

К 2000-ЛЕТИЮ РОЖДЕСТВА ХРИСТОВА



Православная
Энциклопедия

XLI





Рождество Христово.
Икона. XVI в. (Патриарший музей церковного искусства храма Христа Спасителя)

ПРАВΟΣЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Под редакцией
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла

Том ХLI ЛИВАНИЙ — ЛЬВОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ



Церковно-научный центр
«ПРАВΟΣЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»


**Наблюдательный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ**

*Председатель совета –
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*

Варсонофий,
Митрополит Санкт-Петербургский
и Ладожский,
Управляющий делами МП РПЦ
С. Б. Иванов,
Руководитель Администрации
Президента РФ
С. В. Лавров,
Министр иностранных дел РФ
Д. В. Ливанов,
Министр образования
и науки РФ
В. Р. Мединский,
Министр культуры РФ

С. Е. Нарышкин,
Председатель
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
Председатель
Общественного совета
Н. А. Никифоров,
Министр связи и массовых
коммуникаций РФ
Павел,
Митрополит
Минский и Заславский,
Патриарший Экзарх
всея Белоруссии

С. Э. Приходько,
Заместитель Председателя
Правительства РФ
С. С. Собянин,
Мэр Москвы, Председатель
Попечительского совета
В. Е. Фортков,
Президент
Российской академии наук
Ювеналий,
Митрополит
Крутицкий и Коломенский
С. Л. Кравец,
ответственный секретарь

**Попечительский совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ**

*Председатель совета –
Сергей Семенович Собянин, Мэр Москвы*

А. И. Акимов,
Председатель
правления
«Газпромбанк»
(Акционерное общество)
В. А. Асирян,
Генеральный директор
фирмы «Теплоремонт»
Д. А. Барченков,
Председатель
Совета директоров холдинга
«Шелковский»
В. Ф. Вексельберг,
Председатель Совета директоров
группы компаний
«Ренова»
А. Ю. Воробьев,
Губернатор
Московской области

А. Н. Горбенко,
Заместитель Мэра Москвы
в Правительстве Москвы по вопросам
региональной безопасности
и информационной политики
Г. О. Греф,
Президент Председателя Правления
ПАО «Сбербанк России»
О. В. Дерипаска,
Председатель
Наблюдательного совета
ООО «Компания «Базовый элемент»»
М. В. Ковтун,
Губернатор Мурманской области
Г. В. Солдатенков,
Президент-председатель
правления ОАО «Банк Москвы»
Н. И. Меркушкин,
Губернатор Самарской области

Г. С. Полтавченко,
Губернатор
Санкт-Петербурга
М. В. Сеславинский,
Руководитель
Федерального агентства
по печати и массовым коммуникациям
В. П. Шанцев,
Губернатор
Нижегородской области
Ю. Е. Шеляпин,
Президент
ЗАО «Эко-Тепло»
В. В. Черников,
Руководитель департамента
национальной политики,
межрегиональных связей и туризма
Правительства Москвы,
ответственный секретарь

**Ассоциация благотворителей при Попечительском совете по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ**

А. К. Галенко,
Генеральный директор
ООО «Стрибог»
В. Н. Коромысличенко,
Генеральный директор
ЗАО «Эмпауэр»
С. М. Линович,
Президент ООО «Учебная книга»

А. Н. Палазник,
Председатель правления
Группы компаний РТ
В. Н. Тькарев,
Заместитель
Генерального директора
по производству
ЗАО Фирма «ЭПО»

В. И. Тохтин,
Президент Группы компаний «Вита»
А. И. Хроматов,
Генеральный директор
ООО «ДИТАРС»
О. Ю. Ярцева,
Генеральный директор
ООО «К. Л. Т. и К»


Общественный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —

Сергей Евгеньевич Нарышкин, Председатель Государственной Думы Федерального Собрания РФ

П. П. Александров-Деркаченко,
*Председатель Московского общества
истории и древностей Российских*
Н. И. Булаев,
*Член Комитета
Совета Федерации ФС РФ
по науке, образованию и культуре*
С. С. Говорухин,
*Председатель Комитета
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ
по культуре*
А. И. Дегтярёв,
О. Б. Добродеев,
Генеральный директор ВГТРК
А. Д. Жуков,
*Первый заместитель Председателя
Государственной Думы
Федерального Собрания РФ*
В. И. Кожин,
*Помощник
Президента РФ*

А. В. Логинов,
*Заместитель руководителя
Аппарата Правительства РФ*
С. В. Михайлов,
Генеральный директор ИТАР—ТАСС
Ю. С. Осипов,
*Действительный член Российской
академии наук*
А. Е. Петров,
*Начальник Аналитического управления
Аппарата Государственной Думы
Федерального Собрания РФ,
ответственный секретарь
Российского исторического общества*
В. М. Платонов,
Депутат Московской городской Думы
С. А. Попов,
*Первый заместитель
руководителя фракции
«Единая Россия»,
член Комитета Государственной Думы
по обороне*

Ю. М. Соломин,
*Художественный руководитель
Академического
Малого театра*
А. В. Торкунов,
*Ректор
Московского
государственного института
международных отношений
МИД РФ*
А. П. Торшин,
*Статс-секретарь,
заместитель Председателя
ОАО «Банк России»*
М. Е. Швьидкой,
*Специальный представитель
Президента РФ
по международному
культурному
сотрудничеству*
П. В. Хорoshiлов,
Ответственный секретарь

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

Московская Православная Духовная Академия, Санкт-Петербургская Православная Духовная Академия, Московский государственный университет, Институт российской истории РАН, Институт всеобщей истории РАН, Институт славяноведения РАН, Институт востоковедения РАН, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Российский православный университет св. Иоанна Богослова, Свято-Троицкая Джорданвиллская Духовная Семинария РПЦЗ, Новгородская епархия, Ярославская митрополия, Троице-Сергиева лавра, Киево-Печерская лавра, Церковно-археологический кабинет МДА, Отдел внешних церковных связей Московского Патриархата, Патриарший музей церковного искусства храма Христа Спасителя (Москва), церковь в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Большой Ордынке (Москва), Государственный архив Российской Федерации, Библиотека Московского государственного академического художественного института имени В. И. Сурикова, Библиотека РАН, Всероссийская государственная библиотека иностранной литературы, Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, Научная библиотека Государственного музея изобразительных искусств имени А. С. Пушкина, Российская государственная библиотека, Российская национальная библиотека, Научная библиотека Государственного музея искусства народов Востока, Государственный историко-культурный музей-заповедник «Московский Кремль», Государственный исторический музей, Государственный литературный музей, Государственный музей-заповедник «Ростовский кремль», Государственный музей истории религии, Государственный Русский музей, Государственная Третьяковская галерея, Государственный Эрмитаж, Кирилло-Белозерский историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Псковский государственный объединенный историко-архитектурный и художественный музей-заповедник, Центральный музей древнерусской культуры и искусства имени Андрея Рублёва, Комитет по связям с религиозными организациями Правительства Москвы, Московский государственный университет печати.

При подготовке тома оказали содействие в предоставлении иллюстраций —
Е. Г. Артёмова, протоиак. Василий Марущак, Я. Э. Зеленина, свящ. Игорь Палкин, А. Ю. Клоков, Н. И. Комашко, А. А. Найдёнов, иером. Никодим (Пудовкин), А. В. Новосельцев, С. В. Полехов, М. Ю. Степанова.



Церковно-научный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

Председатель совета —
Патриарх Московский и всея Руси Кирилл

З. Д. Абашидзе, глава
представительства ЦНЦ
«Православная энциклопедия»
в Грузии
Амвросий, архиеп. Петергофский,
ректор Санкт-Петербургских
Духовных Академии
и Семинарии
Антоний, митр.
Бориспольский и Броварской,
управляющий делами
Украинской Православной Церкви
С. С. Аревшатян, директор
Института древних рукописей
«Матенадаран»
имени Месропа Маштоца
Арсений, митр. Истринский,
Председатель
Научно-редакционного совета
по изданию
Православной энциклопедии
А. Н. Артизов, директор
Федерального архивного агентства
Афанасий, митр. Киринский,
Александрийский Патриархат,
Кипрская Православная Церковь
Владимир Воробьёв, прот., ректор
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета,
глава Свято-Тихоновского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Е. Ю. Гагарина, директор
Государственного
историко-культурного
музея-заповедника
«Московский Кремль»
Георгий, митр.
Нижегородский и Арзамасский,
глава Нижегородского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»

Герман, митр.
Волгоградский и Камышинский,
глава Волгоградского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
В. А. Гусев, директор ФГУК
«Государственный Русский музей»
Евгений, архиеп. Верейский,
ректор Московских Духовных
Академии и Семинарии,
Председатель
Учебного комитета Московского
Патриархата
Иларион, митр. Волоколамский,
Председатель Отдела внешних
церковных связей
Московского Патриархата
Иоанн, митр.
Белгородский и Старооскольский,
Председатель
Миссионерского отдела
Московского Патриархата
С. П. Карнов, Президент
исторического факультета
Московского государственного
университета
Климент, митр.
Калужский и Боровский,
Председатель
Издательского совета
Русской Православной Церкви
А. К. Левыкин, директор
Государственного исторического музея
А. П. Либеровский, директор
Исторического архивного бюро,
Православная Церковь
в Америке
А. В. Лихоманов, директор ФГБУ
«Российская национальная
библиотека»
Макарий, митр. Кенийский,
Александрийский Патриархат

С. В. Мироненко, директор
Государственного архива РФ
Михаил Наджим, прот.,
Антиохийский Патриархат
А. В. Назаренко, председатель
Научного совета РАН
«Роль религий в истории»
Пантелеимон, митр. Оулуский,
Православная автономная Церковь
в Финляндии
М. Б. Пиотровский, директор
Государственного Эрмитажа
Г. В. Попов, директор
Центрального музея
древнерусской культуры и искусства
имени Андрея Рублёва
В. А. Садовничий, ректор
Московского государственного
университета
А. Г. Халдеакис, профессор
Афинского университета
В. Стойковски, ректор
Университета
святых Кирилла и Мефодия в Скопье
Тихон, митр.
Новосибирский и Бердский,
глава Новосибирского
представительства
ЦНЦ «Православная энциклопедия»
Тихон, еп. Егорьевский,
ректор Сретенской Духовной
Семинарии
В. В. Фёдоров, президент
Российской государственной
библиотеки
В. С. Христофоров, начальник
Управления регистрации
и архивных фондов ФСБ России
А. О. Чубарьян, директор
Института всеобщей истории РАН
С. Л. Кравец, ответственный
секретарь

Представительства и координаторы Церковно-научного центра
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Армянское (С. С. Аревшатян, академик), Белорусское (Г. Н. Шейкин), Болгарское (игум. Филипп (Васильцев)),
Волгоградское (А. В. Дубаков, канд. ист. наук), Грузинское (З. Д. Абашидзе, канд. ист. наук), Костромское (Н. А. Зонтиков, канд. ист. наук),
Македонское (Велимир Стойковски), Нижегородское (А. И. Стариченков), Новосибирское (прот. Борис Пивоваров, магистр богословия),
ПСТГУ, Римское, Санкт-Петербургское (А. И. Алексеев, канд. ист. наук), Свято-Троицкая Духовная Семинария РПЦЗ (диак. Андрей Царев),
Сербское (прот. Виталий Тарасьев)





Научно-редакционный совет по изданию
ПРАВОСЛАВНОЙ ЭНЦИКЛОПЕДИИ

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

игум. Андроник (Трубачёв), канд.
богословия (редакция Истории Русской
Православной Церкви)
прот. Валентин Асмус, магистр
богословия (редакция Восточных
христианских Церквей)
Л. А. Беляев, д-р ист. наук
(редакция Церковного искусства
и археологии)
прот. Владимир Воробьёв
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. Леонид Грилихес
(редакция Священного Писания)
прот. Олег Давыденков, д-р богословия
(редакция Восточных христианских
Церквей)
игум. Дамаскин (Орловский)
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
О. В. Дмитриева, д-р ист. наук
(редакция Протестантизма)

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

архим. Платон (Игуменов), магистр
богословия (редакция Богословия)
прот. Сергей Правдолюбов, магистр
богословия (редакция Литургики)
Н. В. Синицына, д-р ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
К. Е. Скурат, д-р церковной истории
(редакция Поместных Православных
Церквей)
А. А. Турилов, канд. ист. наук
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
Б. Н. Флоря, чл.-кор. РАН
(редакция Истории Русской Православной
Церкви)
прот. Владислав Цытин,
д-р церковной истории
(редакция Истории Русской Православной
Церкви и редакция Церковного права)
прот. Владимир Шмалый,
канд. богословия (редакция Богословия)

Церковно-научный центр
«ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ»

Руководитель — **С. Л. Кравец**

Научные редакции:

**Богословия,
Церковного права
и патрологии**

Л. В. Литвинова, Е. В. Барский,
свящ. **Димитрий Артёмкин,**
М. В. Никифоров, Е. А. Пилипенко,
Д. В. Смирнов

Священного Писания

К. В. Неклюдов, М. Г. Калинин, А. Е. Петров

Литургики

А. А. Ткаченко, Е. Е. Макаров

Церковной музыки

С. И. Никитин

**Церковного искусства
и археологии**

Э. В. Шевченко, С. П. Заиграйкина,
А. А. Климова, М. А. Маханько, Е. В. Орлова

**Агиографии Восточных
христианских Церквей**

О. Н. Афиногенова, О. В. Лосева,
А. Н. Крокова

**Истории Русской
Православной Церкви**

Е. В. Кравец, М. В. Печников, В. Г. Пидгайко,
Е. В. Романенко, Д. Б. Кочетов,
А. А. Лиманов, Д. Н. Никитин,
М. Э. Михайлов, В. А. Шишкова

**Восточных
христианских Церквей**

И. Н. Попов, Л. В. Луховицкий, С. А. Моисеева

**Поместных
Православных Церквей**

Н. Н. Крашенинникова, В. С. Мухин,
М. М. Розинская

Латинская

Н. И. Алтухова, А. А. Королёв, В. В. Тюшагин,
Е. А. Заболотный

**Протестантизма
и религиоведения**

И. Р. Леоненкова, А. М. Соснина

Страноведения

В. М. Хусаинов

Выпускающая
редакция:

Л. В. Барбашова (ответственный секретарь)
Т. Д. Волоховская, Е. В. Никитина, Ю. М. Развязкина,
Е. К. Солоухина, А. Н. Фомичёва
И. В. Кузнецова, Т. А. Колесникова, Н. В. Кузнецова,
**А. А. Сурина (группа компьютерного набора
и верстки)**
Т. М. Чернышёва (картограф)
Л. М. Бахарева, Т. В. Естегнеева, Н. К. Егорова,
А. Е. Доброхотова, О. Н. Никитина
(корректорская группа)
И. П. Кашикова, Д. П. Сафронова, О. В. Хабарова
(группа транскрипции)
мон. Елена (Хиловская), А. Л. Мелешко,
В. С. Назарова, О. В. Руколь
(справочно-библиографическая группа)
С. Г. Мереминский, Е. Г. Волоховская, А. А. Грезнева,
Е. В. Гущина, Ю. В. Иванова, Т. С. Павлова,
А. В. Русанов (группа информации и проверки)
В. Н. Шишкова, А. Г. Перкина
(информационно-библиотечная группа)
А. С. Зверев, Ю. М. Бычкова, А. Ю. Гурчакова,
О. А. Зверева, А. М. Кузьмин, Т. Ю. Облицова,
**Ю. А. Романова (группа подбора иллюстраций
и фототека)**
**О. В. Мелхова, В. В. Растворова (электронная
версия)**
свящ. Павел Конопатов, А. В. Кузнецов
(служба компьютерного и технического обеспечения)
**Н. В. Колюбина (производственно-полиграфическая
служба)**

Административная группа: **Е. Б. Братухина, О. Л. Данова, Е. Б. Колюбин, С. Н. Кузина, А. В. Милованова, Т. П. Соколова, А. Б. Тимошенко,**
Е. Е. Тимошенко

Пресс-группа: **А. М. Лотменцев, О. В. Владимирцев, А. С. Хоняк**





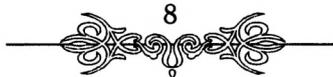
ЛИВА́НИЙ [Либа́н(ос), Либаний; эфиоп. ሊባኅስ; также именуемый Мат(т)а (መጥሔ) и Йесрин (ዮሴፍ)], св. *Эфиопской Церкви* (пам. эфиоп. 3 тэрра (29 дек.), 2 хэдара (29 окт.)), живший, согласно агиографической традиции, в VI в.; аскет, основатель мон-ря Дэбрэ-Либанос в Шимезане (Акэле-Гузай, Эритрея), т. н. апостол Эритреи. Иногда Л. отождествляют со св. Йэмата, одним из легендарных *Девяти преподобных*; А. Баузи, исследователь агиографического досье Л., и ряд др. ученых считают это ошибочным. В группу Девяти преподобных Л. включается в поздней традиции (в гомилии в честь Гаримы, где Л. замещает *Замикаэля Арагави*), однако в его Житии присутствуют те же ключевые топосы, что и в Житиях Девяти преподобных: знатное иноземное происхождение, ангельское призвание в Аксум, изгнание из столицы, поселение на отдаленной горе, авторитет у народа, рост общины, приход царя, строительство храмов.

Житие Л. («Гадла Либанос») сохранилось в 3 версиях: краткой и 2 пространных. В их основе, по всей видимости, лежит упоминаемая в Житии утраченная гомилия, приписываемая еп. Илии Аксумскому (по др. источникам неизвестен). Краткая версия (изд. по 2 из 3 известных рукописей XIV в.: *Geta-tchew Haile*. 1990) была создана ранее сер. XIV в. предположительно в мон-ре Дэбрэ-Хайк-Эстифанос и, вероятно, является древнейшим из агиографических текстов о святых Эфиопии. Вторая (1-я пространная) версия сохранилась по меньшей мере в 5 рукописях XVII–XX вв. Третья (2-я пространная) версия известна гл. обр. по рукописи из монастыря Дэбрэ-Либанос в Ши-

мезане и значительно расширена за счет включения в нее легендарного монастырского предания. К обеим пространным версиям примыкает собрание чудес Л. (всего 68), к-рое служит источником сведений о ряде эфиоп. деятелей 2-й пол. XIV — 1-й пол. XV в. Третья версия и ряд чудес были впервые изданы К. *Конти Россини*, критическое полное издание 2-й и 3-й версий, а также сборника чудес осуществил Баузи (о новооткрытых рукописях Жития и чудес см.: *Bausi*. 2014. P. 62–64). Житие Л. является одним из самых ранних текстов, содержащих слова на языке тигринья.

Согласно всем версиям Жития Л., он родился «в стране Ромейской» (Византии) от отца Авраама и матери Нэгэст (букв.— царица; реализация топоса царского происхождения святого). Л. рано обнаружил исключительные способности в изучении Свящ. Писания, так что вскоре уже знал и ВЗ и НЗ. Родители решили женить Л. (согласно 3-й версии, на дочери императора). Далее в структуре нарратива заметно большое влияние сир. топоса «человека Божия», образ которого стал очень популярен в Эфиопии (см.: *Муравьев*. 2015). Из аскетических соображений Л. не пожелал после свадьбы разделить ложе с молодой женой и предпочел спать в покоях своего отца. Ночью ему явился ангел и повелел покинуть родительский дом и отправиться в «Масличную обитель» (эфиоп. Дэбрэ-Зэйт) в Египте. Там он принял монашество от прп. *Пахомия Великого*, заповедавшего ему следовать далее в Эфиопию — страну, про которую Л. «сперва слышал, как про Сион» (в связи с этим в Житии упом. царь Аксума Эбна Хакем (т. е. *Менелик I*)

и архиеп. Аксума Азария, персонажи эфиопского династического трактата «*Кэбра нагаст*»). Л. подвизался 7 лет в Бакле, где записал (перевел на геэз?) Евангелие от Матфея (либо нек-рые его отрывки — см.: *Bausi*. 2003; *Idem*. 2014), и 70 лет (подобные датировки в эфиопской агиографии условны) — в Гвехсейе, в Сэрае (ныне Эритрея). Узнав о Л., Аксумский еп. Илия (предполагаемый автор гомилии) вызвал его в Аксум. Л. прибыл в город и обличил архиерея в *симонии*; согласно 3-й версии, тот взимал 3 части имущества с комоса (должность, аналогичная хорепископской), 2 — с пресвитера и 1 — с диакона. Тогда негус Элла Габаз (Загабаза Аксум; по др. источникам неизвестен, предположительно отождествляется с царем Аксума Израилем, старшим сыном царя Калеба (см. *Елезвой*), VI в.) изгнал святого из страны, и в течение 3 лет Л. скрывался в Дараке. Наконец, еп. Илия послал к нему мон. Адхани (или Адханэнни), который примирил Л. с первоиерархом, получив за это прозвище Беэсе Салам (Муж мира). В данном предании проявилось влияние монастырского движения *евстафиан*, получившего распространение в Эритрее и Тигре (Тыграй) и первоначально отстаивавшего принцип нестяжательства. Вплоть до кончины Беэсе Салам подвизался вместе с Л. при построенной ими ц. Бетэ-Мэскэль. Следующий эпизод известен только по пространным версиям. В нем повествуется о том, как Л. помог человеку по имени Бартекоз найти золото, спрятанное его умершим отцом, при условии, что тот пожертвует 1/3 Церкви и столько же — бедным. За нарушение этого условия Л. сурово наказал Бартекоза, но по-



сле его раскаяния помиловал и даже сделал одним из своих близких учеников с именем Мето Маскаль. В 3-й версии Жития большое внимание уделено церковному строительству, к-рое по благословению Л. осуществлял царь Габра Маскаль (возможно, это указание не на младшего сына и наследника Калеба на аксумском престоле, а на *Лалибалу*, который также носил это тронное имя и покровительствовал мон-рю в Шимезане).

Несмотря на различие версий, в Житии выделяются 4 ключевых момента: приход Л. в Эфиопию из Египта по благословению св. Пахомия, подчеркивающий связь эфиопского монашества с египетским; обличение симонии и последующая ссылка Л., к-рые с сюжетной т. зр. оправдывают удаление Л. из Аксума; перевод Евангелия от Матфея на гэз; строительство храмов и монастырей при Габра Маскале (мотив выполняет этиологическую функцию, приписывая создание мон-рей древнему подвижнику и тем самым утверждая их авторитет). Наиболее активные дискуссии вызвал сюжет с переводом Л. Евангелия от Матфея, упоминаемый в 3-й версии Жития Л., в описании одного из чудес Л., а также в позднейших источниках, напр. во фрагментах сб. «Берхана Маскаль»: «Затем он записал и перевел Евангелие от Матфея, за что и получил имя Мата, что на еврейском языке означает Матфей (La «Vita» e i «Miracoli». 2003. Т. 2. Р. XXXIV). Хотя ряд исследователей признает вероятной связь между прозвищем Мата и именем евангелиста Матфея в его сир. форме (Маттай), вопрос об историчности приписываемого Л. перевода остается открытым.

Согласно краткой версии Жития Л., право хранить его мощи оспаривали жители 3 деревень, но по завещанию Л. его похоронили там, где он совершал свои иноческие подвиги. Древнейшее иконографическое изображение Л.— миниатюра в рукописи EMM 7602, содержащей краткую версию Жития Л. (XIV в.). Л. посвящены храмы в Сэрае, Тигре (в 8 км от Аксума; сохр. фрагменты надписи аксумского периода), *Лалибэле* (единственный храм комплекса, посвященный эфиоп. святому). В сер. XV в. в честь Л., возможно, был переименован один из крупнейших эфиоп. мон-рей Дэбрэ-Асбо,

основанный на руб. XIII и XIV вв. св. Такла Хайманотом (см. ст. *Дэбрэ-Либанос*).

Ист.: La «Vita» e i «Miracoli» di Libānos / Ed., trad. A. Bausi. Louvain, 2003. 2 t. (CSCO; 595–596. Aethiop.; 105–106); Il Gadla Libānos // *Conti Rossini C. Ricordi di un soggiorno in Eritrea*. Asmara, 1903. Fasc. 1. P. 23–41; *Haile G. The Homily of Abba Elyās, Bishop of Aksum, on Māṭṭa* // *AnBoll*. 1990. Vol. 108. P. 29–47; *Le synaxaire éthiopien: Mois de hedar* / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1988. P. 242–243. (PO; T. 44. Fasc. 3); *Idem: Mois de terr* / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1990. P. 26–27. (PO; T. 45. Fasc. 1); *The Book of the Saints of the Ethiopian Church* / Ed. E. A. W. Budge. Camb., 1928. T. 1. P. 205; T. 2. P. 445.

Лит.: *Anfray F. Notes archéologiques // Annales d'Éthiopie*. P., 1970. Vol. 8. P. 31–56; *Bausi A., Lusini G. Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei* // *RSE*. 1992. Vol. 36. P. 5–36; *Bausi A. Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea: Pt. 3* // *Ibid*. 1997. Vol. 41. P. 13–56; *idem. Appunti sul «Gadla Libānos» // Warszawskie Studia Teologiczne*. 1999. T. 12. N 2. P. 11–30; *idem. «Quando verrà...» (Mt 25, 31): Su un passo del Gadla Libānos // Aethiopia*. Wiesbaden, 2003. Vol. 6. P. 168–176; *idem. Ancient Features of Ancient Ethiopia* // *Ibid*. 2005. Vol. 8. P. 149–169; *idem. Etiopico 'ellè: A proposito di un'ipotesi recente* // *Scriniory. St.-Pb.*, 2005. T. 1: *Varia Aethiopia: In Memory of S. B. Chernetsov*. P. 3–11; *idem. Libanos // EncAethm*. 2007. Vol. 3. P. 558–560; *idem. Filologi o «falsari»? Ancora su un passo del Gadla Libānos // Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of P. Marrasini / Ed. A. Bausi, A. Gori, G. Lusini. Wiesbaden, 2014. P. 55–69; *Knibb M. A. Translating the Bible: The Ethiopic Version of the Old Testament*. Oxf., 1999. P. 1–54; *Marrasini P. Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita // Biblica et Semitica: Studi in memoria di F. Vattioni / Ed. L. Cagni. Napoli, [1999]. P. 325–337; *Fiaccadori G. Πρόσφυγες non πρόφυγες: Efeso, Gerusalemme, Aquileia: (Nota a I Eth 495, 1 S.) // La Parola del Passato. Napoli, 2003. Vol. 58. P. 182–249; idem. Sulla formula etiopica per la cerimonia del Fuoco sacro a Gerusalemme // *Studia Aethiopia* / Ed. V. Böll et al. Wiesbaden, 2004. P. 37–40; *Munro-Hay S. Sainly Shadows // Afrikas Horn / Ed. W. Raunig, S. Wenig. Wiesbaden, 2005. P. 137–168. (Meroitica; 22); *Муравьев А. В. Эфиопский Человек Божий: Заметки о сирийских влияниях в ранней эфиопской агнографии // Вестн. ПСТГУ. Сер. 3: Филология. 2015. Вып. 5(45). С. 47–60.*****

А. В. Муравьев

ЛИВАНИЙ [Либаний; греч. Λιβάνιος] (314, Антиохия — 393, там же), греч. ритор и софист, язычник. Сведения о жизни Л. содержатся в основном в его сочинениях (особую ценность представляет автобиографическая *Ог. 1*), в «Жизнеописаниях философов и софистов» Евнапия Сардского, в трудах церковных историков Сократа Схоластика и Созомена (все V в.), в «Библиотеке» свт. Фотия (IX в.), в словаре «Суда» (X в.). Л. происходил из знатной семьи. Прадед Л. с от-

цовской стороны одинаково хорошо знал греческий и латынь, так что его считали выходцем из Италии, и, по преданию, имел дар предсказания. Четыре его сына были казнены в 303/4 г. после попытки переворота узурпатора Евгения. Часть семейного состояния была конфискована, и отцу Л. пришлось содержать себя и 2 незамужних сестер. Дед Л. по материнской линии, известный ритор, также был вовлечен в этот мятеж, но сумел избежать наказания. У Л. было 2 дяди с материнской стороны — Панольбий (PLRE. Vol. 1. P. 665) и Фасганий, которые стали его опекунами после смерти отца. Л. был средним из 3 братьев. Старший его брат уже имел внуков в 353 г. и умер около 380 г., младший ослеп и умер ок. 383 г. Л. не был официально женат, но жил с женщиной, к-рая по происхождению была рабыней, и имел от нее сына по имени Кимон (Арабий) (*Ibid*. P. 92–93).

В 15 лет Л. овладела страсть к наукам. В 328–336 гг. он учился грамматике и риторике в Антиохии у Зиновия Элусского, в 336–340 гг. — в Афинах у Диофанта. Л. самостоятельно изучал древних авторов, особое влияние на него оказал Демосфен. В 340 г. Л. занял должность профессора в Афинах, затем некоторое время преподавал в К-поле, его лекции пользовались большим успехом. В 342/3 г. неприятный случай с учениками заставил Л. покинуть К-поль, и после недолгого пребывания в Никее он переехал в Никомидию. В 349 г. Л. был вновь вызван в К-поль, за произнесенный панегирик имп. Констанцию II (*Ог. 59*) ему были оказаны особые почести, в награду дано имущество. В 353 г. префект претория Стратегий Музониан предложил Л. кафедру в Афинах, но он отказался. В 353/4 г. Л. вернулся в Антиохию, к-рая в этот период стала одним из крупнейших центров образования, и после краткого периода частного преподавания получил офиц. должность. В 355 г. Л. произнес речь «За ритором», в которой потребовал оплачивать труд своих помощников (*Ог. 31*), в 358 г. — «Монодию на землетрясение в Никомидии» (*Ог. 61*), в 360 г. — похвалу Антиохии по случаю проводившихся там Олимпийских игр (*Ог. 11*).

В 362–363 гг. Л. сблизился с имп. Юлианом Отступником, который

прибыл в Антиохию для подготовки к персид. походу. Юлиан и раньше восхищался сочинениями Л., однако имп. Констанций, отправляя его в Никомидию, запретил ему посещать школу язычника Л. (*Socr. Schol. Hist. eccl. III 1. 13–15*). Л. была предложена должность квестора, от которой он отказался. В годы правления Юлиана Л. составил речь о консульстве Юлиана (Ог. 12), приветственную речь, обращенную к Юлиану (Ог. 13), и речь в защиту бывш. ученика Аристофана, занимавшего гос. должность и принужденного судом выплатить штраф (Ог. 14). Л. защищал антиохийскую курию в конфликте с Юлианом (Ог. 13, 15, 16). Феодорит Кирский упоминал Л. в связи с легендой о том, как некий учитель-христианин предсказал гибель императора (*Theodoret. Hist. eccl. III 23*). После смерти Юлиана Л. произнес неск. речей в его память, восторженно оценив личность императора и его деятельность (Ог. 17, 18, 24).

От времени правления имп. Валента речей Л. не сохранилось. Это был тяжелый период для Л., т. к. его обвиняли в поддержке узурпатора Прокопия и в занятиях колдовством. С имп. Феодосием I у Л. сложились добрые отношения. В 383 г. он получил почетную должность префекта претория. Между 384 и 390 гг. Л. произносил в основном полемические речи против некоторых комитов Востока и консуляров Сирии, а также речи, посвященные общественным злоупотреблениям (Ог. 26–29).

Л. принадлежат 64 речи на разные темы. В них рассматриваются вопросы образования (Ог. 2 — «К тем, кто назвали его несносным»; Ог. 3 — «К юношам, о слове»; Ог. 34 — «В ответ на попреки педагога»; Ог. 35 — «К тем, кто не произносят речей»; Ог. 43 — «О договоренностях»; Ог. 58 — «К юношам, о ковре»), пороки и злоупотребления в Антиохии (Ог. 8 — «О бедности»; Ог. 10 — «О плефре»; Ог. 42 — «За Фаласия» (протест против исключения из сената друга Л.); Ог. 62 — «Против тех, которые издевались над ним за его преподавание»; Ог. 63 — «За Олимпия»), нравственные вопросы (Ог. 5 — «Артемиды»; Ог. 6 — «О ненасытности»; Ог. 7 — «О том, что быть неправо богатым жалостливее бедности»; Ог. 25 — «О рабстве»; Ог. 64 — «К Аристиду за плясу-

нов» (речь в защиту мимов)). Помимо речей Л. принадлежит 51 декламация (вымышленные речи на исторический или мифологический сюжет, напр. «Апология Сократа», «Речь, обращенная к Одиссею на берегу»); биография Демосфена и эпитомы его речей; прогимназмы (краткие изложения мифов). Кроме того, сохранился обширный корпус писем Л., включающий 1544 аутентичных послания (прошения, рекомендации, дружеские письма), которые относятся либо к 355–365, либо к 388–393 гг.; послания 365–388 гг. не сохранились (*van Hoof. Self-Censorship. 2014*). Известны также 9 псевдоэпиграфических писем, опубликованных в трудах Л.

Л. был аттицистом. Евнапий критиковал стиль речей Л., характеризуя его как «беспомощный, безжизненный и неодоухотворенный», и порицал за незнание правил риторики, но хвалил за невероятную эрудицию и умение вызвать интерес слушателей. Слог писем Л. нравился Евнапию больше (*Philostratus and Eunapius. 1922. P. 522*). Патриарх Фотий отдавал предпочтение декламациям Л. и также критиковал его слог, говоря, что он теряет природную непринужденность и часто непонятен из-за отступлений и пропусков. При этом Фотий считал, что язык Л. — образец и норма аттической речи. Фотий отмечал, что письма Л. написаны более понятным языком (*Phot. Bibl. 90*). Возможно, негативные оценки текстов, написанных Л., связаны с тем, что чистый аттицизм с ориентацией на Демосфена уже воспринимался как искусственное архаизаторство, затрудняющее понимание.

Л. был убежденным язычником. В 385/6 г. он произнес речь, обращенную к Феодосию I, в защиту языческих храмов (Ог. 30), однако при Юлиане был сторонником терпимости в отношении христиан (Ер. 763, 819, 1411, 1414), в 364 г. выступал против преследования манихеев (Ер. 255) и иудеев (Ер. 1251). Л. был другом иудейского первосвященника Гамалиила и умел находить общий язык с разными людьми. Евнапий сравнивал Л. с полипом (*Philostratus and Eunapius. 1922. P. 522*).

В источниках Л. называют учителем свт. *Василия Великого*, свт. *Иоанна Златоуста*, *Феодора Мопсуестийского* и *Максима Селевкий-*

ского (*Socr. Schol. Hist. eccl. VI 3; Sozom. Hist. eccl. VIII 2; Phot. Bibl. 96*), однако нек-рые из этих сообщений представляют собой легенды. Известны 2 письма Л. (Ер. 501 и 647), адресованные некоему Василию и выдержанные в дружеском тоне, но вполне возможно, что их адресат — не Василий Великий. Тем не менее в корпус писем свт. Василия Великого (в издании И. Куртонна) включена переписка с Л. (Ер. 335–359). Содержание этих посланий в основном сводится к обмену любезностями (с долей иронии) по поводу предыдущих писем и прочитанных речей. Аутентичность переписки мн. исследователями подвергалась сомнению. П. Маас атрибутировал Ер. 347 софисту Стагирию, а Ер. 342 и 348 — свт. *Григорию Нисскому*. Кроме того, еще 2 письма к Л. входят в корпус писем свт. Григория Нисского (Ер. 13–14), к-рый встречался с Л. во время состоявшегося в Антиохии Собора 379 г. В Ер. 13 святитель выражал надежду, что через посредство брата Василия также может считать себя учеником Л. Это единственное свидетельство в пользу того, что Василий Великий мог быть учеником Л.

Сохранилось краткое письмо к Л. свт. *Григория Богослова* (Ер. 236), в котором он сообщал, что посылает к нему каких-то «детей», как «мать — к отцу». Определенные параллели прослеживаются между речами Л., посвященными имп. Юлиану, и речами свт. Григория Богослова против того же императора (Ог. 4–5), однако оценки личности императора у 2 авторов диаметрально противоположны. Основой для речей свт. Григория послужили панегирики Л. (Ог. 12–14) (*Усачева. 2011*).

Л. упоминается в Слове Иоанна Златоуста «О блж. Вавиле против Юлиана и язычников» (CPG, N 4348) в связи с его «Монодией на разрушение храма Аполлона в Дафне в окрестностях Антиохии» (Ог. 60), но пиетета ученика перед учителем в нем не чувствуется. Напротив, скорбь языческого софиста о стогревшем святилище Аполлона становится предметом насмешки, а в стиле свт. Иоанна Златоуста не заметно влияние ораторской манеры Л. В совр. науке версия о том, что свт. Иоанн Златоуст был учеником Л., считается необоснованной. Тем не менее Л. несомненно был собесед-

ником и оппонентом христ. писателей и косвенно мог оказать влияние на современников-христиан.

Ист.: *Philostratus and Eunapius. The Lives of the Sophists* / Ed., transl. W. C. Wright. L.; N. Y., 1922. P. 518–526.

Соч.: *Libanii Opera* / Ed. R. Foerster. Lpz., 1903–1927. 12 vol. in 13; Hildesheim, 1963; Речи / Пер.: С. П. Шестаков. Каз., 1912–1916. 2 т.; СПб., 2014; Selected Works / Ed., transl. A. F. Norman. Camb., 1969–1977. 2 vol.; Autobiography and Selected Letters / Ed., transl. A. F. Norman. Camb., 1992. 2 vol.; Lettres aux hommes de son temps / Trad. B. Cabouret. P., 2000; *Libanius's Progymnasmata: Model Exercises in Greek Prose Composition and Rhetoric* / Transl. C. Gibson. Atlanta, 2008.

Лит.: *Maas P. Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten I* // SPAW. 1912. Bd. 43. S. 988–999; *Petit P. Libanius et la vie municipale à Antioche au IV^e siècle après J.-C.* P., 1955; *idem. Les étudiants de Libanius: Un professeur de faculté et ses élèves au Bas-Empire.* P., 1956; *idem. Les fonctionnaires dans l'oeuvre de Libanius: Analyse prosopographique.* P., 1994; *Festugière A.-J. Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie.* P., 1959; *Concordantiae in Libanium* / Ed. G. Fatouros et al. Hildesheim, 1987. Pt. 1: Epistulae. 2 Bde; 1989. Pt. 2: Orationes. 3 Bde; 2000. Pt. 3: Declamationes, Progymnasmata, Argumenta orationum Demosthenicarum. 5 Bde; 1996. Pt. 4. Vol. 1: Tabulae in epistulas et orationes.; 2003. Pt. 4. Vol. 2: Tabulae in Declamationes et Progymnasmata. 2 Bde; *Malosse P.-L. Rhétorique et psychologie antiques: Eloge des vertus et critiques obliques dans le portrait de Julien dans l'Oeuvre de Libanius* // Ktéma. Strasbourg, 1995. Vol. 20. P. 319–338; *idem. Libanius on Constantine again* // CQ. N. S. 1997. Vol. 47. N 2. P. 519–524; *idem. Comment arreter un massacre: Une leçon de rhétorique appliquée (Libanius, Discours XIX)* // REG. 2007. Vol. 120. N 1. P. 107–141; *idem. Jean Chrysostome a-t-il été l'élève de Libanius?* // Phoenix. Toronto, 2008. Vol. 62. P. 273–280; *Limberis V. «Religion» as the Cipher for Identity: The Cases of Emperor Julian, Libanius, and Gregory Nazianus* // HarvTR. 2000. Vol. 93. N 4. P. 373–400; *Najock D. Sprachstatistische Untersuchungen zu den Briefen und Reden des Libanios.* Hildesheim; N. Y., 2000. 2 Bde; *Gonzalez Galvez A. Comunicacion, retorica y arte en las epistolas de Libanio* // Logo. Salamanca, 2003. N 4. P. 59–75; *Schouler B. Le rôle politique de l'école au temps de Libanios* // Topoi. Suppl. Lyon; P., 2004. Vol. 5. P. 97–115; *Wintjes J. Das Leben des Libanios.* Rahden, 2005; *Lagacherie O. Libanios, rhétorique et politique: A propos des discours 50 et 45: Le principe de réalité* // Approches de la Troisième Sophistique: Hommages à J. Schamp / Ed. E. Amato, A. Roduit et al. Brux., 2006. P. 460–468; *Saliou C. Antioche décrite par Libanios: La rhétorique de l'espace urbain et ses enjeux au milieu du quatrième siècle* // Ibid. P. 273–285; *Cribiore R. The School of Libanius in Late Antique Antioch.* Princeton, 2007; *eadem. Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality and Religion in the Fourth Century.* Ithaca, 2013; *Stenger J. Hellenische Identität in der Spätantike: Pagane Autoren und ihr Unbehagen an der eigenen Zeit.* B.; N. Y., 2009; *Libanios, le premier humaniste: Études en hommage à B. Schouler: (Actes du Colloque de Montpellier, 2010)* / Réunies par O. Lagacherie, P.-L. Malosse. Alessandria, 2011; *Усачева А. В. IV–V реч*

свт. Григория Назианзина против императора Юлиана (Or. IV–V contra Julianum imperatorem): Опыт жанровой интерпретации: Дис. М., 2011; *Van Hoof L., ed. Libanius: A crit. introd. Camb., 2014; eadem. Self-Censorship and Self-Fashioning: Gaps in Libanius' Letter Collection* // RBPH. 2014. T. 91. P. 209–229.

Т. Л. Александрова

ЛИВЕНСКАЯ И МАЛОАРХАНГЕЛЬСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 25 июля 2014 г., отделена от Орловской епархии (см. *Орловская и Болховская епархия*). В тот же день епископом на новоучрежденную кафедру был назначен архим. *Нектарий (Селезнёв)*, хиротония состоялась 9 сент. 2014 г. Епархия входит в состав Ор-



Собор во имя прп. Сергия Радонежского в Ливнах. Фотография. 2014 г.

ловской митрополии, объединяет приходы в границах Верховского, Глазуновского, Должанского, Залегощенского, Колпнянского, Корсаковского, Краснотуровского, Ливенского, Малоархангельского, Новодеревеньковского, Новосильского, Покровского и Свердловского районов *Орловской области*. Кафедральный собор — во имя прп. Сергия Радонежского в Ливнах. Правящий архиерей — еп. *Нектарий (Селезнёв)*. Епархия разделена на 8 благочиний: Верховское, Глазуновское, Должанское, Колпнянское, Ливенское, Новосильское, Покровское и Свердловское. К авг. 2015 г. в Л. и М. е. имелось 54 прихода, 4 монашеских (2 мужских, 2 женских), в клире епархии состояли 52 священника, 8 диаконов. При ЕУ работают отделы: образования и катехизации, по взаимоотношениям Церкви и общества, социального служения и благотворительности, по работе с молодежью, по работе с казачеством, по тюремному служению, по взаимодействию с Вооруженными Силами, по работе с нарко- и алкозависимыми, мис-

сионерский, паломнический и информационно-аналитический.

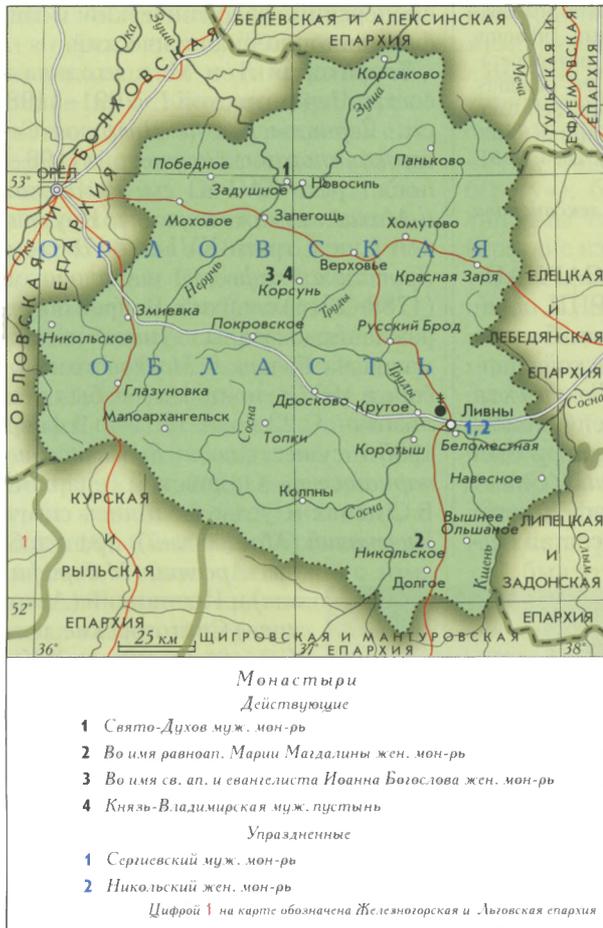
Территория Л. и М. е. входила в состав Черниговской (до 991–1198; см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*), Рязанской (1198 — посл. треть XVI в.; см. *Рязанская и Михайловская епархия*), Крутицкой (посл. треть XVI в. — 1788; см. *Крутицкая кафедра*) и Орловской (1788–2014) епархий. Вопрос об учреждении кафедры в Ливнах поднимался на *Большом Московском Соборе* в 1667 г., но проект не был реализован. С 22 нояб. 1934 по 9 февр. 1935 г. существовало *Ливенское викариатство* Орловской епархии. В Ливнах и уезде родились сщмч. *Иувеналий (Масловский)*, преподобные *Арсений (Митрофанов)* и *Иоанникий (Аверкиев)* Святогорские, прп. *Севастиан (Фомин)* Ка-

рагандинский, тамбовский юродивый *Илия Немой (И. П. Богоявленский)*, Нижегородский архиеп. *Иеремия (Соло-*

вьёв), прот. С. Н. *Булаков*. Выпускниками существовавшего в 1817–1917 гг. Ливенского ДУ были свт. *Феофан Затворник*, прот. С. Н. Булгаков, Орловский и Севский еп. *Митрофан (Невский)*, авиаконструктор Н. Н. *Поликарпов*.

С дек. 2014 г. издается ежемесячная епархиальная газ. «Свет веры». На территории епархии работают детские летние правосл. лагеря «Надежда» и «Магдалия» в Ливенском благочинии, «Космос» в Новосильском благочинии, а также молодежный правосл. лагерь «Рождественка». В 2015 г. власти выделили участок в Ливнах под строительство Свято-Троицкого кафедрального собора.

Святые и крестные ходы. Наиболее почитаемой святыней Л. и М. е. является «Харалампиевская пещерка» — усыпальница иноков упраздненного Сергиевского монастыря, расположенная на территории Свято-Сергиевского собора. Название она получила от имени первого известного настоятеля обители — игум. *Харалампия (1592)*. В 1882–1885 гг. над пещерой была



построена часовня, названная Александровской (в честь имп. Александра II Николаевича), которая в нач. XX в. была разрушена. Неподалеку находится св. Харалампиевский источник. Также в Л. и М. е. почитается «Елисаветин камень» (на Старом Заливенском кладбище) — часть надгробной плиты с могилы игумена упраздненного городского Никольского жен. мон-ря. В Свято-Сергиевском соборе сохранились икона прп. Серафима Саровского, написанная, по преданию, Петроградским митр. сщмч. *Серафимом (Чичаговым)*; в 1906–1908 епископ Орловский и Севский), и Иверская икона Божией Матери, в 90-х гг. XX в. прославившаяся мироточением.

30 окт. совершается крестный ход из Свято-Сергиевского собора, храма вмч. Георгия Победоносца и храма вмч. Димитрия Солунского к урочищу Липовчик — одному из мест массовых казней и захоронений жертв сталинских репрессий. В Неделю св. жен-мироносиц совершается крестный ход в Новосильском р-не: от *Сошествия Св. Духа на апостолов монастыря* в с. Задушном в Новосиль, далее

в с. Заречье; через с. Ямская Слобода крестный ход возвращается в Свято-Духов мон-рь.

Монастыри. Действующие: Свято-Духов (мужской, в с. Задушном Новосильского р-на, упом. в 1619, в 1764 упразднен, в 1767 восстановлен, в 1925 закрыт, в 2005 возрожден), *Марии Магдалины равноап.* (женский, в с. Никольском Должанского р-на, основан в 1884, закрыт в 1918, восстановлен в 1995), во имя св. ап. и евангелиста Иоанна Богослова (женский, в с. Корсунь Верховского р-на, в 2010 возник как община, с 2014 мон-рь), Князь-Владимирская пуст. (мужская, в с. Корсунь Верховского р-на, учреждена в 2015).

Упраздненные: во имя прп. Сергия Радонежского (мужской, в Ливнах, упом. в 1592, упразднен в 1766), во имя свт. Николая Чудотворца (женский, в Ливнах, упом. в 1678, упразднен в 1766).

Арх.: РГИА. Ф. 797. Оп. 17. Д. 39684; Ф. 799. Оп. 33. Д. 1915; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2860; Ф. 835. Оп. 1. Д. 573; Ф. 1284. Оп. 241. Д. 47; ЦГА Москвы. Ф. 205. Оп. 2. Д. 52; РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 824; Оп. 4. Д. 1671; Оп. 6. Д. 285; Оп. 20. Д. 49; Оп. 22. Д. 260; Оп. 23. Д. 122; РГВИА. Ф. ВУА. Д. 18903; ИИМК РАН. Ф. 1. 1890. Д. 64; ГАОО. Ф. 592. Оп. 1. Д. 858; Ф. 970. Оп. 1. Д. 3.

Ист.: Описание Сергиевского муж. мон-ря в г. Ливнах, упраздненного в 1764 г. // Орловские Ев. 1871. № 17. Отд. неофиц. С. 1198–1204; Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2014. № 8. С. 8; 2015. № 8. С. 10; Наречение и хиротония архим. Нектария (Селезнёва) во еп. Ливенского и Малоархангельского // Там же. 2015. № 4. С. 20–22.

Лит.: Богданов А. В., прот. Сергиевский Ливенский муж. мон-рь // Орловские Ев. 1872. № 8. Отд. неофиц. С. 560–579; Толстой М. В. Бывш. Сергиевский мон-рь и пещера старцев в г. Ливнах: (Письмо к М. М. Евреиннову) // ДЧ. 1874. Ч. 1. Кн. 1. С. 115–123; Гордецкий М. И. Ливенские святители: К истории рус. религ. жизни // ИВ. 1885. Т. 21. С. 128–136; Ефремов Л. В., прот. Случаи, недавно побудившие в г. Ливнах творить память о старцах упраздненного лет сто назад Сергиева мон-ря. Ливны, 1892, 1915²; Пясецкий Г. М. Историч. очерки г. Ливен и его уезда в полит., стат. и церк. отношении. Орёл, 1999; Матвеев В. П. Орловская губерния: Летопись Орловского края на старинных открытках: Альбом. Орёл, 2007.

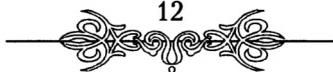
Д. И. Степаненков

ЛИВЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Курской епархии, существовало в 1934–1935 гг. В 1923–1927 гг. в Ливнах находилась кафедра обновленческих (см. *Обновленчество*) архиереев, викариев раскольнической Орловской епархии. В 1923–1926 гг. здесь служил Тимофей Успенский, не получивший поддержку верующих; в 1923 г. на его дом неоднократно совершали нападения. В 1926–1927 гг. Ливенскую обновленческую кафедру занимал «епископ» Сергей Фаворский.

7 дек. 1923 г. духовенство и миряне «тихоновской» ориентации провели в Ливнах съезд, на котором приняли решение создать уездное церковное управление, также ставился вопрос о создании правосл. Ливенской епископии. Тогда кафедра не была учреждена.

По-видимому, причиной создания Л. в. стало принятое 7 сент. 1934 г. постановление зам. патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* и Синода о выделении из Курской епархии создаваемых на основе викариатств 4 епископий: Орловской, Белгородской, Рыльской и Старооскольской, территории к-рых были частью образованной 13 июня 1934 г. Курской обл. С инициативой «разукрупнения» Курской епархии выступил Курский архиеп. сщмч. *Онуфрий (Тагалюк)* в рапорте от 27 июня 1934 г. (ЖМП. 1935. № 23/24). Названные кафедры в соответствии с «Положением об областных Препосвященных» от 12 марта 1934 г. находились под общим руководством архиеп. Онуфрия, получившего статус «областного архиерея». Для помощи ему в управлении новообразованными структурами, а также, вероятно, в целях борьбы с обновленчеством, сохранявшим влияние в ряде районов области, и было учреждено Л. в.

22 нояб. 1934 г. епископом Ливенским был назначен *Сергий (Куминский)*. Он не вступил в управление викариатством: по-видимому, власти не дали разрешение на проживание архиерея в Курске. 9 февр. 1935 г. еп. Сергий был назначен управляющим полусамостоятельной Рыльской кафедрой, к маю 1935 г. он был выслан из Курской обл. Л. в. прекратило существование. Указом Московской Патриархии от 27 февр. 1936 г. были упразднены также Белгородская епархия в составе 18 райо-



нов и полусамостоятельная Рыльская епископия в составе 12 районов, они перешли под управление Курского еп. *Артемона (Евстратова)* (ГА Курской обл. Ф. Р-3322. Оп. 4. Д. 3. Л. 80).

Ист.: Политбюро и Церковь. 1998. Кн. 2. С. 369–370; «Совершенно секретно»: Лубянка Сталину о положении в стране. М., 2001. Т. 1. Ч. 1. С. 492.

Лит.: «Обновленческий» раскол. 2002.

В. Г. Пидгайко

ЛИВЕРИАН, мч. (пам. греч. 1 июня) — см. ст. *Иустин Философ*.

ЛИВИ Кеннет Джей [англ. Kenneth Jay Levy] (26.02.1927, Нью-Йорк — 15.08.2013, Скилмен, шт. Нью-Джерси, США), амер. музыковед. Во время второй мировой войны служил в резерве Военно-морского флота США. В 1947 г. окончил Куинс-колледж Городского ун-та Нью-Йорка, где изучал историю и теорию музыки под рук. К. Закса и К. Ратхауза. Затем учился в Принстонском ун-те у О. Странка, Э. Херцманна и А. Менделя, где в 1949 г. защитил магист. диссертацию, а в 1955 г. (после года учебы в Сорбонне в качестве стипендиата фонда Фулбрайта) — докт. диссертацию по песням франц. композитора 2-й пол. XVI в. Клода Ле Жёна. В том же году в качестве стипендиата фонда Гуггенхайма изучал рукописи с французскими песнями эпохи Ренессанса в Национальной б-ке Франции, а затем, решив сменить тему исследований, — визант. певч. рукописи в Ватиканской б-ке.

В 1952–1954 гг. Л. преподавал в Принстонском университете, в 1954–1966 гг. — в ун-те Брандайс (шт. Массачусетс). В 1966–1995 гг. профессор Принстонского ун-та (с 1988 заслуженный профессор фонда Шайде), в 1967–1970 и 1988 гг. руководитель его музыкального отделения. Преподавательская деятельность Л., включавшая разнообразные курсы лекций и семинаров — от общего «Введения в музыку» (изд.: Music. 1983) до специального — «Нотация и проблемы раннехристианской музыки», была отмечена премией Г. Т. Бермана за выдающиеся достижения в области гуманитарных наук (1983) и президентской премией (1995). Лауреат премии им. Д. Тейлора, присуждаемой Американским об-вом композиторов, авторов и издателей музыки (1989). Член Аме-

риканского философского общества (1988), член Американской академии средневековья (1994), иностранный научный сотрудник Эмманьюэл-колледжа в Кембридже (1995). Входил в правление Американского музыковедческого об-ва и в редколлегию его журнала, был членом исполнительного комитета «Нового словаря музыки и музыкантов Гроува».

В сферу научных интересов Л. входили ранняя церковная монодия, как западная (староримское, амвросианское, беневентанское, равеннское, галликанское, испано-мосарабское, григорианское пение), так и восточная (визант. и древнерус. пение), западноевроп. полифония XIII в. и франц. многоголосная песня XVI в. Путем сравнительных исследований Л. смог выявить визант. прототипы ряда зап. песнопений, а также общие черты в развитии вост. и зап. церковной музыки. Анализируя мелос песнопений анафоры, он выявил архаичную ладовую модель, общую для визант. и западноевроп. монодии (тетрахорд G — c), которая стала с некоторыми дополнениями важнейшей основой мелоса и за пределами анафоры, а также была воспринята сформировавшейся позднее муз. системой *осмогласия*. Л. предложил способ расшифровки древнерусской *кондакарной нотации* с использованием «контрапунктной транскрипции» — сопоставления с записями аналогичных песнопений в *византийской нотации* (запись большими знаками т. н. шартрской разновидности ранневизант. нотации и их расшифровка с помощью средневизант. знаков в «Большом исоне» прп. *Иоанна Кукузеля*).

В 2014 г. Американское музыковедческое общество учредило фонд К. Ливи, финансирующий издание исследований в области средневековой музыки.

Соч.: The Byzantine Sanctus and its Modal Tradition in East and West // *Annales musicologiques: Moyen-Âge et Renaissance*. P., 1958/1963. Vol. 6. P. 7–67; The Italian Neophytes' Chants // *Ibid.* 1970. Vol. 23. N 2. P. 181–227; The Trisagion in Byzantium and the West // *International Musicological Society: Rep. of the 11th Congr., Copenhagen, 1972*. Cph., 1973. Vol. 2. P. 761–765; A Dominican Organum Duplum // *JAMS*. 1974. Vol. 27. N 2. P. 183–211; Italian Duecento Polyphony: Observations on an Umbrian Fragment // *Rivista italiana di musicologia*. R., 1975. Vol. 10: Studi in onore di N. Pirrotta. P. 10–19; Byzantine Music since the Oxford Congress // *CIEB*, 14. 1976. Vol. 3. P. 481–487; A Gregorian Proces-

sional Antiphon // *Schweizer Jb. f. Musikwissenschaft*. N. S. 1982. Bd. 2. S. 91–102; Music: A Listener's Introduction. N. Y., 1983; Is Tonality a Natural Law? // *PAPS*. 1988. Vol. 132. N 3. P. 299–303; Latin Chant Outside the Roman Tradition // *New Oxford History of Music*. Oxf., 1990². Vol. 2. P. 69–110; The Slavic Reception of the Byzantine Chant // *Christianity and the Arts in Russia*. Camb., 1991. P. 46–51; Gregorian Chant and the Carolingians. Princeton (N. J.), 1998; Music // *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World* / Ed. G. W. Bowersock e. a. Camb (Mass.); L., 1999. P. 598–599; A New Look at Old Roman Chant // *Early Music History*. Camb., 2000. Vol. 19. P. 81–104; 2001. Vol. 20. P. 173–197; Oliver Strunk and Byzantine Musicology in America // *ByzF*. 2002. Bd. 27. S. 224–228; Gregorian Chant and the Romans // *JAMS*. 2003. Vol. 56. P. 5–41; On Byzantine and Old-Roman Drones // *Medieval Sacred Chant: From Japan to Portugal*. Lisboa, 2008. P. 117–124. См. также библиогр. к статьям *Аккламация, Асматикон, Испано-мосарабское пение, Италия* (разд. «Церковная музыка»), *Каллофоническое пение, Каролингское возрождение, Кондакарная нотация, Кондакарное пение*.

Лит.: Clark A. V. Report from Princeton: Symposium in Honor of K. Levy, 21–23 February 1992 // *Current Musicology*. Columbia, 1993. Vol. 54. P. 84–87; Publications of K. Levy // *The Study of Medieval Chant: Paths and Bridges, East and West: In Honor of K. Levy*. Woodbridge (Suffolk), 2001. P. 343–346.

ЛИВИЯ († VI в.), мц. (пам. греч. 25 июня) — см. ст. *Леонида и Ливия*, преподобномученицы.

ЛИВИЯ [Государство Ливия; араб. دولة ليبيا], гос-во в Сев. Африке. Площадь — 1759,54 тыс. кв. км. На севере омывается водами Средиземного м.; на востоке граничит с *Египтом*, на юго-востоке — с *Суданом*, на юге — с *Чадом* и *Нигером*, на западе — с *Алжиром*, на северо-западе — с *Тунисом*. Столица — Триполи (1019 тыс. чел., по данным на 2012). Крупнейшие города (по данным на 2012): Бенгази (633 тыс. чел.), Мисурата (286 тыс. чел.), Тобрук (138 тыс. чел.), Себха (99 тыс. чел.), Бени-Валид (91 тыс. чел.). Офиц. язык — арабский; с 2012–2013 гг. в адм. практику допущены берберские языки. Включает 3 исторические области — Триполитанию (северо-запад), Киренаику (восток) и Феццан (юго-запад). Административно-территориальное деление (с 2007) — 22 района (шабии). Сохраняется членство Л. в ООН (1955), ЛАГ (1953), МВФ (1958), МБРР (1958), ОПЕК (1962), АС (1963, до 2002 ОАЕ), Организации Исламская конференция (1969). **География.** Большая часть территории — в геологическом отношении



часть сев. склона Африканской тектонической платформы — представляет собой плато (высотой в среднем до 600 м), разделенное обширными понижениями на отдельные участки субтропических полупустынь (на севере) и тропических пустынь (на юге). Береговая линия (1770 км) расчленена слабо: единственный крупный залив — Сидра (Б. Сирт), к западу от которого берега низкие, песчаные, окаймлены лагунами, к востоку — обрывистые, гористые. Вдоль побережья растянулась низменная равнина (высота до 200 м), постепенно расширяющаяся к востоку. На северо-востоке простирается плато Эль-Джебель-эль-Ахдар (до 705 м), на северо-западе — Хамада-эль-Хамра, которое у прибрежной низменности Джефара обрывается уступом Джебель-Нефуса (до 967 м), к югу уступом Тингерт (до 661 м) возвышается над котловинами Идехан-Аубари и Идехан-Мурзук с песчаными грядами длиной от десятков до сотен километров при относительной высоте 150–200 м. На востоке эти пустынные котловины ограничены вулканическими горами Эс-Сауда (до 840 м) и Эль-Харудж-эль-Асвад (до 1200 м), которые отделяют Феццан от Ливийской пустыни. К югу от них расположены плато Бин-Гунайма (до 740 м) и горы Туммо (до 1043 м). В юж. районах на территорию Л. заходят отроги вулканиче-

ского нагорья Тибести высотой до 2267 м (гора Бетте — высшая точка страны).

На севере Л. климат средиземноморского типа (побережье, плато Эль-Джебель-эль-Ахдар и Джебель-Нефуса). Средняя температура янв. — 11–12°C, июля — 27–29°C; максимальная температура — 57,8°C (зарегистрирована в 1922 в Эль-Азизии). В горах зимой температура опускается до –3°C, выпадает снег. В осенне-зимние месяцы на побережье в районе Триполи количество осадков составляет до 300 мм в год, на склонах Эль-Джебель-эль-Ахдар — до 600 мм. Летом осадки почти отсутствуют.

На остальной территории страны господствует пустынный климат, с резкими сезонными и суточными колебаниями температур и большой сухостью воздуха. Средняя зимняя температура в пустыне 12–18°C, ночью воздух нередко охлаждается до 0°C, на нагорье Тибести — до –15°C. Средняя летняя температура — 32–35°C, максимальная — выше 50°C (в центральной части Ливийской пустыни). Суточная амплитуда меняется от 20°C летом до 40°C зимой. Количество осадков — до 100 мм, в Ливийской пустыне — до 25 мм в год. 93% территории Л. получает менее 100 мм осадков в год. Характерны жаркие, иссушающие ветры (гибли) с пыльными бурями (хамсин).

Постоянно текущих рек нет, но имеются значительные запасы подземных вод, которые в местах выхода к поверхности образуют оазисы с плодородными почвами. Много сухих долин (вади), особенно вблизи побережья Сидры, в Киренаике и Феццане. На сероземах и серо-коричневых почвах побережья преобладает субтропическая полупустынная растительность (акация, сикомора, тамариск, в более увлажненных местах — маквис, кедр).

Население Л., по оценочным данным на 2015 г., составляет 6,412 млн чел. Большинство — арабы (86,1% в 2009), в т. ч. 71% — ливийцы, среди которых, особенно на востоке

и юге, есть родоплеменные группы кочевников, чьи предки кочевали по пустыне. Они делятся на 2 основные группы — марабуты (16 племен по происхождению от первых араб. переселенцев VII–VIII вв., смешавшихся с берберами) и садийя (потомки переселенцев XI–XII вв., подразделяющиеся на 5 племен харби и 4 племена джабарийя). В числе выходцев из других арабских стран египтяне составляют 8%, суданцы — 3,6, тунисцы — 3, палестинцы — 0,5%. На северо-западе страны, а также в некоторых районах Ливийской пустыни живут берберские народы (9,3%). Сев. берберы — зената (нефуса (нанкари, халфа и нафати) и зуара) — сконцентрированы на юго-западе Триполитании (Джебель-Нефуса и окрестности г. Зуваара). Восточные берберы заселяют пустынные оазисы Гадамес и Сокина (в каждом существует собственный язык) и оазисную зону Джалу. Юж. берберы — туареги — проживают в Феццане (с центром в Гате), на крайнем юге Л. и (исторически) в окрестностях Себхи. К автохтонам относятся также многочисленные тубу (0,6%) и хауса на юго-востоке страны (Эль-Катрун и оазис Эль-Куфра, вместе с берберами-джофра). Потомки турок (т. н. кулугли), появившиеся здесь при османском владычестве, арабизировались, но сохранили самоидентичность и места компактного расселения. Имеются небольшие общины греков, мальтийцев, итальянцев, цыган, пенджабцев (из Индии и Пакистана), хорватов, сербов и др. Ливийские евреи — одно из старейших в мире иудейских сообществ — в подавляющем большинстве проживают в эмиграции (Израиль, Великобритания, Италия).

Население Л. с 60-х гг. XX в. по 2000-е гг. выросло в 3,5 раза (по официальной переписи: в 1964 — ок. 1,6 млн чел., в 1973 — 2,3, в 1984 — 3,6, в 1995 — 4,4, в 2006 — ок. 5,7 млн чел.), гл. обр. благодаря высокой рождаемости и низкой смертности. Согласно оценочным данным на 2015 г., среднегодовой прирост составил 2,23%, рождаемость — 18,03 чел. на 1 тыс. жителей, смертность — 3,58 чел. на 1 тыс. жителей; показатель фертильности — 2,05 ребенка на 1 женщину; младенческая смертность — 11,48 на 1 тыс. живорожденных. В возрастной струк-

туре: 26,52% — дети до 14 лет, 69,36% — лица от 15 до 64 лет, 4,12% — лица 65 лет и старше. Средний возраст — 27,5 года; средняя продолжительность жизни — 76,26 года (мужчины — 74,54, женщины — 78,06). Городское население составляет 78,6%.

Государственное устройство. После свержения режима Муаммара аль-Каддафи в 2011 г. верховная власть в авг. 2012 г. перешла к избранному в июле Всеобщему национальному конгрессу (ВНК; 200 мест). В дек. 2013 г. ВНК подтвердил статус шариата как основы гос. законодательства. В февр. 2014 г. по предварительным спискам из 650 кандидатов прошли выборы в Конституционную ассамблею Ливии (по 20 членов от каждого из 3 регионов страны), которая должна была к июлю 2014 г. представить проект основного закона на референдум. Однако в марте ВНК проголосовал за самороспуск и созыв Палаты (меджлиса) представителей. После прошедших в июне 2014 г. выборов в Палату представителей (ее председателем с авг. 2014 является Агила Салах Иса аль-Убейди) ВНК был вновь созван меньшинством своих членов во главе с Нури Абу Сахмейном (с авг. 2014), но влияние этой орг-ции, получившей название Новый ВНК, не распространяется за пределы Триполи и его окрестностей. Международное право признало легитимность Палаты представителей (200 мест, из которых 40 замещаются по системе относительного большинства, 80 — по системе единого непереходного голоса от 29 мандатных округов, 80 — по принципу пропорционального представительства; 32 закреплены за женщинами), базирующейся с авг. 2014 г. в Тобруке, несмотря на то что в нояб. 2014 г. Конституционный суд в Триполи провозгласил ее неконституционной. Это решение ООН расценила как вынесенное под угрозой насилия со стороны Нового ВНК, но прилагает все усилия к нормализации диалога между Триполи (средоточием религ. партий и группировок ислам. радикалов) и Тобруком (оплотом светских сил, лояльных к вмешательству стран Запада).

В июле 2015 г. благодаря действиям главы Миссии ООН по поддержке в Ливии (МООНПЛ) Б. Леона, координировавшего переговорный

процесс между основными конфликтующими сторонами — триполйским Новым ВНК и тобрукской Палатой представителей, удалось выработать промежуточное соглашение, которое в сент. подписали в Схирате (Марокко) эмиссары Палаты представителей, важнейших региональных муниципалитетов, политических партий и организаций гражданского общества, кроме Нового ВНК, проигнорировавшего финальный этап процесса, хотя предложения, внесенные его членами, вошли в окончательный текст документа. Он предусматривал формирование правительства национального единства как главного органа исполнительной власти и сохранение за Палатой представителей функций высшей законодательной инстанции. В окт. с санкции ООН правительство было сформировано под председательством Фаиза Сараджа, его заместителями стали Ахмад Майтиг, Фатхи аль-Маджбри и Муса аль-Куни; согласован также список кандидатов на включение в кабинет министров. В дек. 2015 г. в Риме под патронатом ООН (с нояб. МООНПЛ возглавил М. Коблер) состоялась Международная конференция по Л., на которой представители Триполи и Тобрука договорились о подписании мирного соглашения, что вскоре и произошло в Схирате.

Тем не менее в наст. время Л. де-факто представляет собой конгломерат неск. региональных квазигосударств с разным уровнем жизни, безопасности и развития инфраструктуры. Самопровозглашенные Совет Киренаики с «Армией Барки» и Гвардия защиты нефтяных объектов опираются соответственно на Бенгази и Адждабию. Самостоятельные ополчения (т. н. бригады) контролируют Западные горы (с центром в Зинтане, где разместилось новое Мин-во обороны Л.) и Мисурату (крупнейший морской порт, управляемый коалицией во главе с собственной городской верхушкой, которой подчиняется фактически теневая армия страны — «Ливийский щит»). В сент. 2013 г. о своей автономии объявил Феццан. Отдельную роль играют религиозные экстремисты, к-рые объединяются вокруг «Воюющей исламской группы». Ливийская армия прекратила существование с падением режима Каддафи; новые Вооруженные Си-

лы в сер. 10-х гг. XXI в. только начали формироваться.

Религия. Мусульмане составляют 97% населения, христиане — ок. 3% (более 150 тыс. чел.); численность представителей немонаотеистических религий незначительна; 0,3% жителей не относят себя к приверженцам к.-л. религии.

В 2009 г. с санкции лидера Ливийской революции Каддафи христиане Л. впервые за 40 лет открыто отмечали праздник Пасхи в г. Эль-Байда; в праздновании приняли участие более 100 иностранных священнослужителей во главе с апостольским нунцием Т. Капуто и еп. Дж. И. Мартинелли. Неск. неденоминационных церквей в Триполи, Эль-Байде, Тобруке и Мисурате содержатся иммигрантскими общинами в частном порядке.

Православие. Совокупная численность приверженцев, по оценочным данным, ок. 60 тыс. чел. *Александрийская Православная Церковь*



Восточная часть
собора вмч. Георгия Победоносца
в Триполи. 1647 г.

(Александрийский Патриархат) представлена *Триполйской митрополией* (2 церкви; см. Ἡμερολόγιον Ἐκκλησίας Ἀλεξανδρείας, 2011. Ἀλεξάνδρεια, 2011. Σ. 138–140). Епархия, основанная в 1866 г. и в 1959 г. присоединенная к Карфагенской митрополии, в окт. 2004 г. решением Синода восстановлена в пределах гос. границ Л. (с включением егип. мухафазы Матрух) во главе с Феофилактом (в миру Константинос Дзумеркас) в сане митрополита Триполйского, ипертима и экзарха Л. Кафедральный собор во имя вмч.

Георгия Победоносца «тон Скла-вон» (Триполи) — старейший правосл. храм в Сев. Африке (с 2011 неоднократно подвергался нападениям и разграблению). В 2009 г. по решению синода титулярная Киринская епископия получила статус действующей митрополии.

Сербская Православная Церковь (Белградский Патриархат), *Македонская Православная Церковь*, *Украинская православная церковь Киевского патриархата* (церковь в Триполи), *Русская Православная Церковь* (Московский Патриархат) и *Болгарская Православная Церковь* (Софийский Патриархат) представлены общинами рабочих-мигрантов.

Нехалкидонские Церкви. *Коптская Церковь* имеет 40 общин (2 священника, 90 тыс. адептов, или 1,5% населения, в большинстве своем — сезонные рабочие-египтяне) в составе Александрийского Патриархата; располагает 2 реквизируемыми церквями (свт. Антония в Бенгази — здание бывш. правосл. церкви, свт. Марка в Триполи — здание бывш. католич. церкви) и ц. св. Марии и свт. Георгия в Мисурате. Численность приверженцев Коптской Церкви в кон. XX — нач. XXI в. выросла почти на $\frac{1}{3}$ в связи с иммиграцией егип. коптов и нек-рым количеством новообращенных из числа ливийцев (хотя проповедь христианства в Л. запрещена по закону, а исламистскими группировками карается смертью). *Армянская Апостольская Церковь* представлена рабочими-мигрантами.

Римско-католическая Церковь представлена 3 апостолическими викариатами и апостолической префектурой, которые входят в Региональную епископскую конференцию Сев. Африки и подчиняются провинции свт. Павла Апостола (Мальта) ордена францисканцев (викарии являются членами ордена). Викариаты: Триполийский (ок. 50 тыс. прихожан на 2014, окормляет итальянскую общину, с 1985 глава — еп. Дж. И. Мартинелли, центр — ц. св. Франциска), Бенгазийский (ок. 6 тыс. прихожан на 2014, окормляет мальтийскую общину, глава — еп. С. К. Магро, центр — ц. Непорочной Девы Марии (Maria Immacolata)) и Дернский (число прихожан неизв., с 1948 вакантен, подчинен Триполи). Апостолическая префектура — Мисуратская (число прихожан неизв.,

с 1969 вакантна, подчинена Триполи).

Количество адептов оценивается от 60 до 300 тыс. чел., или от 0,7 до 3% населения. Разброс данных объясняется неустойчивостью состава сообщества за счет африканцев-иммигрантов, промышленных рабочих и специалистов из стран Европы, филиппинского обслуживающего персонала, прибывшего в страну в 80–90-х гг. XX в. Статистика Ватикана (An. Pont.) за 2010–2013 гг. зафиксировала резкое сокращение численности католиков в Л., связанное с началом гражданской войны после падения режима Каддафи. Л. начали покидать также монахи и монахини ряда орденов, которые работали преимущественно в больницах, приютах, госпиталях, обслуживая инвалидов и престарелых в городах большинства горных и прибрежных районов. С 1965 г. в Л. действовала апостолическая делегатура, в которую входил также Алжир. В мае 1997 г., после установления дипломатических отношений между Л. и Ватиканом, папа *Иоанн Павел II* учредил нунциатуру в Л. (резиденция на Мальте).

Протестантские церкви, деноминации и секты представлены менее чем 1% населения Л., подавляющее большинство адептов — эмигранты из стран Африки южнее Сахары. Деятельность протестант. течений не преследуется по закону, за исключением случаев прозелитизма (шариат строго карает за вероотступничество) и контролируемого распространения конфессиональной литературы. *Англиканская Церковь*, приверженцами которой являются гл. обр. выходцы из Индии и Африки южнее Сахары (неквалифицированная рабочая сила в Триполи и др.), представлена в Л. конгрегацией Христа Царя в старом городе (медине) Триполи и 2 священниками (в Триполи и в Себхе), подчиненными епископу Тунисскому (диоцез Египта и Сев. Африки в составе Епископальной Церкви Иерусалима и Ближ. Востока). Межконфессиональная Церковь в Триполи (Union Church of Tripoli) имеет неск. культовых зданий в Триполи и Бенгази (в др. ливийских городах они, по имеющимся данным, закрыты). *Пятидесятники*, не будучи официально признаны правительственными органами, не сталкиваются с существенными ограничениями

и представлены прежде всего общинами «Индийской молитвы» (Триполи) и «Всемирной веры» (Мисурата).

Ислам является гос. религией. Суннизм маликитского мазхаба исповедует более 90% населения, ханафитского — ок. 2–3% (гл. обр. в крупных городах Триполитании, среди туков и кулугли, реже — среди собственно арабов). В 10-х гг. XXI в. на востоке страны, вокруг г. Дерна, сформировался очаг салафитского ислама (ханбалитский мазхаб). Большим влиянием исторически пользуются суфийские братства (тарикаты), прежде всего сенусийя (в Киренаике с центрами в Адждабие и Буджиле, в Фецане — в Марзуке, Гате, Гадамесе, в оазисах — Куфра, Джалу, Джагбуб, а также в Триполитании), саламия-арусийя (ответвление кадирийи, центр — Злитен), мааданийя (ответвление даркава, центр — Мисурата) и местная ветвь марокканской исавийи (в Триполи). Берберы (кроме туарегов, среди к-рых конфессионализация выражена слабо) — преимущественно *хариджиты* (ибадитский мазхаб), составляющие, по разным оценкам, от 5 до 10% мусульман Л., — в большинстве сохранили пережитки домонотеистических верований. Среди выходцев из Юж. Азии (в частности, пакистанцев) распространены шиизм, а также учение Ахмадия, к-рые не пользуются офици. признанием и подвергаются преследованиям.

Иудаизм. Синагога в Триполи, восстановленная в 1999 г., в нач. 10-х гг. XXI в. снесена исламистами. В февр. 2002 г. скончалась последняя представительница общины ливийских евреев, проживавшая в стране.

Буддизм в Л., по данным на 2007 г., исповедует более 27 тыс. чел., или 0,3% населения (больше, чем в любой др. стране Сев. Африки). В подавляющем большинстве — выходцы из Азии: 13 тыс. чел. из Шри-Ланки, преимущественно сингалы — приверженцы *тхеравады*-хинаяны; 12 тыс. чел. из Китая и 2 тыс. из Кореи — приверженцы *махаяны*. Культовых сооружений на территории Л. нет.

Индуизм исповедует 0,1% населения.

Религиозное законодательство. Согласно ст. 1 временной Конституционной декларации от 2011 г.

(КД), ислам является гос. религией, шариат — основной источник законодательства. Офиц. позиция Переходного национального совета, выраженная в КД, заключается в упорочении коранических ценностей, воплощенных в шариате, и в поощрении мусульм. образа жизни («исламский дух и любовь к родине» — преамбула КД). В то же время гос-во должно гарантировать немусульманам свободу реализации религ. прав и уважать их личность и систему ценностей (ст. 1 КД), а граждане должны иметь равные возможности, права и обязанности независимо от их религии, расы, языка, достатка, происхождения, политических взглядов и социального статуса (ст. 6 КД).

Л. в Священном Писании. В ВЗ хороним Ливия и этноним «ливийцы»/«ливийцы» встречаются в формах *lahābîm* (преимущественно в Пятикнижии; в синодальном переводе — Легавим) и *lûbîm* (преимущественно в книгах Пророков, в синодальном переводе — Лувим). Согласно «родословию народов» в кн. Бытие, Легавим был сыном Мицраима (прародителя египтян) и внуком Хама (Быт 10. 13, ср.: ст. 6; 1 Пар 1. 11). *Иосиф Флавий* отождествляет Легавим и Лувим: Л. населили потомки Фута, но названа она по имени Ливия, сына Местраима; впоследствии Л. занял потомок Авраама Офрен, сын Мадяна, от к-рого якобы получила свое имя Африка (*Ios. Flav. Antiq. I 6. 2*).

В книгах Царств и Паралипомон сообщается, что на 5-м году царствования в Израиле *Ровоама* (927 г. до Р. Х. или ок. 925 г. до Р. Х.) «Су-саким, царь Египетский» (отождествляется исследователями с 1-м фараоном ливийского происхождения Шешонком I) с войском из «ливиян, сукхитов, ефиоплян» (2 Пар 12. 3) «вышел против Иерусалима и взял сокровища дома Господня и сокровища дома царского» (3 Цар 14. 25–26), в т. ч. «золотые щиты Соломона». Однако в рассказе о походе Шешонка I, запечатленном на стенах храмового комплекса Амона в Карнаке (Фивы), Иерусалим не числится среди более 150 завоеванных им городов. В 2 Пар 14. 9; 16. 8 упоминается военное противостояние иудейского царя *Асы* (ок. 911–870 гг. до Р. Х.) с неким Зараем Ефиоплянином, нек-рые ученые ассоциируют его с сыном Шешонка I Осорконом I (ок. 924 — ок. 889 г. до Р. Х.).

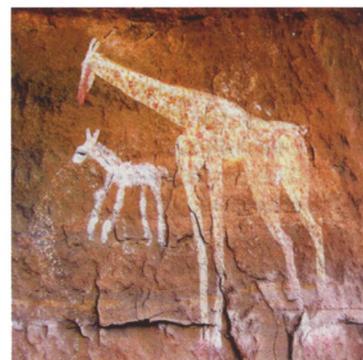
В состав его войска наряду с «ефиоплянами» входили и «ливияне». В Книге прор. Наума сообщается, что при осаде Но-Аммона (Фивы) ассирийцами (663 г. до Р. Х.) на помощь городу пришли копты и «ливийцы» (Наум 3. 8–9). Согласно пророчеству Даниила (Дан 11. 43), *Антиох IV Епифан* (175–164 гг. до Р. Х.) «завладеет сокровищами золота и серебра и разными драгоценностями Египта; ливийцы и ефиопляне последуют за ним» (подходящие под это описание исторические события неизв.).

В НЗ «ливияне» упоминаются среди свидетелей сошествия Св. Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян 2. 10).

История. Территория, на к-рой сформировалась ливийская государственность, тысячелетиями не представляла единства ни в культурно-лингвистическом, ни в социально-экономическом смысле. Три основные области, составлявшие ее, были исторически теснее связаны с соседними Североафриканским и Западноафриканским регионами, нежели между собой. Триполитания блокировалась с Магрибом, Киренаика — с Египтом, а Феццан — с Зап. Суданом, и если первые 2 области органично интегрировались в античное и раннесредневеков. Средиземноморье, то последняя сблизилась с др. системами оазисов Сахары и Сахеля (вплоть до среднего течения Нигера). Это выразилось и в особенностях религиозно-политической ситуации для каждой из них еще в доислам. период. После римского (I в. до Р. Х.) и в еще большей мере после арабского (VII в. по Р. Х.) завоевания они были интегрированы в мировые империи, что способствовало утверждению здесь монотеистических религий (соответственно христианства и ислама), но распад Рах готана и халифата привел в обоих случаях к более или менее долговременному подчинению Триполитании, Киренаики и Феццана разным региональным державам, центры которых находились за их пределами. На протяжении веков (с VIII в.) единственным фактором, символически сплачивавшим это пространство, было доминирование на этой территории араб. языка и суннизма, что не исключало сохранения островков берберо-ливийских диалектов и «гетеродоксального» ислама

(хариджиты), а также христианства (католического и коптского) и иудаизма. Османская экспансия (XVI в.) и деятельность суфийского братства сенусийя (XIX в.) подготовили консолидацию ливийских земель в границах, близких к современным, к-рая завершилась уже в условиях итал. колониальной гегемонии и увенчалась независимостью в XX в.

Древность и античность (до VII в.). Территория совр. Л. была заселена в каменном веке: палеолитические орудия труда сохранились в районах Хомса и Гарьяна (Триполитания), Бенгази (Кирена-



Фрагменты наскальной живописи в горном массиве Тадрат-Ахакус.

II тыс. до Р. Х.

ика) и Джермы (Феццан); неолитические наскальные изображения охоты на слонов и зубров встречаются в горах Джебель-эль-Увейнат, Джебель-Бен-Гнема и др. Археологически здесь фиксируется сначала охотничье, затем скотоводческое хозяйство, а со 2-й пол. II тыс. до Р. Х. — постепенный переход к земледелию. В это же время происходила 1-я социальная дифференциация среди автохтонов, носителей языков берберо-ливийской группы афразийской семьи. Начиная с бронзового века территория не раз становилась объектом экспансии со стороны различных политических образований Сев. Африки, к-рые стремились, захватив плодородные участки по берегам Б. и М. Сирта (ныне заливы Сидра и Габесский), контролировать судоходство в Юж. Средиземноморье.

Старейшие письменные сведения о народностях Ливийской пустыни встречаются в эпиграфике древнеегип. Старого царства (XXVIII — нач. XXII в. до Р. Х.; см. *Египет Древний*): упоминания о живущих на западе «лебу» наряду с родственными им племенами «техенну» и «темеху»



(этнонимы, употреблявшиеся также для совокупного обозначения жителей края), «каикаша», «шаитеп», «машаваша», «исавада», «ааса» и «вакана»; последние 4 этнонима напоминают известных *Геродоту* максиев, асбистов, авсеев и маков (*Herod. Hist. IV 170, 175, 180, 191*). Настенные росписи, иллюстрирующие «длинные надписи» древнеегип. храма Мединет-Абу, посвященные триумфам фараонов, изображают во множестве пленных «лебу»: они голубоглазые и белокожие, с татуировками по всему телу; на виски спускаются косы со страусовыми перьями, одеты в своеобразные подпоясанные цветные плащи. Столкновения с «лебу», безуспешно пытавшимися захватить долину Нила, продолжались в эпоху Среднего царства, но особенно ожесточились в правление 19-й и 20-й династий (XIII–XI вв. до Р. Х.) Нового царства: при Мернептахе (1224–1214 гг. до Р. Х.) «лебу», соединившись с «народами моря», произвели опустошительное нашествие под предводительством «царя» Марануи, а при Рамсесе III (1190–1159 гг. до Р. Х.) сюда неоднократно совершали набеги «цари лебу» Чаутмар и Капур.

С конца Нового царства «лебу» часто селились на окраинах Др. Египта, в т. ч. по приглашению егип. владык, служили в войсках и различных ведомствах. Дельта р. Нил покрывалась их военными поселениями, которые со временем превращались в ставки полунезависимых князьков, достигавших высоких постов на царской службе. В сер. X в. до Р. Х. поселенцы возвели на престол фараонов своего вождя Шешонка (Шишак в *Танахе*; Сукаким в *Септуагинте*; ок. 945 — ок. 924 гг. до Р. Х.), который стал родоначальником 22-й династии (ок. 945–722), называемой также ливийской или династией Бубастидов — по названию г. Бубастис, к-рый наряду с Танисом служил резиденцией новой династии. Стремясь вернуть Египту статус гегемона, Шешонк I активно вмешивался в переднеазиат. политику: ок. 927 г. (по др. данным — ок. 925) он предпринял победоносный поход в Палестину, разграбив один город или собрав дань с других, в т. ч. с Иерусалима (3 Цар 14. 25–26; 2 Пар 12. 3). Однако позднее освоение провинций привело к упадку основанного Шешонком правящего дома. Некоторые последующие

династии фараонов до сер. VII в. до Р. Х. предположительно также были ливийского происхождения. Вероятно, из среды «лебу» происходила и 26-я (Саисская) династия (664–525), восстановившая единство Позднего Египта.

С IX в. до Р. Х. началось освоение финикийцами берегов обоих Сиртов: археологические находки свидетельствуют о контактах этой зоны с Сиро-Палестинским регионом в VIII–VII вв. до Р. Х., когда, по всей видимости, здесь и выросли финик. колонии Лептис, Сабрата и Эйя, которые с кон. VI в. до Р. Х. получили



сложилось самое раннее из известных политических объединений берберо-ливийцев — Гарамантида. Его верхушка могла происходить из среды «народов моря», вторгавшихся в Сев. Африку со стороны Средиземноморья в XV–XII вв. до Р. Х. Но ассоциируемые с Гарамантидой надписи, сопровождающие многочисленные наскальные росписи со сценами пастушеского и охотничьего быта, выполнены письмом, генетически связанным с финикийским и предковым по отношению к древнеливийскому, а через него — к туарегскому алфавиту тифинаг. Старейшее письменное упоминание о гарамантах принадлежит Геродоту, к-рый оставил описание

Святыни Деметры и Коры в Кирене.

Период эллинизма

их развитого ирригационного земледелия, основанного на использовании вод Нила и Меридова оз. через обширную

самоуправление, в связи с чем сицилийские греки дали этой области название Триполь (Tripolis, Троеградье). С 640 г. до Р. Х. колонисты из *Древней Греции* устремились на Восток, в 630/1 г. до Р. Х. они основали *Кирену* (возможно, от ливийского *кюрэ — родник) и овладели прилегающей к ней округой, позднее получившей название Киренаика.

Ряд берберо-ливийских племен, отошедших к югу, сохранили независимость. Египетский этноним «лебу» греч. классики восприняли как Λίβυοι (в отличие от Λίβυες из еврейско-эллинистической лит-ры, откуда произошло рус. слово «ливийцы») и в 1-й пол. I тыс. до Р. Х. распространили его на всех автохтонных обитателей Сев.-Зап. Африки (включая нумидов и мавров на территории совр. Туниса и Алжира) в противоположность переселенцам из Финикии и Эллады. Если Гомер понимал под Л. Африку к западу от Египта (*Homer. Od. IV 85; XIV 295*), то Геродот и Эратосфен вложили в этот хороним значение всех известных эллинам земель на континенте (напр., *Herod. Hist. II 12*).

Между XI и VIII вв. до Р. Х. в Феццане и на юге Триполитании, вокруг Гарамы (ныне в районе Джермы)

сетью каналов, ведущих к Сирту (*Herod. Hist. II 150*), а также войска на квадригах, усмирявшего сахарские племена «пещерных эфиопов» — предположительно предков позднейших тубу (*Herod. Hist. IV 183, VII 184*). Обычаи гарамантов, связанные с ритуальной татуировкой и искусственным шрамированием, в изображении античных географов (прежде всего *Плиния Старшего*, к-рый упом. также о частых групповых браках среди них — *Plin. Sen. Natur. hist. V 36*) имеют сходство с таковыми у «лебу».

В 525/4 г. до Р. Х. Киренаика, уже плотно заселенная греками, покорилась персид. царству *Ахеменидов*, а в кон. IV в. до Р. Х. — армии *Александра Великого* (Македонского), после смерти к-рого она вошла в состав гос-ва Лагидов. В сер. V в. до Р. Х. на М. и Б. Сирте утвердилось доминирование *Карфагена*. В 241–237 гг. до Р. Х. произошло массовое антикарфагенское восстание наемников и местного населения под предводительством ливийца Матоса (т. н. Ливийская война), стимулировавшее политогенез в среде оседлых и кочевых предков совр. берберов. В результате в кон. III в. до Р. Х. сформировалось раннее государство Нумидия (на территории





вост. части совр. Алжира), которому Римская республика, как своему союзнику во 2-й Пунической войне (218–201 гг. до Р. Х.), передала область Сиртики (*Regio Syrtica*), где находился Триполь. Сокрушив карфагенян во время 3-й Пунической войны (146 г. до Р. Х.), римские



Гробница в форме обелиска
в муниципалитете Тархуна-ва-Масалата.
Ок. II в. до Р. Х.

легионы в 105–102 гг. до Р. Х. захватили Сиртику и оттеснили ливийцев в горы Нефуса. Изначально преобладавшее здесь финикийское, затем пунийское влияние не помешало ее интеграции в республику. Во 2-й пол. I в. до Р. Х. судьбу Сиртики повторили оазисы Фазании (позднейшего Феццана), ставшие юго-вост. окраинами пров. Проконсульская Африка. В 46 г. до Р. Х. Эя была переименована в Триполь.

Сложнее складывались взаимоотношения Рима с Гарамантидой, достигшей расцвета благодаря контролю над транссахарской торговлей; по торговым путям Гарамантиды в эллинистический мир (через Кирену, а после установления рим. гегемонии — через Лептис) вывозились дорогостоящие товары (пряности, слоновая кость, звериные шкуры, драгоценные камни, экзотические животные). Здесь возделывали виноград и фиговые деревья, хлопок, ячмень, пшеницу, которая (наряду с солью и рабами) поступала в рим. владения в обмен на вино, оливковое масло и керамику; кроме того, на нагорье Тибести добывался амазонит. Сохранившиеся оросительные сооружения (количество к-рых измеряется сотнями, а общая протяженность — тысячами километров) датируются приблизительно II в. до Р. Х. — II в. по Р. Х. Они использовались скорее всего до VII в. по Р. Х.

(предположительно при помощи рабов) и послужили образцом для создания в дальнейшем подземных оросительных туннелей (фоггара). Археологические раскопки выявили помимо остатков обычных поселков, протянувшихся на юг до г. Гат, руины 8 городских поселений, крупнейшее из которых — Гарамантская — могло насчитывать до 4 тыс. жителей и 6 тыс. обитателей окрестных сел (исследование останков, в т. ч. многих мумифицированных, показало сравнительно высокий уровень жизни в гарамантском социуме). В 21–19 гг. до Р. Х. легионы Луция Корнелия Бальба Младшего успешно действовали против гарамантов из Сабраты: опустошив Гадамес, они овладели Гарамантой и близлежащей округой (15 селений), но не смогли закрепиться на этой территории и уничтожить местную власть (известно о пленных гарамантах-гладиаторах). В имперский период в Фазании гарамантские отряды уже участвовали в выступлениях 16–24 гг. по Р. Х. под предводительством Такфарината и в набегах племен мусуламиев.

В Киренаике в III–II вв. до Р. Х. греч. полисы Кирена, Евгеспериды (позднее Береника), Тавхира (позднее Арсиноя), Барка (позднее Птолемаида) и Аполлония сформировали федерацию Пентаполь (Пяти-



Город-крепость берберов
в оазисе Гадамес.
Фотография. Нач. XXI в.

градье) под эгидой лагидских государей, к-рые, проводя здесь военную колонизацию, способствовали также формированию многочисленной евр. общины (*Ios. Flav. Antiq. XVI 6. 1*). Еще Птолемей I Сотер заселял «царские» (казенные) земли вокруг важнейших городов Л. евреями из Египта (*Ios. Flav. Cont. Ar. IV*): из их среды, видимо, происходил Иасон, чье сочинение легло в основу 2-й Книги Маккавеев (2 Макк 2. 23). В нач. I в. до Р. Х. население Кирены делилось на 4 группы: граждан, земледельцев-аренда-

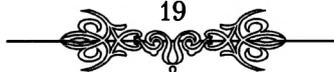
торов, поселенцев-колонистов и евреев; последние пользовались здесь широкими полномочиями, в т. ч. правом следования собственным законам (*Ios. Flav. Antiq. XIV 7. 2*).

Вскоре после 96 г. до Р. Х., когда Рим присоединил Киренаику, включив ее в одну провинцию с Критом, на этой территории, так же как и в *Антиохии* и *Александрии*, начались межобщинные столкновения евреев и греков. Ок. 87 г. до Р. Х. диктатор Луций Корнелий Сулла направил в провинцию легата Луция Лициния Лукулла с целью подавить беспорядки, в к-рых евреи принимали заметное участие. Позднее Рим предоставил евр. общинам по всему Востоку, в т. ч. в Киренаике, нек-рые льготы (1 Макк 15. 15–24). С 74 г. до Р. Х. равноправие с греч. гражданами, которым ранее пользовались киренаикские евреи, неоднократно нарушалось, что вызывало рост напряженности в регионе (*Ios. Flav. Antiq. XVI 6. 2*). Однако *Август Октавиан* через претора провинции Флавия даровал иудейской общине мн. привилегии, в т. ч. подтверждение права жертвовать на Иерусалимский храм, несмотря на протесты магистратов-эллинов (*Ios. Flav. Antiq. XVI 6. 5–6*).

Евреи играли важную роль в экономике рим. Киренаики, будучи и земледельцами, и ремесленниками (литейное и гончарное дело), а также ведя активную торговлю по морю из киренаикских портов Евгесперид, Аполло-

нии и Барки. Усиленная эллинизация верхушки общины, выходцы из которой обучались в греч. гимназиях и получали

гражданские права в полисах, не помешала евреям сохранить обособленность как «иноземцам». Повышение арендной платы рим. властями вело к разорению евр. крестьян; недовольные своим положением, они оказались вовлеченными в борьбу против властей. Тесные контакты общины Пентаполя с палестинскими единоверцами позволили ей иметь собственные синагоги в Иерусалиме (Деян 6. 9), что стало известно в ходе Иудейской войны 66–73 гг. по Р. Х. (см. *Израиль древний, Иосиф Флавий*): среди



осажденных на Сионе *златов* находились 3 сына некоего Измаила, обезглавленного в Кирене (*Ios. Flav. De bell. VI 2. 2*). Уже после разрушения Иерусалимского храма в Пентаполь прибыл сикарий Ионатан Ткач, «пророк-пустынник», к-рый в 73 г. по Р. Х., несмотря на донос глав общины легату Валерию Катуллу, сумел призвать к бунту беднейших соплеменников, оказавших яростное сопротивление римлянам. Воспользовавшись этим, Катулл приступил к массовым казням богатых иудеев и конфискациям их имущества, и тогда к восставшим присоединилась эллинизированная элита. После разгрома движения в конце правления Веспасиана (до 79 г. по Р. Х.) мн. евр. землевладельцы были как ненадежные выселены из Кирены на окраину пустыни (*Ios. Flav. De bell. VII 11. 1; Idem. Vita. 76*).

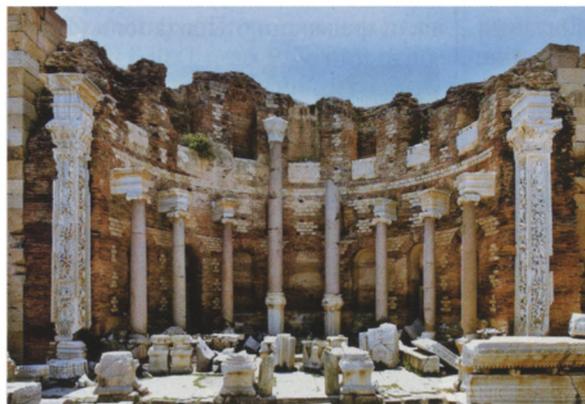
Еще бóльшие последствия имели события 115 г., когда во время 2-й парфянской кампании имп. *Траян* иудеи Киренаики повторно восстали под предводительством Луки и разбили посланные против них легионы, к-рые, бежав в Александрию, произвели там масштабный погром, на что киренаикские повстанцы ответили опустошительным набегом на Египет и расправами со всеми, кто хранили верность римлянам. На подавление смуты Траян бросил легата Квинта Марция Турбона с большими морскими и сухопутными силами, включая конницу. Затяжные ожесточенные сражения при огромных человеческих жертвах с обеих сторон закончились в 117 г. избиением местных евреев и разрушением Кирены с окрестными городами (*Dio Cassius. Hist. Rom. LXVIII 32. 1–3*). Частичное запустение провинции побудило имп. *Адриана* перебросить сюда в кон. 20-х гг. II в. новых поселенцев, но и в его правление произошло возмущение евреев Пентаполя (*Euseb. Hist. eccl. IV 2*). В III в. сюда направились потоки евреев-переселенцев из Египта и Мавритании. Показательно, что в Таргуме Иерусалимском 1-м (см. *Таргумы, Библия*), как и в сочинении Иосифа Флавия, библейское «лехамим» передано через производное от греч. Λίψικοί, причем упомянуты прозелиты из их среды, что говорит о широкой проповеди здесь иудаизма.

В I–II вв. по Р. Х. вост. часть пров. Проконсульская Африка и пров. Киренаика и Крит романизировались.



Триумфальная арка
имп. Септимия Севера
в г. Лептис Магна. 203 г.

В 69 г. хозяйственные споры между Лептисом и Триполем (Эйей) вылились в вооруженные столкновения, причем 2-й из городов, как менее многолюдный, прибег к помощи гарамантов, к-рые опустошили окрестности Лептиса (*Tac. Hist. IV 50*). В 70 г. легион под командованием Гая Валерия Феста, усмирив Триполь (Эйю) и разбив гарамантов под стенами Лептиса, продвинулся



Фрагменты базилики
имп. Септимия Севера
в г. Лептис Магна. Нач. III в.

вглубь континента (до совр. Эш-Шувейрефа), где население, засыпав колодцы, остановило его. Ответом римлян стало строительство оборонительной цепи укреплений от Гирзы до Джаду и Гарьяна. Отношения Римской империи с Гарамантидой оставались натянутыми до 89 г., когда ее царь Мрсис ездил в Рим и Галлию, где встречался с имп. *Домицианом* для подписания соглашения о принятии в Гараму рим. гарнизона и о совместной охране транссахарской торговой трассы. *Септимий Север* (193–211), происходивший из Лептиса, вложил немало

средств в украшение и благоустройство родного города, который при нем получил почетное прозвание Магна — Великий. В 202/3 г. он завладел Гарамой и для защиты от нападений кочевников возвел на юж. рубежах империи Триполитанский вал (*Limes Tripolitanus*). Вскоре название Триполитана стало относиться ко всем землям древней Сиртики (*Regio Tripolitana*).

Кирена упоминается как один из центров христ. проповеди уже в НЗ: Симон Киринеянин нес крест Спасителя на Голгофу (Мф 27. 32; Мк 15. 21; Лк 23. 26), а верные из Кирены присутствовали при чуде Пятидесятницы (Деян 2. 10). По копт. церковному Преданию и ряду визант. источников, ап. *Марк*, уроженец Кирены, еще до своей проповеди в Александрии крестил мн. соотечественников вместе со св. *Луцием* Киринеянином, которого ранее рукоположил епископом Киренским. Евсевий Кесарийский упоминает о мучениках, пострадавших за Христа в Ливии (*Euseb. De mart. Palaest. XIII 11*). Один из них, Макарий, «остался непоколебимым, хотя судья долго уговаривал его отречься, и был сожжен живым» в правление имп. Деция (*Idem. Hist. eccl. VI 41 17*). Об архиереях киренских неизвестно до нач. IV в., когда

агиографические источники сообщают о мучениях сщмч. *Феодора*, еп.

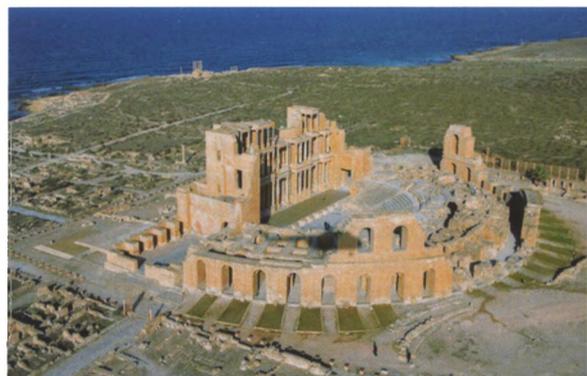
Киренского (пам. 4 июля; † 310). Вскоре после него в Кирене пострадали мученицы Киприллы (Кириллы), Лукция и Ароя,

диак. Ириней, чтецы Серапион и Аммоний. Уроженцем Барки (Птолемаиды) считается ересиарх *Арий*.

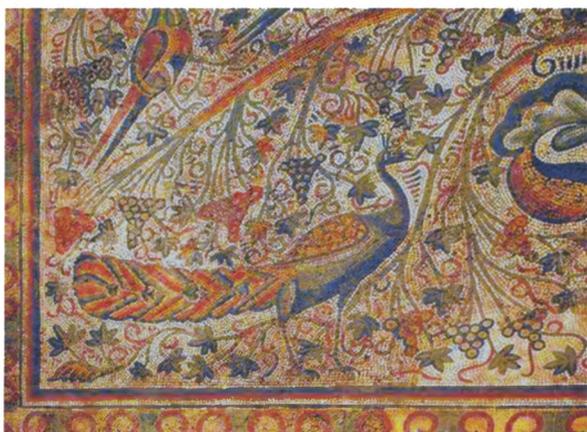
В результате адм. реформы имп. Диоклетиана на территории Л. были образованы новые провинции: из вост. части бывш. Проконсульской Африки была выделена пров. Триполитана в составе диоцеза Африка; материковая часть Киренаики и Крита разделена на 2 Ливии — Верхнюю (или Пентаполитану, на западе) и Нижнюю (или Засушливую (Сикка), на востоке), включавшую Мармарику (до дельты р. Нил, ныне сев.-зап. часть Египта), — в со-



ставе диоцеза Восток (затем Египет). При разделе Римской империи (395) Триполитана вошла в состав зап. ее половины, а обе Ливии — восточной. Это сказалось и на церковной организации провинций: триполитанский клир подчинился архиепископу Карфагенскому, киренаикский — архиепископу (позд-



нее — митрополиту и патриарху) Александрийскому и Египетскому (впервые это подчинение было санкционировано Никейским Собором 325 г.). Относительное благополучие визант. Киренаики нач. V в. отразилось в деятельности еп. Синесия Птолемаидского (370/5–413/4), философа-неоплатоника, учившегося в Александрии, близкого друга *Ипатию*. Епископы Пентаполя присутствовали на Эфесском (431), Халкидонском (451) и К-польском (553) Вселенских Соборах. Триполитанская иерархия состояла прежде всего из епископских престолов в городах Лептис Магна, Триполь и Сабрата. Выходцем из Триполитаны был, по преданию, 1-й папа-африканец *Виктор I*. В 455 г. после вторжения



вандалов-ариан экономика Триполитаны пришла в упадок, но в 533–543 гг. войска *Юстиниана I* вытеснили их; иудейскую общину г. Боррион, поддержавшую вандалов, ви-

зант. командование распорядилось принудительно крестить. По косвенным данным, можно утверждать о распространенности иудаизма среди берберов гор Нефуса еще накануне араб. завоевания. В 569 г. царь Гарамантиды заключил мир с *Византийской империей* и крестился, к этому времени территория его царства сократилась до местности между совр. Вади-эль-Аджалль и Вади-Марзук и значительно ослабла ввиду дегра-

Театр в Сабрате. III в.

дации торговых связей между римско-визант. Средиземноморьем и бассейном оз. Чад, а также постепенного истощения плодородия предсахарских оазисов по мере наступления пустыни и иссякания грунтовых вод. Финик. и греч. колонизации I тыс. до Р. Х. усилили дальнейшее соци-



Вдова халифа, христианка, пишет письмо имп. Михаилу IV Пафлагону. Миниатюра из «Хроники» Иоанна Скилицы (Matrit. gr. 26–2. Fol. 210r). XII в.

альное расслоение, но способствовали культурной эволюции обществ Триполитании и Киренаики: развивалось градостроительство, совершенствовались ремесла (ткацкое, гончарное и др.), зарождалась оригинальная письмен-

Фрагмент мозаики центрального двора базилики в Сабрате. VI в. (Музей в Сабрате)

ность. Памятники пунийского искусства лучше всего известны по раскопкам г. Лептис Магна (глиняные статуэтки, расписная чернолаковая керамика, стеклянные сосуды, ожерелья). О развитии позднеантичного социума Триполитании и Киренаики говорят остатки греко-рим. и визант. сооружений (общест-

венные строения, амфитеатры, водопроводы), жилых и культовых зданий с мозаиками и со скульптурой (в Триполи — триумфальная арка в честь Марка Аврелия с мраморными горельефами, в Сабрате — театр времен империи и базилика Юстиниана с мозаичным полом) и памятники прикладного искусства, в которых сочетаются эллинистические и сиро-месопотамские мотивы. (Подробнее о памятниках рим. и визант. времени см. в ст. *Североафриканская Церковь*.)

Под властью арабо-берберских династий и Османской империи (VII–XIX вв.). В 642–643 гг. в Киренаику, а через год в Триполитанию вступили войска арабов-мусульман, но только в нач. VIII в. эти области подчинились сначала Омейядам (до середины века), затем Аббасидам (до конца века). В 669 г. Гараму без боя взял араб. полководец Укба ибн Нафи. Он пленил последнего ее царя и отослал его в Египет. Однако др. крепости гарамантов ему и его преемникам пришлось захватывать по отдель-

ности. С развалом халифата Киренаика (по-арабски Антабулус, позднее Барка) теснее сближалась с Вост. Средиземноморьем, а Триполитания (по-арабски Атрабулус, позднее Тарабулус) интегрировалась в территориальный комплекс Ближ. (Вост.) Магриба. Они полностью или частично попадали под власть эмирских и халифских династий, правивших в соседних Египте и Ифрикии (ныне Тунис и Вост. Алжир): в нач. IX — нач. X в. — Аглабидов, в сер. X — нач. XI в. — Фатимидов, в сер. — кон. XI в. — Альморавидов, в нач. XII — нач. XIII в. — Альмохадов, в сер. XIII — нач. XVI в. — Хафсидов (Атрабулус) и мамлюков (Антабулус).

Мусульманское завоевание привело к окончательному разрушению Кирены, к-рую в качестве главного центра сменили Евгеспериды (Береника). Берберские племена страдали от тягостных поборов и подчас насильственной исламизации,



особенно начиная с XI–XII вв. ввиду массовой миграции кочевников из Аравии на территорию Л. Однако вплоть до XI в. автохтонное население преимущественно хранило верность христианству. На эти земли до XIII в. распространялась церковная юрисдикция копт. патриархов, в полном титуле которых Пятиграде значится и поныне, хотя позднее неоднократные преследования значительно сократили количество христиан. Уже в нач. XIII в., когда в Триполи (Тарабулус-эль-Гарб — Зап. Триполи в отличие от Тарабулус-эш-Шарк или Тарабулус-эш-Шам — Вост. или Сирийского Триполи, в совр. Ливане) проповедовал *Франциск Ассизский*, подавляющее большинство местных христиан составляли купцы и мореплаватели из *Пизы*, *Генуи* и с о-ва *Мальта*. Иудейские общины существовали в Тарабулус-эль-Гарбе, в Лебде (древний Лептис) близ Хомса, в оазисе Гадамес, но в 1159–1160 гг. они подверглись гонениям со стороны альмохадских халифов.

Культурно-лингвистическая ассимиляция жителей этих областей с араб. завоевателями в первые века ислама привела к тому, что здесь в отличие от др. регионов Сев. Африки араб. язык восторжествовал почти безраздельно вне зависимости от конфессиональной принадлежности носителей. Только на юго-западе Триполитании и в Феццане (туареги) сохранились немногочисленные берберские группы, которые восприняли ибадитское направление в хариджизме, в то время как большинство, перешедшее на араб. диалекты, обратилось в суннизм маликитского мазхаба.

Длительное время на селе сохранялся родоплеменной уклад, сосуществовавший с патриархальным рабством и транзитной работоторговлей. Постепенно как общинные, так и принадлежавшие казне угодья на побережье и в отдельных сельскохозяйственных районах сосредоточивались в руках исламизированной аристократии, от к-рой зависели местные крестьяне, обрабатывавшие свои участки на условиях издольной аренды. Сходным образом эксплуатировался и земельный фонд, остававшийся в ведении верховной власти. Города — арена активности торгово-ростовщического капитала — обрели тот облик, к-рый сохранился в основных чертах до

наступления колониальной эпохи: на узких извилистых улицах укрепленных цитаделей (медин) строили мечети, одно- и 2-этажные глинобитные дома с плоскими крышами и внутренними двориками. В XIV и XVI вв. перестраивался Эс-Сарайа-эль-Хамра (Красный дворец) в Триполи (первоначально, вероятно, здание рим. времени).

В 1510 г. Триполи взяли испанцы, к-рые в 1530 г. передали его рыцарям-иоаннитам. В 1517 г. Османская империя присоединила Киренаику (Барку) и вступила в схватку с Испанией за Триполитанию (Тарабулус), к-рую в 1551 г. завоевал известный корсар Тургут-реис. В 1577 г. обе области объединены вместе с Феццаном в Триполийский эйалет (в европ. источниках регентство), к-рым до нач. XVIII в. правили наместники-бейлербеи с титулом «паша» — выходцы из янычар, чью власть ограничивал совет (диван) янычарских командиров и корсарских капитанов.

Евреи, бежавшие от испанцев внутрь страны, получили от османов надежные гарантии безопасности и в сер. XVI в. восстановили былое влияние, благодаря в т. ч. притоку беженцев из Испании: в 1549 г. верховным раввином Триполи стал видный каббалист и литургический поэт Шимон Лави. Хотя в 1588–1589 гг. антиосманское восстание махди Яхьи ибн Яхьи принудило многих из них обратиться в ислам, после его разгрома евреи по особому разрешению вернулись к вере отцов. В XVII в. их сообщество пополнилось выходцами из Ливорно; проповедь *сabbатиянства* вел в 1663–1674 гг. один из главных его теоретиков А. М. Кардосо.

Из-за столкновений соперничавших клик Триполийский эйалет периодически погружался в анархию, а его превращение в одну из важнейших баз «берберийского» пиратства побуждало западноевроп. гос-ва защищать здесь интересы своих подданных, прибегая то к подкупу, то к вооруженным угрозам. В 1675 г. англ. контр-адмирал Дж. Нарборо за несоблюдение подданных трактата разорил неск. кварталов Триполи; его примеру последовали французы — маршал Ж. д'Эстре в 1685 г. и капитан Э. Н. де Гранпре в 1728 г. В эти десятилетия в Триполийском регентстве развернулась миссионерская активность католич. Церкви:

францисканцам, прибывавшим сюда для выкупа единоверцев из «берберийского» рабства, Папский престол поручил пастырское попечение над апостолической префектурой в Триполи, выделенной в 1630 г. из епархии Лас-Пальмаса. В 1643 г. был рукоположен 1-й ординарий новой префектуры Паскаль Канто. В 1645 г. в триполийской медине была построена ц. Санта-Мария-дельи-Анджели. К 1-й пол. XVIII в. относятся упоминания о титулярных митрополитах Ливийских, подчиненных Александрийской Православной Церкви: до посвящения в патриархи Самуил (Капасулис) в 1700-х гг. и Матфей (Псалт) в 30-х гг. XVIII в. были в этом сане.

Правление бейлербеев, вызывавшее многочисленные бунты, особенно во внутренних районах эйалета, ослабло к нач. XVIII в. В 1705 г. Триполи осадил бей Туниса, но ему пришлось отступить из-за вспыхнувшей в его войске эпидемии чумы (иудейская община по этому поводу установила ежегодное празднование местного *Пурима*). В 1711–1714 гг. в эйалете утвердилось господство династии Караманлы, происходившей из среды кулугли и лишь номинально подвластной султану, ее представитель сначала получил полномочия дея (янычарского командира), затем бейлербея. В этот период впервые консолидировались Триполитания, Киренаика и Феццан, офиц. языком вместо турецкого стал арабский, осуществлялись меры по укреплению администрации и экономики. Европ. страны, стремясь оградить свои флоты от пиратских налетов и получить доступ в триполийские порты, заключили с деями Караманлы ряд соглашений (Великобритания в 1751; итал. гос-ва в 1765).

На экономике режима Караманлы отрицательно сказались эпидемия чумы и голод, опустошившие эйалет в 1784–1785 гг. В 1792 г. Блистательная Порта попыталась напрямую вмешаться в триполитанские дела, назначив бейлербеем Гурджи Алипашу Бургула, к-рый, в частности, преследовал местных иудеев (в честь избавления от его правления праздновался еще один местный Пурим). В 1795 г. его сместил Караманлы Юсуф, при котором особо ужесточился фискальный гнет, вызвавший всеобщее недовольство местного населения. Захват Францией Алжира

в 1830 г. заставил Высокую Порту внимательнее отнестись к ситуации в Триполи из-за опасения потерять власть над эйалетом. После смерти Юсуфа в 1832 г. султан Махмуд II воспользовался своей прерогативой третейского судьи в споре за власть между дядей и племянником умершего бейлербея. Вознамерившись ликвидировать самоуправление в эйалете, он в 1835 г. направил сюда флот под командованием Мустафы Неджиб-паши. Младший из претендентов, Али, получил подтверждение своих прав на наместничество, но обязался отправиться для этого в Стамбул. Такое развитие событий вызвало бунт триполитанцев, к-рые осадили в своей столице османский отряд. Главнокомандующий морскими силами Порты адмирал Ченгель-оглу Тахир-паша успешно снял блокаду, но потерпел неудачу в военных действиях внутри страны, и первые наместники, направлявшиеся в Триполи непосредственно из Стамбула, Махмуд Раиф-паша (1835–1837) и Чешмели Хасан-паша (1837–1838), контролировали только узкую прибрежную полосу эйалета.

Хотя в дальнейшем династии Караманлы удалось ненадолго восстановить свои позиции, эпоха Танзимата (1839–1876) положила конец ее влиянию. В 1869 г. Триполитанский вилайет (Тарабулус-эль-Гарб; подразделялся на 5 санджаков), куда назначался полномочный генерал-губернатор (вали), и особый округ (санджак) Бенгази, во главе которого стоял губернатор (мутасарриф), к-рого присылали из Стамбула (в 1879 санджаку Бенгази присвоен статус вилайета).

Однако в т. н. 2-й период османского доминирования (1835–1912) влияние центральной администрации не распространялось далеко во внутренние р-ны Ливийского нагорья, где новые порядки вызывали недовольство местных жителей. В Триполитании и Фецчане восстание под рук. Абд аль-Джалиля Сайфан-Насра (1838–1842) получило продолжение под началом Гумы аль-Махмуди (ок. 1840–1856), а в Киренаике развил активность суфийский тарикат сенусийя, основанный в 1837 г. в Мекке алжирцем Мухаммадом ибн Али ас-Сенуси (1787 или 1791–1859). Вначале он действовал в Хиджазе, но в 1843 г. перенес свою

деятельность в оазисы Киренаики и в 1855 г. поселился в одном из них — в Джагбубе (северо-восток Ливийской пустыни). Его сыновья и преемники упрочили могущество тариката и в 1894 г. перенесли свою ставку юго-восточнее — в оазис Куфра. Мн. жители Киренаики и прилегающих к ней частей Сахары — кочевники и отчасти оседлые земледельцы и горожане — считались последователями верховных шейхов сенусийи. В такой обстановке в сер. XIX в. зарождались предпосылки возникновения самобытного очага политогенеза на территории Л. на основе образованной сети сенусийских обителей (завий), превратившихся в военно-адм. и торговые центры своеобразного протогос-ва, опиравшегося на лояльность племенной верхушки, крупное землевладение шейхов и их право на сбор налогов и податей (к 1884 в регионе насчитывалось до 100 таких завий). Создав под лозунгом джихада против «неверных» собственное военно-политическое объединение теократического типа, сенусийя возглавила движение арабо-берберских племен против османского господства и британской оккупации в Египте, позднее — французской экспансии в Центр. Африке и Алжире в 80–90-х гг. XIX в.

Мусульм. население территории совр. Л. складывалось из оседлых сельских жителей и горожан (земледельцев и торговцев, в совокупности известных европейцам как мавры) и кочевых и полукочевых скотоводов — арабов-бедуинов и берберов, смешанных с потомками рабов и вольноотпущенников родом из Тропической Африки, а также османских военных, проживавших в гарнизонах. Христ. общины в Триполи состояли из десятков выходцев из Европы. В вилайете появились небольшие общины мальтийцев и греков, как правило, занимавшихся добычей морских губок. Неевропейское христианское население гл. обр. было прихожанами Коптской Православной Церкви. Александрийская Православная Церковь в 1866 г. патриаршим и синодальным постановлением утвердила Триполитанско-Ливийский архидиоцез, к-рый в 1872–1899 гг. возглавлял митр. Игнатий, пользовавшийся особым благоволением патриарха Софрония IV и, в частности, представлявший его на коро-

национных торжествах *Николая II Александровича* в 1896 г. В 1900 г. преемником Игнатия стал Феофан, занимавший митрополию до 40-х гг. XX в. Католики (неск. тыс. итальянцев) подчинялись апостолической префектуре Триполи, к-рая в 1894 г. была преобразована в викариат Ливия. На рубеже XIX и XX вв. в составе населения Триполи было ок. 18–20% евреев, ок. 11–12% — европейцев, гл. обр. мальтийцев и итальянцев; среди культовых сооружений наряду с 12 круглокупольными мечетями имелись греческая и католическая церкви, а также францисканский мон-рь. В Бенгази в 1858 г. с разрешения османского султана Абдул-Меджида I возвели ц. Непорочного Зачатия.

Иудеи, единственное религ. меньшинство (порядка 1,1–1,2% от общего населения эйалета), к-рое имело влияние на жизнь эйалета, занимали особые кварталы (хара) триполитанских городов (в Триполи — Эль-Хара-эль-Кабира), а также проживали в пещерных селениях Гарьян и Тигринна. В столице, где у них было неск. синагог, они контролировали основные направления коммерческой деятельности, а также занимались ткачеством и изготовлением обуви, ювелирным и кузнечным делом, были шорниками и коробейниками, веда меновую торговлю с бедуинами. Хотя значительных центров равнинистической учености здесь не сформировалось, религ. жизнь отличалась достаточно высокой активностью: в Триполи жили комментатор Маймонида Масуд Хай Ракках (1690–1768/69), знаток галахического права Авраам бен Рафаил Халфон (ум. в 1803), каббалист А. Х. Адади (1801–1874), в Бенгази — Э. Лави (1783–1883). В 1909 г. введение в Османской империи обязательной воинской повинности спровоцировало конфликт властей с евреями Триполитании и Киренаики из-за их отказа посылать евр. молодых людей в армию по религ. мотивам,

Колониальная гегемония и военная оккупация (нач. XX в.). Внешний товарооборот Триполитанского вилайета в основном обеспечивался экономическими контактами с Италией, Францией и Великобританией, что и предопределило его превращение с кон. XIX в. в объект соперничества зап. держав. По итогам итало-тур. войны 1911–1912 гг.

Рим объявил над вилайетом свой суверенитет, но столкнулся с яростным отпором местного населения, вдохновляемого сенусийей, достигшей в эти годы пика своего могущества. В первую мировую войну, когда итальянцам пришлось вывести из Сев. Африки значительную часть своей армии, они фактически удерживали лишь Триполи, Бенгази и Хомс.

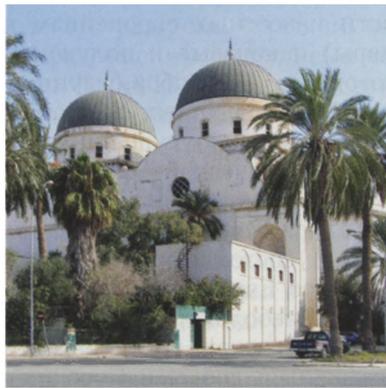
В 1913 г. непокорные племена нанесли поражение итал. войскам при Сиди-эль-Карба, в 1915 г. — при Эль-Гардабии. Тем временем внук Мухаммада ас-Сенуси, Мухаммад Идрис (род. в 1890), сразу по возвращении из хаджа в 1913–1914 гг. был провозглашен племенными вождями и сенуситскими наставниками главой правительства Киренаики с титулом эмира. Неудачи как на африканском, так и на европ. фронтах с 1916 г. заставили Италию пойти на переговоры с восставшими. Был принят ряд соглашений, прежде всего заключили перемирие в Акраме (1917), над неоккупированной территорией Киренаики был признан суверенитет Идриса как верховного шейха.

Первоначальная шаткость позиций европейцев, истощивших силы в мировой войне, еще более укрепила решимость повстанцев. В нояб. 1918 г. в Гарьяне племенные предводители и знать горцев объявили о создании Триполитанской республики и учреждении Партии национальной реформы, вскоре их партизанские соединения вступили в Триполи. Под угрозой полной потери колонии Рим пошел на уступки, подписав в авг. 1919 г. с делегатами республики соглашение о предоставлении ей внутренней автономии и о введении конституции. В 1920 г. конференция триполитанских лидеров избрала правительство под названием Центральная организация реформы. В 1921 г. делегации Триполитании и Киренаики на конференции в Сирте решили объединить усилия в борьбе с итал. господством. В янв. 1922 г. верховный шейх Идрис подписал с триполитанским правительством Национальный пакт, предусматривавший признание его эмиром обеих областей и их сотрудничество в обороне от итальянцев, но в том же году к власти в Италии пришел фашистский кабинет Бенито Муссолини, к-рый разорвал предыдущие соглашения. В мае 1923 г.

возобновились боевые действия, сопровождавшиеся массовым истреблением и депортацией населения. Угоны скота и уничтожение колодцев обрекали на голод целые племена. Эмир Идрис эмигрировал в Египет, оставив Киренаику, где за последние 6 лет были казнены свыше 4 тыс. и согнаны с мест проживания или убиты более 140 тыс. чел. (общее население области за 1928–1931 уменьшилось с 225 до 142 тыс. чел.).

Несмотря на военное превосходство, Италия сумела подчинить всю страну только к 1932 г., после того, как в сент. 1931 г. был казнен предводитель сенуситского вооруженного сопротивления шейх Умар аль-Мухтар. В 1934 г. Киренаика и Триполитания, считавшиеся с 1929 г. отдельными колониями под управлением одного генерал-губернатора, были объединены в административно-территориальное образование под офиц. названием Ливия. Оно было окончательно интегрировано в итал. систему управления в 1939 г., когда Муссолини объявил о планах создания Великой Италии, в состав к-рой должен был также войти Тунис.

Фашистский режим превратил страну в придаток корпоративно-капиталистического хозяйства. Лучшие земельные владения местного населения экспроприировали и передавали гл. обр. итальянским колонистам и компаниям, под контроль



*Церковь Непорочной Девы Марии
в Бенгази. 30-е гг. XX в.
Архит. О. Кабияти, Г. Феррацца*

к-рых перешли все отрасли экономики. К 1940 г. было конфисковано 230 тыс. га обрабатываемой земли (в т. ч. 62 тыс. га были отобраны у сенусийей). Началось освоение опустошенных районов итал. фермерами: их численность к началу второй мировой войны превысила 120 тыс. чел.

(общая численность населения Л. на 1936 — 850 тыс. чел.); только за 1938 г. на севере Киренаики были основаны 38 новых поселений; в Триполи и Бенгази строились новые европейские кварталы. Непосредственные итоги итал. хозяйствования оказались неудовлетворительными: сильно сократилось поголовье скота (в Киренаике за 1910–1933 — десятикратно, в т. ч. из-за массового забоя в ходе карательных операций против племен); к 1938 г. резко вырос дефицит торгового баланса Л. (до 10-х гг. XX в. стоимость экспорта из ливийских областей превышала стоимость импорта).

Религ. политика фашистского кабинета в Л. в целом продолжала линию, наметившуюся с начала итал. политического присутствия. Духовное окормление колонистов Рим доверил католич. Церкви, к-рая развернула здесь строительство многочисленных храмов, в т. ч. кафедральных соборов в Триполи и Бенгази (1937). В февр. 1927 г. папа Римский Пий XI в бреве «Divinitus nobis» разделил апостолический викариат Ливия на Триполитанский и Киренаикский, а в июне 1939 г. Пий XII буллами «Quo Evangelicae» и «Quo intra Libya» учредил еще один апостолический викариат в Дерне и апостолическую префектуру в Мисурате, передав их на попечение францисканцев. Для иудеев 1-е десятилетие итал. владычества было в целом благоприятным (их принимали на гос. службу и в учебные заведения, функционировали сионистские организации, выходили газеты и журналы), но с 1937 г. их стали ограничивать в правах в соответствии с дискриминационным фашистским законодательством (увольнение из муниципалитетов, исключение из гос. школ и закрытие общинных школ, фиксация этнорасовой принадлежности в личных документах).

Во время второй мировой войны Италия рассматривала территорию Л. как базу для дальнейшей экспансии в Африке: здесь рекрутировали колониальные войска, строили военные базы, шоссейные дороги, порты. Отсюда итал. войска в июне 1940 г. вторглись в Египет, но к концу года их отбросила назад брит. армия, к-рая в янв. 1941 г. вошла в Киренаику, а в февр. заняла Бенгази. Вскоре они отступили под натиском переброшенного сюда герм. танкового корпуса Э. Роммеля, который

отбил Бенгази в февр. 1942 г. Местные иудеи за лояльное отношение к британцам были почти все высланы на каторжные работы в пустыню; в апр. туда же были отправлены их триполитанские единоверцы. Сталинградская битва и поражение под Эль-Аламейном заставили итало-герм. соединения покинуть Л. в янв. 1943 г.; в кон. 1942 — нач. 1943 г. франц. соединения оккупировали Феццан, британские — Киренаику и Триполитанию.

Временная администрация союзников разделила Л. между брит. и франц. командованиями; на ее территорию ввели войска также США. В 1945–1948 гг. судьба Л., как и др. бывш. итал. владений, обсуждалась в Совете министров иностранных дел. По договору 1947 г. Италия лишилась всех своих прав, и будущее страны предстояло определить в ходе 4-сторонних переговоров союзников в течение года.

В изгнание сил нацистского блока из Л. заметный вклад внесли как воинские подразделения из эмигрантов, набранные в Египте, так и ливийское население, в частности приверженцы сенусийи, к-рых возглавлял верховный шейх Идрис, тесно сотрудничавший с британцами и в 1940 г. сформировавший из находившихся в Египте ливийцев особое воинское подразделение. Вторая мировая война и последовавший за ней оккупационный период стимулировали политическую активность: шел процесс образования политических партий, разрабатывалась концепция единого независимого ливийского гос-ва, которое стало лозунгом для многочисленных демонстраций, прошедших в те годы. Эти процессы шли параллельно в Киренаике, где с 1943 г. действовал Клуб Умара аль-Мухтара, и в Триполитании, где сложились партии Национальный конгресс (1945), Свободный национальный блок (1946) и Объединенный национальный фронт (1946). Им противостоял сформировавшийся усилиями вождей сенусийи Национальный фронт Киренаики, выступавший за независимость этой области под брит. покровительством. Он подготовил в нояб. 1947 г. возвращение эмира Идриса, к-рый, распустив все политические орг-ции в области, заменил их в янв. 1948 г. Национальным конгрессом Киренаики. В противовес сенуситской

верхушке эмигрантские круги в Египте под рук. Башира ас-Саадави в марте 1947 г. сплотились в Национальный совет освобождения Ливии, популярный в средних слоях триполитанских горожан и среди интеллигенции, в мае 1949 г. его сменил Национальный конгресс Триполитании.

Королевство Ливия (сер. XX в.). В нояб. 1949 г. ГА ООН приняла решение о подготовке к признанию независимости Л. до нач. 1952 г. Национальное учредительное собрание, имея равное число представителей от Триполитании, Киренаики и Феццана, начало работу в дек. 1950 г., в окт. 1951 г. приняло Кон-



Королевский дворец в Триполи. 30-е гг. XX в.

ституцию, объявлявшую Соединенное Королевство Ливия федеративным гос-вом, а в дек. утвердило Идриса на троне (с именем Идрис I) и сформировало федеральное правительство. Новое гос-во представляло собой ограниченную монархию — федерацию Триполитании, Киренаики и Феццана; в каждой из областей функционировало собственное правительство. Из 2 палат парламента выборной была только нижняя. Опозиция жестко подавлялась на основании Закона 1952 г. о запрете политических партий, декрета 1955 г., предоставлявшего правительству право введения ЧП, Закона 1956 г. об ограничении собраний и демонстраций и запрещении забастовок.

К нач. 50-х гг. XX в. Л. считалась одной из беднейших стран Африки. Подавляющее большинство жителей было неграмотным (на 1954 — более 87%), многие вели кочевой или полукочевой образ жизни или существовали за счет сельскохозяйственного труда. В основном земля находилась в руках латифундистов и шейхов племен — главной опоры королевского режима, а большинство селян владели мелкими участка-

ми или были безземельными. С принятием арабского языка в качестве официального итальянский, ранее весьма популярный, особенно среди образованных ливийцев, уступил место англ. языку, позиции к-рого укрепились за годы правления брит. администрации (1943–1951) и позднее, благодаря доминированию англо-амер. капитала. Пользуясь тяжелым положением Л., Великобритания и США в обмен на существенную экономическую и техническую поддержку навязали ей неравноправные соглашения: британско-ливийский договор (июль 1953) предусматривал военную взаимопомощь сроком на 20 лет, в т. ч. финансовое содействие королевству Л. в обмен на право пребывания здесь брит. подразделений; американско-ливийское соглашение

(сент. 1954) предоставило США право арендовать территории под военные базы (крупнейшая — Уилус-Филд в Меллахе), полностью контролируемые

Пентагоном, а американские ВВС получили право полета над любой частью территории Л.

Тем не менее Л. с начала своего независимого существования проводила на международной арене нейтральный политический курс и принимала участие в конференциях независимых африканских государств в Аккре (1958), Касабланке (1961), Аддис-Абебе (1963) и др. Решающим для молодой государственности стал 1955-й год, когда королевство установило дипломатические отношения с СССР, подписало с Францией договор о выводе ее войск из Феццана в 1956 г. и участвовало в Бандунгской конференции стран Азии и Африки. Открытие крупнейших нефтегазовых месторождений привлекло в Л. зап. капитал и создало условия для экономического процветания, укрепления гос. аппарата и централизации управления. В 1958 г. были разведаны первые значительные нефтяные поля и принят закон об отчислениях, по к-рому 70% бюджетных поступлений от продажи «черного золота» направлялись на реализацию планов экономического развития.

«Нефтяной бум» 60-х гг. XX в. произвел в социально-экономическом укладе страны радикальные сдвиги. За 15 лет независимости гос. бюджет вырос (гл. обр. за счет поступлений от нефти) в 35 раз, что позволило принять на 1963–1967 гг. 5-летний план развития экономики и культуры, предусматривавший строительство ряда электростанций и предприятий по переработке нефти, производству цемента, сахара, модернизацию путей сообщения. В 60-х гг. XX в. были расширены порты Дерна и Тобрук, а на средиземноморском побережье сооружены нефтяные терминалы для загрузки танкеров. В то же время расслоение крестьянства и распад общин вызвали значительный отток деревенского населения в города, к-рые тяжело переживали вызванную резкими переменами инфляцию. В 1961 г. адм. центром страны объявлена Эль-Байда. В 1965 г. в Л. действовали 25 иностранных компаний, из них 15 американских; 90% нефти добывалось на американских предприятиях. К сер. 60-х гг. XX в. страна уже не нуждалась в финансово-экономической помощи зарубежных гос-в, встав в один ряд с такими лидерами нефтедобычи, как Венесуэла, Кувейт и Саудовская Аравия.

С мая 1963 г., после упразднения федеративного устройства, опиравшегося на исторически сложившуюся специфику областей (местные правительства были распущены, области разделены на провинции-мухафазы), Л. стала унитарным гос-вом, где проводились модернизационные реформы (предоставление права голоса женщинам и т. д.). В тот период под давлением общественности и под влиянием социально-политических изменений в соседних араб. странах все настойчивее становились требования народа аннулировать неравноправные договоры и вывести иностранные войска. В 1964 г. ливийский парламент принял решение о ликвидации на территории Л. военных баз и выводе ВС США и Великобритании, но добился лишь эвакуации части брит. контингента весной 1966 г.

За 1944–1964 гг. число школ и количество учащихся выросли в среднем в 5–6 раз. В 1956 г. был открыт Ливийский ун-т в Бенгази с преподаванием на араб. языке. С 1957 г. началась работа по ликвидации не-

грамотности взрослого населения. В 60-х гг. XX в. были введены обязательное начальное, бесплатное среднее и высшее образование. Однако еще в кон. 60-х гг. XX в. неграмотными оставались ок. 75% ливийцев (среди женщин — 96%). В среде зарождавшейся образованной части горожан (за пределами Киренаики — оплота сенусийи) росли симпатии по отношению к араб. национализму, лидером к-рого считался Гамаль Абдель Насер. Эти настроения особенно ярко проявились после поражения арабов в Семидневной войне 1967 г., в Л. начались гонения на издавна проживавшую здесь иудейскую общину (большая часть ее эмигрировала еще после провозглашения Государства Израиль в 1948 г.).

Ливийская Арабская Республика и Джамахирия (кон. 60-х гг. XX — нач. XXI в.). В сент. 1969 г. группа молодых армейских командиров («Свободные офицеры юнионисты-социалисты») во главе с капитаном Муаммаром аль-Каддафи, воспользовавшись заграничной поездкой кор. Идриса I, объявила о его низложении и арестовала наследного принца и высших чиновников («Сентябрьская революция»). Вся полнота власти в стране (получившее название Ливийская Арабская Республика — ЛАР) перешла к Совету революционного командования (СРК, председатель — Каддафи), к-рый освободил политзаключенных, распустил парламент, приостановил действие конституции и назначил кабинет министров, состоявший преимущественно из гражданских лиц. В нояб. 1971 г. СРК учредил комиссию по пересмотру всего законодательства в соответствии с основными принципами шариата. В июне 1972 г. вышел указ о запрете любой партийно-политической деятельности вне рамок новообразованного Арабского Социалистического Союза (АСС), идеологией к-рого была провозглашена т. н. третья теория, базирующаяся на синтезе ислам. фундаментализма и араб. национализма.

В 1969–1972 гг. были проведены преобразования, направленные на национализацию экономики. В 1970 г. ликвидировали англо-амер. военные базы на территории ЛАР и национализировали все банки. К сент. 1973 г., сочетая тактику соглашений и национализации, правительство установи-

ло контроль над всеми компаниями, связанными с добычей и переработкой нефти, при этом в гос. собственность перешли 51% акций всех зап. нефтяных компаний, действовавших на территории страны, а также розничная сеть сбыта нефтепродуктов и газа. Была введена гос. монополия и на экспорт данных товаров.

В 1-й пол. 70-х гг. XX в. резкий рост нефтяных цен на мировых рынках (1-й энергетический кризис 1973 г.) позволил Л. накопить значительные средства, которые направили на градостроительство и создание современной системы социального обеспечения и хорошо вооруженной армии нового типа. Наиболее полно финансировались проекты по сооружению электростанций и совершенствованию различных отраслей промышленности, оказывалась щедрая помощь ряду гос-в Азии и Африки (гл. обр. мусульманских).

Во внешней политике Л. неоднократно предлагала соседним странам вступление в конфедерацию как 1-й шаг к постепенному объединению всего араб. мира. В сент. 1971 г. Л. вместе с Сирией и Египтом объявила о намерении создать Федерацию Арабских Республик (ФАР), которое не осуществилось. Аналогичная судьба постигла проекты интеграции с Тунисом (1974) и Сирией (1980). Отношения с СССР регулировались соглашением об экономическом и техническом сотрудничестве 1972 г. В 1973 г. ливийские ВС оккупировали полосу Аузу на крайнем севере Чада.

«Сентябрьская революция» имела серьезные последствия для христиан Л. Католич. община, за предшествующее десятилетие уже существенно ослабленная эмиграцией итало-ливийцев на историческую родину, пострадала больше всего: правительство конфисковало собственность лиц итал. происхождения, которых вынуждали эмигрировать. С 1969 г. большинство католич. храмов были закрыты, а кафедральные соборы в Триполи и Бенгази преобразованы соответственно в мечеть и госпиталь. Коптская Церковь находилась в неск. лучших условиях. В 1971 г. в рамках церковной реформы, предпринятой Александрийским патриархом *Шенудой III*, в составе Бухейрской и Марьютской митрополии был восстановлен Патриарший Экзархат древней митро-

полии Ливийской (Ливии, Мармарики, Дарниды и Триполитании) и митрополии-архиепископства великой и древней митрополии Пятиградской (Кирена, Аполлония, Птолемаиды, Береника, Арсиноя). Однако в сер. 70-х гг. XX в. ввиду ухудшения отношений с Египтом многие его граждане, работавшие в Л., были вынуждены покинуть страну. После конференции ЛАГ в Триполи в 1977 г., когда Каддафи осудил переговоры Анвара ас-Садата с Тель-Авивом и инициировал создание т. н. фронта отказа, дипломатические отношения между Л. и Египтом были разорваны. Это еще более осложнило положение проживавших в Л. коптов.

В 1977 г. Всеобщий народный конгресс (ВНК; объединение многочисленных народных комитетов) одобрил новое название страны — Социалистическая Народная Ливийская Арабская Джамахирия (СНЛАД) — и переход к системе «прямой народной демократии». СРК трансформировался в Генеральный секретариат ВНК, который возглавил Каддафи. АСС фактически слился с аппаратом ВНК — высшего гос. органа, по сути парламента, члены которого избирались на местном и региональном уровнях или назначались лично Каддафи, а также входили в число министров его кабинета. В 1979 г. Каддафи ушел в отставку со всех офиц. постов, заявив о намерении посвятить себя разработке идей революции, но по-прежнему оставаясь неограниченным правителем Л. Идеология Джамахирии («гос-ва масс») представляла собой синтез «третьей мировой теории» и военизированного социализма, при этом судопроизводство основывалось на кораническом праве. Активизировались меры по вытеснению частного капитала из розничной и оптовой торговли и по ликвидации частной собственности на недвижимость.

Удвоение цен на нефть (2-й энергетический кризис 1979–1980 гг.) и последовавшее перенасыщение мирового нефтяного рынка заставило Л., чтобы удержать цены на прежнем уровне, ограничить с 1979 г. объемы добычи нефти, к-рые к 1985 г. упали на 50%, существенно ослабив экономику страны. В 1988 г., когда были обнаружены последние значительные месторождения нефти к югу от зал. Сидра, Л. занимала 1-е место в мире по объемам ее запасов, но па-

дение мировых цен в сер. 80-х гг. XX в. привело к сокращению асигнований (в т. ч. на промышленность), за исключением расходов на образование, здравоохранение и поддержку СМИ. Главным экономическим проектом осталось строительство «искусственной реки» для переброски вод из 250 подземных скважин в сахарских оазисах Тазербо и Сарир к побережью, на который в 1979–1996 гг. было затрачено 18 млрд долл. США из бюджетных средств. Бурное развитие нефтяной промышленности оставило далеко позади все остальные отрасли хозяйства. Для удовлетворения потребностей растущего населения приходилось импортировать продовольствие, а нехватка квалифицированных кадров привела к тому, что в кон. 80-х гг. XX в. в стране работали более 500 тыс. иностранцев (при общей численности населения 3,9 млн в 1985 г.).

Во внешней политике СНЛАД провозгласила курс на содействие революционным движениям и режимам, противодействующим империализму и колониализму, многие из к-рых использовали террористические методы (в частности, палестинское сопротивление, финансирувавшееся Каддафи). Это привело к конфликтам с консервативными араб. режимами и США. В 1976–1991 гг. Триполи оказывал поддержку фронту ПОЛИСАРИО в вооруженной борьбе с Марокко на территории бывш. Испанской Сахары. Попытка Л. навязать межгос. интеграцию Чаду (1981) с последующим участием ливийской армии в гражданской войне на территории этой страны завершилась в 1987 г. поражением от чадских ВС, к-рые поддержала Франция, после чего численность армии СНЛАД была сокращена. Проекты объединения с Марокко (1984) и Алжиром (1987) не были реализованы, хотя в 1989 г. Л. все же вошла с этими странами, а также с Тунисом и Мавританией в Союз арабского Магриба.

В сер. 80-х гг. XX в. США обвинили Л. в пособничестве международному терроризму (в частности, в Ливане); воспользовавшись как предлогом конфликтом из-за территориальных вод в зал. Сидра (март), они нанесли бомбовые удары по неск. городам страны в апр. 1986 г. Через 2 года США и Великобритания возложили на Л. ответственность за

взрыв грузового авиалайнера компании «Пан-Америкен» над г. Локерби (Шотландия), в 1989 г. Франция — за обстрел французского пассажирского самолета над территорией Нигера. В апр. 1992 г. за отказ выдать граждан, подозреваемых в осуществлении терактов, против СНЛАД были введены санкции ООН (прекращение военно-технического сотрудничества и авиасообщения, замораживание ливийских авуаров, запрет на ввоз некоторых видов оборудования для нефтедобывающей промышленности и др.), к-рые возобновлялись каждые полгода.

С сер. 90-х гг. XX в. Л. постепенно вышла из политической изоляции и принялась за восстановление своих отношений с Западом, но продолжала выступать против Израиля. В то же время Каддафи объявил о готовности выплатить покинувшим Л. в 1970 г. евреям компенсацию за конфискованное у них имущество (не было осуществлено). В 1994 г. численность ливийских ВС восстановлена до уровня сер. 80-х гг. XX в., хотя в том же году Л. выполнила условия вердикта Международного суда в Гааге о праве Чада на полосу Аузу и вывела оттуда свои войска. В сент. 1995 г., после мирных соглашений между Организацией освобождения Палестины (ООП) и Израилем, Каддафи объявил о высылке из Л. 30 тыс. проживавших там палестинцев. Действие санкций против Л. было приостановлено весной 1999 г., когда Триполи взял на себя ответственность за взрыв над Локерби и выплатил семьям погибших многомиллионные компенсации; окончательно отменено осенью 2004 г., после того как зимой того же года Каддафи дал согласие выплатить компенсации жертвам теракта над Нигером.

На исходе XX в. страна сохраняла значительную региональную раздробленность, связанную прежде всего с многовековой исторической обособленностью 3 основных областей: в Триполитании в основном проживали оседлые крестьяне и горожане, земля была в частной собственности; в Киренаике преобладали кочевники и полукочевники и племена коллективно владели землей; своеобразием отличалась социальная организация пустынного Феццана. Эта неоднородность лишь отчасти преодолевалась постепенным

небольшим ростом численности торговцев, чиновников, менеджеров и квалифицированных специалистов. Различались и религ. симпатии населения: в Триполитании исповедовали маликитский мазхаб суннизма, высоким авторитетом пользовались богословы (улама); в Киренаике был широко распространен суфизм сенусийи, общая численность приверженцев тариката достигала чуть менее $\frac{1}{3}$ всех мусульман страны.

Благодаря быстрым темпам роста рождаемости (в 70-х гг. XX в. ежегодно более 4%) население страны увеличилось за 1973–1998 гг. с 2,2 до 5,7 млн чел. Совр. структура образования возникла только после «сентябрьской революции» под эгидой гос-ва: в 1969 г. образование стало обязательным на начальной ступени, в 1973 г. — бесплатным на всех ступенях и обязательным в возрасте с 6 до 15 лет. В 1973 г. Ливийский ун-т в Бенгази был разделен на 2 самостоятельных (Эль-Фатах в Триполи и Гар-Юнис в Бенгази). Увеличилось число специальных вузов (связи, технологии, электроники, банковского дела, нефтяной промышленности и др.). Благодаря программе по ликвидации неграмотности, принятой в нач. 70-х гг. XX в., к 1985 г. уровень грамотности среди взрослого населения достиг 67%. Во 2-й пол. 80-х гг. расходы на образование составляли 7,5% ВВП ежегодно. В 90-х гг. XX в. действовали 10 ун-тов и 10 педагогических ин-тов. Из 14 научно-исследовательских центров большинство ориентировались на изучение религ. дисциплин. Гос-во материально поддерживало исламские вузы, в т. ч. ун-т в Эль-Байда, являвшийся и центром теологических наук. По состоянию на 2009 г. уровень грамотности в Л. составлял 87% (в 1968 — 27%).

В мае 2001 г. войска СНЛАД вошли на территорию Центральноафриканской Республики (ЦАР) для предотвращения попытки путча против президента Анж-Феликса Патассе, в сент. 2002 г. эти страны подписали долгосрочный экономический договор, давший Л. право на добычу золота, нефти и алмазов в богатой минеральными ресурсами ЦАР. В 2003 г., вероятно под впечатлением от начала операции США и НАТО против Ирака, Каддафи согласился выдать международному суду сотрудников ливийских спецслужб, ответственных

за взрыв авиалайнера «Пан-Американ». В сент. 2003 г. окончательно отменены экономические санкции против Л., а в дек. правительство Л. объявило, что откажется от разработки оружия массового поражения (химического и бактериологического) и пойдет на сотрудничество с ООН. Снизилась и антиизраильская риторика: ливийский лидер даже допустил возможность установления контактов с Тель-Авивом. В 2004 г. Л. и США в полном объеме восстановили дипломатические и торговые отношения, а в апр. того же года Каддафи совершил 1-ю за 15 лет поездку в Зап. Европу и провёл в Брюсселе переговоры с лидерами ЕС. В мае 2006 г. США официально отказались от обвинений ливийского режима в спонсировании терроризма.

Во внешней политике Каддафи сохранил приверженность панарабизму с заметной панафрикан. составляющей: в авг. 2008 г. на собрании более чем 200 королей, султанов, эмиров, шейхов и вождей племен со всего континента он был провозглашен «царем царей Африки». После своего избрания в февр. 2009 г. председателем Африканского союза Каддафи высказался в пользу более широкого арабо-африкан. объединения. На 2008–2010 гг. Л. была избрана Генеральной ассамблеей ООН постоянным членом Совета безопасности (СБ) ООН. В апр. 2008 г. РФ списала Л. долг на 4,5 млрд долл. США в обмен на многомиллиардный контракт для российских компаний, в янв. 2010 г. подписала с Л. договор на 1,3 млрд евро по закупке российского оружия. В 2008 г. правительства США и Л. подписали соглашение о сотрудничестве в области науки и технологий. В янв. 2009 г. США и Л. впервые с 1973 г. обменялись послами. Взаимоотношения Джамахирии с европейскими странами обострились в 2008–2010 гг. из-за дипломатического конфликта со Швейцарией, после к-рого Л. прекратила выдачу въездных виз гражданам гос-в шенгенской зоны.

Падение режима Каддафи, Государство Ливия и гражданские войны (2011–2015). Серьезно дестабилизировало внутреннее положение Л. падение правящих режимов в Тунисе и Египте в 2011 г. Особенное напряжение чувствовалось в Киренаике, племена к-рой были опорой сенуситской монархии; на

протяжении всего периода существования Джамахирии Каддафи последовательно отстранял их от участия во властных структурах. Эпицентром массовых волнений стал Бенгази, где впервые после революции 1969 г. был поднят 3-цветный флаг с полумесяцем и звездой, являвшийся государственным в период монархии 1951–1969 гг. В течение 2011 г. ситуация обострялась; в ряде городов, преимущественно на востоке, бои повстанцев с правительственными войсками приняли ожесточенный характер. Большинство стран осудило действия ливийского лидера и верных ему войск, которые Международный уголовный суд расценил как «преступление против человечности». В февр. СБ ООН ввел санкции лично против Каддафи и его приближенных; в марте последовала резолюция о создании бесполетной зоны над Л. и о возможности применения любых средств для защиты мирного населения, за исключением пребывания в Л. иностранных оккупационных сил. Учрежденный повстанцами временный орган власти — Переходный национальный совет (ПНС) — как единственное легитимное правительство Л. поддержало сначала США, ЛАГ (в первую очередь монархии Персидского зал.), ЕС, затем — большинство членов ООН. Контролируемые Каддафи зоны (прежде всего, в Триполи, Мисурате, Зуваре и Бенгази) подверглись обстрелу ВВС европ. коалиции. Это переломило ход боевых действий в пользу оппозиции. Руководство военной операцией постепенно перешло к НАТО. В апр. США, Великобритания и Франция заявили, что военная операция будет проводиться до тех пор, пока Каддафи не сложит с себя полномочия руководителя. В мае повстанцы контролировали большую часть Мисураты, заняли с. Дафния и подошли на западе к Злитену, на юге — к Таворге. В авг. они при поддержке авиации НАТО и армейского спецназа некоторых стран — участниц коалиции (включая Катар и Саудовскую Аравию) захватили Триполи. Страну официально переименовали в Государство Ливия, возвратили флаг, принятый при монархии. В сент. РФ признала ПНС, на сторону которого к этому времени перешло ливийское посольство в Москве. В окт., после штурма Сирта — последнего

бастиона Джамахирии, во время к-рого погибли сын Каддафи Мутасим Биллах и председатель народного комитета обороны Абу Бакр Юнис Джабер, повстанцы захватили в плен и зверски убили без суда свергнутого лидера Л. ПНС, к-рый в результате интервенции установил формальный контроль над большей частью страны, объявил об окончании гражданской войны.

В июле 2012 г. прошли выборы в учредительную ассамблею — Всеобщий национальный конгресс (ВНК), к-рому в авг. передал полномочия ПНС. Борьба развернулась между Альянсом национальных сил (АНС), объединившим либеральные партии во главе с бывш. председателем ПНС М. Джибрилем, и Партией справедливости и строительства (примыкающей к «Братьям-мусульманам») во главе с М. Сауаном; по ее итогам со значительным перевесом победил АНС, а ок. $\frac{1}{3}$ голосов получили малые партии. Председателем ВНК (главой гос-ва) избран Мухаммад аль-Макриф. Тем не менее большинство ливийских регионов за пределами столицы и ее окрестностей вскоре превратилось в арену противостояния различных фракций и группировок, прежде всего — племенных объединений Триполитании и Киренаики.

В февр. 2014 г. в ходе выборов в Конституционную ассамблею Л. определено 60 делегатов для подготовки в 4-месячный срок проекта новой конституции. В марте ВНК проголосовал за самороспуск и созыв Палаты представителей. Однако в мае генерал-майор Х. Хафтар в рамках объявленной им широко-масштабной воздушной и наземной операции в районе Бенгази возглавил атаку подконтрольных ему частей Ливийской национальной армии (преимущественно из добровольцев) на базы группировки «Бригада мучеников 17 февраля», близкой к организации «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ; с 29 дек. 2014 признана в России террористической). Временный премьер-министр Абдаллах Абд ар-Рахман ат-Тани осудил атаку как попытку гос. переворота и приказал регулярным силам покончить с мятежом. В ответ Хафтар объявил правительство и ВНК нелегитимными и заявил, что рассчитывает на поддержку МВД, ПВО, спецназа и племен, после чего штурмовал здание ВНК. В июне

2014 г. при низкой явке избирателей прошли выборы в Палату представителей, куда вошли большинство членов ВНК; она была признана международным сообществом в качестве легитимного парламента Л. Ввиду обострения обстановки в Триполи 1-е заседание Палаты представителей состоялось 4 авг. 2014 г. в Тобруке. Однако в том же месяце ВНК был вновь созван в Триполи в составе меньшинства своих членов (гл. обр. приверженцев политического ислама), не вошедших в Палату представителей и не признавших ее легитимность в связи с малым количеством доставшихся им мандатов. Главой правительства Новый ВНК назначил Умара аль-Хаси (Абдаллах ат-Тани вскоре ушел в отставку вместе с членами кабинета министров), но Триполи фактически перешел под контроль радикальной группировки «Заря Ливии» (Фаджр Либийа), консолидировавшей исламистов (с участием «Братьев-мусульман») и захватившей командные позиции в Новом ВНК. В нояб. находящийся под ее влиянием Конституционный суд объявил о роспуске Палаты представителей, к-рая отказалась признавать это решение как принятое под вооруженной угрозой. В дек. Национальная армия Л. нанесла серию ракетно-бомбовых ударов с воздуха по Мисурате — одному из оплотов вооруженной ислам. оппозиции.

В февр. 2014 г. к востоку от Бенгази были убиты 7 коптов. В янв. 2015 г. 20 коптов были похищены боевиками ИГИЛ и в февр. публично казнены вместе с выходцем из Ганы (по др. версии — из Чада). Коптский патриарх Тавадрос II (Феодор II) канонизировал убитых, назначив 15 февр. (8 амшира по копт. календарю) днем поминовения 21 новомученика. Преступление, получившее широчайший международный резонанс, повлекло за собой вооруженную акцию егип. ВВС в поддержку тобрукской Палаты представителей (налет на тренировочные лагеря и оружейные склады ИГИЛ и удары по Дерне и Сирту, оккупированным одним из отд-ний террористической орг-ции). Намечавшиеся на янв. 2015 г. переговоры в Женеве и Гадамесе между правительствами в Триполи и Тобруке так и не состоялись из-за отказа Нового ВНК участвовать в них. В марте 2015 г. отряды ИГИЛ блокировали

Сирт, пользуясь тем, что его жители, как соотечественники Каддафи, были ранее разоружены ополчением соседней Мисураты. Национальная армия Л. освободила сначала пригороды Триполи, а затем и саму столицу от отрядов «Зари Ливии». Одновременно Новый ВНК отправил в отставку правительство Умара аль-Хаси и назначил временно исполняющим обязанности премьер-министра Халифу аль-Гави. В мае боевики ИГИЛ овладели расположенной в окрестностях Сирта военной базой Эль-Гардабия, вытеснив оттуда «Зарю Ливии», в июне окончательно выбили из города мисуратских ополченцев. Дерна стала ареной противостояния ИГИЛ с местным ислам. советом (шура), ориентированным на «Аль-Каиду». В авг. 2015 г. велась кровопролитная бой за Сирт между местными жителями и исламистами, поддерживавшими Новый ВНК, с одной стороны, и боевиками ИГИЛ — с другой. Одновременно Хафтар, как главнокомандующий ливийских ВС, пообещав помощь Сирту, обвинил Турцию, Катар и Судан в поддержке ИГИЛ.

Несмотря на то что в окт. 2015 г. при активной поддержке ООН было создано правительство национального единства, к-рое в будущем должно стать главным исполнительным органом при сохранении за Палатой представителей высшей законодательной власти, единая ливийская государственность в наст. время не восстановлена. Наиболее последовательно действуют против этой перспективы силы ислам. радикализма — ИГИЛ, представленное вилаями («наместничествами») Барка, Тарабулус и Феццан, и орг-ция «Ансар аш-шариа» (Поборники шариата), контролирующая шуры Бенгази, Дерны и Адждабии.

Лит.: Bates O. The Eastern Libyans. L., 1914; The Italian Empire: Libya. N. Y., 1940; Askew W. C. Europe and Italy's Acquisition of Libya, 1911–1912. Durham, 1942; Graziosi P. L'arte rupestre della Libia. Napoli, 1942; Palloni G. I contratti agrari degli enti di colonizzazione in Libia. Firenze, 1945; Evans-Pritchard E. E. The Sanusi of Cyrenaica. Oxf., 1949; Fushaika M. A Short History of Libya. Tripoli, 1962; Schiffers H. Libyen und die Sahara. Bonn, 1962; Khadduri M. Modern Libya. Baltimore, 1963; Прошин Н. И. История Ливии: (Кон. XIX в. — 1969 г.). М., 1975; Allan J. A. Libya: The Experience of Oil. L., 1981; Wright J. L. Libya: A Modern History. Baltimore, 1982; idem. Libya, Chad and the Central Sahara. L., 1989; De Felice R. Jews in an Arab Land: Libya, 1835–1970. Austin, 1985; Harris L. C. Libya: Qadhafi's Revolution and the Modern State.

Boulder, 1986; *Davis J.* Libyan Politics: Tribe and Revolution: An Account of the Zuwaya and Their Government. L., 1987; *ElWarfally M. G.* Imagery and Ideology in U. S. Policy toward Libya, 1969–1982. Pittsburgh, 1988; *Childs T. W.* Italo-Turkish Diplomacy and the War over Libya, 1911–1912. Leiden; N. Y., 1990; История Ливии в новое и новейшее время. М., 1992; *Смирнова Г. И.* Опыт ливийской революции: (Преобразование соц.-экон. и полит. структур). М., 1992; *Асадуллин Ф. А.* Очерк истории ливийской лит-ры XIX–XX вв. М., 1993; Гарамантида: (Африканская Атлантида): Сб. ст. М., 1994; *Ahmida A. A.* The Making of Modern Libya: State Formation, Colonization, and Resistance, 1830–1932. Albany, 1994; *Qadhafi's Libya, 1969–1994* / Ed. D. J. Vandewalle. N. Y., 1995; *Егорин А. З.* Современная Ливия: Справ. М., 1996; *он же.* История Ливии: XX в. М., 1999; *Del Boca A.* Gli Italiani in Libia. Mil., 1997. 2 vol.; *Millard Burr J., Collins R. O.* Africa's Thirty Years War: Libya, Chad, and the Sudan, 1963–1993. Boulder, 1999; *St-John R. B.* Libya and the United States: Two Centuries of Strife. Phil., 2002; *idem.* Historical Dictionary of Libya. Lanham, 2006; *Bianci S.* Libya: Current Issues and Historical Background. N. Y., 2003; *Simons G.* Libya and the West: From Independence to Lockerbie. Oxf., 2003; *Егорин А. З., Миронова Г. В.* Сенуситы в истории Ливии. М., 2006; *McLaren B.* Architecture and Tourism in Italian Colonial Libya: An Ambivalent Modernism. Wash., 2006; *Vandewalle D. J.* A History of Modern Libya. Camb., 2006; *Рясов А. В.* Полит. концепция М. Каддафи в спектре «левых взглядов». М., 2008; *Roumani M. M.* The Jews of Libya: Coexistence, Persecution, Resettlement. Brighton; Portland, 2008; *Бартенев В. И.* «Ливийская проблема» в международ. отношениях, 1969–2008. М., 2009; *Baldinetti A.* The Origins of the Libyan Nation: Colonial Legacy, Exile and the Emergence of a New Nation-State. L.; N. Y., 2010; *Цыганок А. Д.* Интервенция США и НАТО в Ливии и ее последствия для Сирии, Ирана, Кавказа: рус. взгляд. М., 2012.

Т. К. Кореев

ЛИВОНСКАЯ ВОЙНА, война, к-рую вело Русское гос-во в 1558–1583 гг. за выход к Балтийскому м. сначала с *Ливонским орденом*, после его распада — с *Литовским великим княжеством* (после 1569 — с Польско-Литовским гос-вом) и со Шведией. Главной причиной войны было стремление рус. власти установить контроль над торговыми путями, соединявшими по Балтийскому м. западную и вост. части Европы, роль к-рых резко возросла в XVI в. с расширением экономических связей между разными европ. регионами. Сложившееся положение использовали власти Ливонского ордена и нем. купечество ливонских городов, не пропуская рус. купцов на запад и запрещаая им заключать сделки с западноевроп. купцами, навязывая свое посредничество. В этих условиях рус. купцы были вынуждены длительное время находиться в ливонских городах, для них в этих городах

(Риге, Ревеле (Таллине), Дерпте (ныне Тарту)) были построены православ. церкви. С распространением в Прибалтике Реформации и развитием иконоборческого движения начались нападения на эти храмы, сопровождавшиеся их разорением и осквернением икон. В кон. 40-х гг. XVI в. правосл. храмы в Риге и Дерпте были закрыты, церковь в Ревеле разорена. Русско-ливонский договор 1554 г. (как и нек-рые более ранние соглашения) предусматривал возвращение рус. людям храмов в Риге, Ревеле и Дерпте и беспрепятственное совершение в них правосл. богослужения. Однако это постановление, как и ряд других, не выполнялось.

В 1558 г. царь *Иоанн IV Васильевич* начал войну с Ливонским орденом, чтобы силой устранить установленные барьеры на пути в Зап. Европу. Первым городом, к-рый в 1558 г. перешел под рус. власть, стала Нарва. Взятию города способствовал начавшийся в нем пожар, вызванный тем, что местные немцы бросили в огонь православную икону свт. Николая. Рассказ об этом читается не только в официальной летописи и в «*Книге Степенной*», но и в летописи псково-печерского игум. прмч. *Корнилия* и в «*Истории о великом князе Московском*» кн. А. М. *Курбского*. По приказу царя архимандрит *Юрьева во имя вмч. Георгия монастыря* и протопоп Софийского собора освятили город, где были поставлены правосл. храмы: Воскресения Христова в крепости — Вышгороде и «соборный» храм Богородицы Одигитрии. Царь велел «и иные храмы ставити». Всего в 1558 г. в Нарве было построено 5 храмов. При занятии рус. войсками пограничного города Нейшлосса (Сыренска) царь приказал поставить в нем храм Св. Троицы с приделами свт. Николая и св. Илариона. В итоговой записи офиц. летописи о действиях рус. войск в 1558 г. отмечено, что они заняли 20 городов и во всех этих городах «церкви христианские воздвигнули» (ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 306).

Занятие рус. войсками территорий на северо-востоке совр. Эстонии открыло возможности для развития здесь миссионерской деятельности правосл. духовенства. Важную роль сыграл игумен *Псково-Печерского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* прмч. Корнилий. Как сообщается в «*Повести о нача-*

ле и основании Печерского монастыря», он «люди Нового городка ливонского, чюдь называемыя, христианской вере научи, и святым крещением просвети, и в них презбитеры и клирики устрои» (Повесть. 1831. С. 8). В деревнях Агеро и Топинна им были построены храмы. В 1560/61 г. Иоанн IV пожаловал мон-рю обширные земли в этом районе.

Состав населения на занятых русскими войсками эст. землях (их адм. центром был взятый в 1558 Дерпт (Юрьев)) к нач. 60-х гг. XVI в. заметно изменился. Туда были направлены писцы, производившие раздачу земель рус. помещикам. Кроме того, в занятых городах постоянно «годовали» большие группы новгородских помещиков. В тех же городах находились и крупные отряды стрельцов: в 1577 г. в Юрьеве несли службу 560 чел. Для них была создана сеть храмов и возникла необходимость в церковном центре, к-рый осуществлял бы управление клиром.

Вопрос об учреждении на территории Ливонии правосл. епархии, по-видимому, обсуждался уже в нач. 60-х гг. XVI в. В законченной в это время Степенной книге указывалось, что при кн. Ярославе Мудром в Юрьеве были правосл. епископы, подчинявшиеся Киевскому митрополиту, но потом немцы «епископию Юрьевскую от истинного благочестия в латыньское бискупство превториша» (Степенная книга. 2008. С. 381). В Новгородской II летописи отмечено, что 14 окт. 1571 г. в Новгород приехал еп. Корнилий «новой с города Юрьева Ливонского» (ПСРЛ. Т. 30. С. 160). Наименование епископа «новым» говорит о том, что образование кафедры и поставление епископа произошли сравнительно незадолго до этой даты. Судя по преамбуле решений церковного Собора 1580 г., этот епископ именовался как «Юрьевской и Вильянской» (Вильян, Феллин, ныне Вильянди). В авг. 1572 г. еп. Корнилий снова побывал в Новгороде, когда там находился царь, вероятно дававший ему указания, как руководить епархией. Кафедральным собором нового епископства стал собор католич. кафедры. В городе находились др. правосл. храмы и муж. мон-рь. В преамбуле решений Собора 1580 г. упоминается Корнилий как Юрьевский епископ, но его подписи под текстом нет, а в записи 1578 г.



об установлении местного почитания прп. *Иосифа (Санина)* Волоцкого упоминается Юрьевский еп. Савва. Источники не дают возможности разрешить это противоречие.

Борьба за Ливонию привела в дальнейшем, после падения Ливонского ордена, к войне с Великим княжеством Литовским, и в 1563 г. Иоанн IV предпринял поход на Полоцк. В офиц. летописи одной из главных целей похода провозглашалась защита правосл. храмов и икон от «поругания» со стороны еретиков-лютеран, к-рым принадлежит власть в Великом княжестве Литовском. В походе царя сопровождали *Донская икона Божией Матери* «и иные многие чудотворные образы», а также *Евфросинии Полоцкой, прп., крест* и делегация духовенства во главе с Коломенским епископом. После взятия Полоцка находившийся в нем нареченный



архиеп. Арсений (Шишка) был взят «за сторожи» и отправлен в Россию. Эти меры не коснулись клира Софийского собора, встречавшего царя в храме. В наказе полоцким воеводам предписывалось выселить жителей из городской цитадели, там могли остаться только «попы у церквей с своими семьями» (Книга полоцкого похода. 2004. С. 71). В Степенной книге отмечено, что после сдачи города царь «богоубийственных жидов конечной пагубе предаде и богомерзских же латын и злейших иконоборец расплени и расточи» (Степенная книга. 2008. С. 388). В летописи игум. Корнилия также отмечено, что членов евр. общины Полоцка Иоанн IV «велел... и с семьями в воду в речную въметати» после их отказа креститься в Псковские летописи. 1955. С. 244). Позднее в Польско-Литовском гос-ве царя обвиняли в казни насельников бернардинского мон-ря. По-видимому, царем было запрещено про-

тестант. богослужение. Иное положение сложилось на эст. землях: царские грамоты 1558 г. населению Нарвы и Дерпта обеспечивали их право иметь свои храмы, где совершалось протестантское богослужение. Известны имена ряда проповедников в этих общинах в 60–70-х гг. XVI в. Сохранялось протестант. богослужение и во владениях вассала царя — «ливонского короля» Магнуса.

В апр. 1563 г., по возвращении царя из похода, был подтвержден статус Полоцкой кафедры как архиепископии, во главе епархии был поставлен *Трифон (Ступишин)*, живший на покое бывш. еп. Суздальский, постриженник прп. Иосифа Волоцкого. Он умер в 1566 г. в Полоцке во время «поветрия». В авг. 1566 г. его преемником стал также живший на покое бывш. Суздальский еп. *Афанасий (Палецкий)*. Он в 1568 г. оставил кафедру и удалился в *Кириллов Белозерский*

Осада Полоцка войсками Иоанна Грозного в 1563 г.

Гравюра из аугсбургского летучего листка «Правдивые и ужасные известия о жестоком враге москвите». 1563 г.

в честь Успения Пресв. Богородицы монастырь.

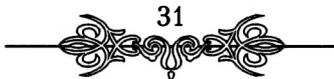
Полоцкий архиеп. *Антоний* прилагал усилия для улучшения епархиальной жизни. По свидетельству Новгородской II летописи, в 1568 г. в Полоцк были отправлены 33 священника и диакона. из Новгорода. В 1572 г. Антоний стал митрополитом — главой Русской Церкви. Полоцкий архиеп. Киприан упоминается в записи 1578 г. об установлении местного почитания прп. Иосифа Волоцкого.

В 70-х гг. XVI в. территория Юрьевской епархии расширилась благодаря успехам рус. войск в Ливонии. Так, когда летом 1575 г. рус. войска заняли Пернов (Пярну), там был построен правосл. храм. В 1577 г. Иоанн IV предпринял большой поход на ливонские земли в бассейне Зап. Двины, ранее подчинявшиеся польск. власти. Разряд ливонского похода 1577 г. зафиксировал распоряжения царя об устройстве во всех занятых городах правосл. храмов. Царь указывал, каким святым и каким праздникам следовало посвя-

тить храмы. Священники этих храмов должны были подчиняться Юрьевскому епископу, а священников и церковную утварь необходимо было прислать из Пскова. Центром этого округа, по-видимому, должен был стать Кокенгаузен (Куконос, ныне Кокнесе), куда следовало прислать 8 священников и 8 диаконов. Сохранившаяся переписка 1577–1578 гг. Городового приказа с воеводами этих городов говорит об усилиях, прилагавшихся для того, чтобы выполнить царские распоряжения, построить храмы и найти для них священников. В писцовой книге 1576/77 г. упоминается о строительстве церкви в с. Вазичеве Псково-Печерского мон-ря около «Нового города немецкого». Упоминается Троицкая ц. в Сыренске. Говорится о том, что клир Воскресенского монастыря в Юрьеве (игум. Никандр) с утварью был переселен в Покровский Озерский мон-рь в Псковском у. (*Селин*. 2001. С. 243, 244).

В последние годы Л. в. Иоанн IV столкнулся с враждебной коалицией Польско-Литовского гос-ва, Швеции и Крыма, потерпел поражение, и присоединенные белорус. и ливонские земли были потеряны. Существование подчиненной Московской митрополии Полоцкой кафедры прекратилось, когда 30 авг. 1579 г. Полоцк сдался после длительной осады армии польского кор. Стефана Батория. По сведениям польских хронистов, архиеп. Киприан призывал воевод защищать город, а после сдачи Полоцка король не захотел, по сообщению папского нунция, «и видеть» архиепископа. Сложившееся положение король использовал, чтобы передать созданной в Полоцке коллегии иезуитов земельные владения православных полоцких храмов и монастырей, всего, по сообщению нунция, 60 деревень.

Судьбу правосл. духовенства на ливонских землях определили постановления Ям-Запольского русско-польск. договора в 1582 г. Было достигнуто соглашение, что правосл. духовенство, находившееся в ливонских городах, получит возможность уехать в Россию вместе с иконами и церковной утварью. Для наиболее удаленных городов в бассейне Зап. Двины устанавливался крайний срок — 4 марта, но такие центры, как Юрьев (Дерпт) и Феллин, должны были перейти под польск. власть раньше. Сразу



после заключения мирного договора командующий польск. армией Ян Замоиский лично отправился в Дерпт, чтобы удалить оттуда епископа и других русских. В Дерпте также была организована коллегия иезуитов. По русско-швед. договору 1583 г. в состав Шведского королевства вошли земли Сев. Ливонии, ранее занятые рус. войсками, а также такие рус. земли, как г. Корела (ныне Приозёрск) с уездом и новгородские пригороды — Ям, Копорье и Ивангород. На этих землях оставалось правосл. духовенство, но возникли сложности в его отношениях со своим духовным главой — Новгородским архиепископом, население этих земель — русские и карелы — стало объектом лютеран. пропаганды. Ист.: Повесть о начале и основании Печерского мон-ря, взята из древних летописцев. М., 1831. С. 8; Книга посольская Метрики Великого княжества Литовского, содержащая в себе дипломатические сношения Литвы в государственное кор. Стефана Батория. М., 1843. № 82–83; АЗР. 1848. Т. 3. № 137, 143; Monumenta Livoniae antiquae. Riga; Lpz., 1847. Bd. 5. N 191; *Russow B. Chronica der Prowintz Lyfflandt // Scriptorum rerum Livonicarum.* Riga; Lpz., 1853. Bd. 2. S. 134, 140, 142; Псково-Печерский мон-рь. Новг., 1864. С. 131, № 17; *Сапунов А. П.* Витебская старина. Витебск, 1885. Кн. 4. Ч. 1. С. 122, 134, 140, 156–157, 189, 195, 213–214, 217, 232; Донесение кн. Александра Полубенского // Тр. X Археол. съезда в Риге. М., 1900. Т. 3. С. 127; ПСРЛ. Т. 13. 2-я пол. С. 295, 299, 304–306, 345–346, 358, 363, 366, 403; Т. 30. С. 157, 160, 194; *Renner J.* Livländische Historien. Lübeck, 1953. S. 79; Псковские летописи. М.; Л., 1955. Вып. 2. С. 235–236, 239–240, 244, 248; Разрядная книга 1475–1605 гг. М., 1982. Т. 2. Ч. 3. С. 490–491, 503, 508 и др.; 1984. Т. 3. Ч. 1. С. 7, 10, 14, 20; *Поссевино А.* Исторические сочинения о России XVI в. М., 1983. С. 170, 173, 179–180, 183–184, 204, 218, 221, 224; *Курбский А. М.* История о великом князе Московском // ПЛДР. 2-я пол. XVI в. М., 1986. С. 282–284, 286, 288; Столбцы дел московских приказов (Городового, Поместного, Разрядного) по управлению ливонскими городами 1577–1579 гг. / Подгот.: Н. Ф. Демидова // Памятники истории Вост. Европы: Источники XV–XVII вв. М.; Варшава, 1998. Т. 3: Док-ты Ливонской войны. С. 61, 63, 70–82, 95; Книга полоцкого похода 1563 г.: (Исслед. и текст). СПб., 2004. С. 67, 70–71, 77; Степенная книга царского родословия. М., 2008. Т. 2. С. 381, 384–387. Лит.: *Angermann N.* Studien zur Livland-politik Ivan Groznyjs. Marburg; Lahn, 1972. S. 53–65; *Малков Ю. Г., сост.* Летопись Псково-Печерского мон-ря, или Исторические сказания о Св.-Успенской Псково-Печерской обители и ее святых. М., 1993. С. 100–102; *Макарий.* История РЦ. Кн. 4. С. 194–196; Кн. 5. С. 226; *Алексий II (Ридигер), патр. Московский и всея Руси.* Православие в Эстонии. М., 1999. С. 89–99; *Селин А. А.* Московское церковное строительство в Ливонии в XVI в. // Археология и история Пскова и Псковской земли. Псков, 2001. С. 242–247.

Б. Н. Флора

ЛИВОНСКИЙ ОРДЕН [полное название — Немецкий орден Пресв. Девы Марии в Ливонии; лат. *Domus Sanctae Mariae Theutonicorum in Livonia*; средневерхненем. *Duitsche Orden tho Liflande*], одно из подразделений *Тевтонского (Немецкого) ордена* с правами ландсгерра (правителя) на территории Ливонии (совр. Латвия и Эстония); правопреемник ордена *меченосцев* (лат. *Fratres militiae Christi de Livonia*; 1202–1237). Образован в 1237 г.; секуляризован в 1562 г. В силу статуса ландсгерра Л. о. обладал автономией внутри Тевтонского ордена.

Колонизация Ливонии (подробнее см.: *Selart.* 2015). Созданию Л. о. предшествовал период борьбы ряда



Шиллинг Ливонского ордена.
XV в.

гос-в за обладание Вост. Прибалтикой, где обитали языческие племена ливов (отсюда название Ливония), леттов, эстов, куршей, земгалов и латгалов. С кон. X в. вост. и юго-вост. территории буд. Ливонии активно осваивались Вел. Новгородом, Псковом и Полоцким княжеством. Земли в бассейне р. Даугавы (Зап. Двины) и Курляндия привлекали литов. князей. Со 2-й пол. XII в. в Ливонии действовала нем. католич. миссия, целями которой были христианизация местного населения и военно-адм. освоение территорий. С 1-й пол. XIII в. к миссии присоединились датчане и шведы. Папский престол при посредничестве епископов Гамбурга и Бремена, позже Магдебурга, Лунда, Сигтуны оказывал ей содействие. В 1198 г. по инициативе еп. *Бертольда Ливонского* (1196–1198) был объявлен крестовый поход в Ливонию; его участники приносили крестоносный обет и получали привилегии крестоносцев (паломников, *peregrini*) в Св. земле, в т. ч. *индальгенцию* (см. также ст. *Крестовые походы*). Приток крестоносцев в Ливонию был слабо упорядочен; прибывавшие крестоносцы не только участвовали в боевых действиях, но и привлекались к строительству городов и замков (об участии

паломников в строительных работах в Риге сообщает, напр., *Генрих Латвийский* в «Хронике Ливонии»). Епископы Бремена, Гамбурга, Магдебурга вели постоянную пропаганду для привлечения рыцарей, но, по мнению И. Фоннесберг-Шмидт, кампании в Прибалтике в кон. XII — нач. XIII в. являлись «квазикрестовыми походами» (*Fonnesberg-Schmidt.* 2007. P. 249–255).

Интерес нем. городов (впосл. членов Ганзейского союза) к освоению Вост. Прибалтики диктовался намерением получить прямой доступ к рынкам Вел. Новгорода, Полоцка, Смоленска в обход купцов с о-ва Готланд и обеспечить себе льготные условия для закупки мехов, воска и восточных товаров (*Hoffmann E.* *Die Anfänge des deutschen Handels im Ost-*

seeraum // *Die Hanse und der deutsche Osten.* Lüneburg, 1990. S. 5–22; *Celart A.* *Начало город-*

ской жизни в средневек. Ливонии и Руси // Балтия в контексте сев. пространства от средневековья до 40-х гг. XX в. М., 2009. С. 84–102). Успех нем. и дат. экспансии в Вост. Прибалтике был обусловлен с одной стороны, разобщенностью местных племенных объединений, постоянными междоусобицами, слабой организованностью, вызванной отсутствием государственности, и, с др. стороны, качественным военно-техническим оснащением крестоносцев, их относительно высокой спаянностью, военно-политическими союзами (в т. ч. с зап. и сев.-зап. рус. княжествами), строительством замков, притоком людских и материальных ресурсов из католич. Европы, определенной поддержкой Папского престола. К нач. XIII в. народы Юж. и Вост. Прибалтики были лишь незначительно интегрированы с владениями польск. Пястов в Мазовецкой земле и русскими княжествами в Сев.-Зап. и Зап. Руси. С владениями волынских, витебских, минских, полоцких и смоленских Рюриковичей, Новгородской и Псковской землями были установлены лишь вассально-данические отношения. Ко времени формирования гос-ва ордена меченосцев в Вост. Прибалтике связи между рус. княжествами и на-

родами Вост. Прибалтики сильно ослабли. Русские княжества первоначально не проявили особой обеспокоенности появлением немецких колонистов, но когда успехи немецкой колонизации стали угрожать сокращением размеров дани с населения Подвинья (взимал Полоцк), Латгалии и Вост. Эстонии (взимали Новгород и Псков), их отношения с ливонскими немцами ухудшились.

В 1201 г. еп. *Альберт I* Буксгевден (епископ Ливонии в 1199–1209, 1-й епископ Рижский в 1209–1229) основал г. Ригу. В 1202 г. при посредничестве Теодериха из Трейдена (Турайды) им был организован орден меченосцев. Кроме Рижского еп-ства (с 1255 архиеп-ство) в Вост. Прибалтике были учреждены еп-ства: Леальское (1211; затем кафедра была перенесена в завоеванный в 1224 орден меченосцев Юрьев Ливонский (Дорпат, Дерпт; ныне Тарту, Эстония)), Эзель-Викское (ныне вол. Сааре-Ляэне, Эстония) (1228) и Курляндское (1234).

В 1207 г. еп. Альберт I уступил меченосцам права на $\frac{1}{3}$ часть завоеванных ими земель, что создало условия для формирования в Ливонии орденского гос-ва: первоначально его территория ограничивалась округом замка Зегевольд (ныне Сигулда, Латвия), кроме того, орден владел укрепленным подворьем в Риге («двор св. Георга»; St. Jürgenshof). В 1210 г. папа Римский *Иннокентий III* даровал ордену права ландсгерра (LECUB. 1853. Bd. 1. Abt. 1. N 16–17), однако магистры ордена приносили клятву верности епископу Риги и подчинялись ему в делах, касавшихся защиты католической Церкви в Ливонии от язычников (в дальнейшем магистры Л. о. оспаривали право епископов требовать от них присягу — см.: *Jähnig*. 1997). Завоевание меченосцами земель вдоль рек Даугава и Гауя, а также Юж. Эстонии (в 1208–1217) усилило позиции ордена. Вопрос о связи Ливонии со Свящ. Римской империей до наст. времени остается дискуссионным, поскольку в сохранившихся документах даются зачастую противоречивые сведения. Еще в 1207 г. еп. Риги Альберт I принес вассальную присягу нем. кор. Филиппу Швабскому. В 1225 г. Альберт I и его брат Герман Буксгевден, еп. Леаля (1220–1248), получили от нем. кор. Генриха VII (1220–1235), сына имп. *Фридриха II Штауфена*, документы, уста-

навливавшие «марки» Свящ. Римской империи в еп-ствах Рига и Леаль, а следовательно, и во владениях, переданных епископами ордену меченосцев. Исследователи отмечают, что спорным остается вопрос, насколько епископы Риги и Леаля могли реально установить указанные правовые отношения, в какой мере они соответствовали «имперской модели» и могли ли они вообще применить эти установления к территориям, контролируемым орденом меченосцев. Тем более что уже в мае 1226 г. меченосцы получили грамоту от имп. Фридриха II с утверждением всех орденских прав и владений, пожалованных епископами. Т. е. речь шла о 2 противоположных тенденциях: с одной стороны, епископы Риги и Леаля пытались создать подобие имперской «марки» и в силу этого получить правовое преимущество над меченосцами; с другой стороны, орден меченосцев успешно противостоял этому, получив прямое подтверждение своих привилегий от императора (см.: *Jähnig*. 2011. S. 19–21).

Немецкая колонизация Ливонии не препятствовала развитию русско-нем. торговли, условия к-рой определяли русско-ливонские (позже и русско-ганзейские) торговые договоры (подробнее см.: *Казакова*. 1975; *Hammel-Kiesow R. Die Hanse*. Münch., 2000); в посл. требование обязательного посредничества ливонцев между рус. и европ. купцами постепенно привело к вытеснению рус. купцов из балт. региона. В Риге, Дерпте, Ревеле (ныне Таллин, Эстония), Кокенхузене (ныне Кокнесе, Латвия) существовали поселения рус. купцов («русские деревни») с правосл. храмами (*Selart A. Orthodox Churches in Medieval Livonia // The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier / Ed. A. V. Murray. Fahrnam, 2009. P. 273–290*). И хотя католич. духовенство препятствовало распространению в Ливонии Православия, считая православных «схизматиками» и врагами (об этом см., напр., в ст. *Латвия*), прагматизм ливонских бюргеров и их ландсгерров, заинтересованных в развитии международной торговли, заставлял их в целом проявлять религ. терпимость; вместе с тем ливонские ландсгерры широко использовали религ. риторику и акцентировали свое участие в борьбе со «схизматиками» в надежде привлечь в Ливонию крестоносцев и по-

лучить денежные средства. Столкновения на религ. почве проявили себя в период *Реформации* (1-я пол. XVI в.) и *Ливонской войны* (1558–1583), когда получил развитие и распространение миф о «русской угрозе». Русская сторона также использовала религ. риторику в политических целях; в созданных в период Ливонской войны агиографических сочинениях, посвященных мученичеству правосл. свящ. Исидора и его сторонников (см. *Исидор и 72 (73) мученика*), подчеркивалось враждебное отношение нем. бюргеров и торговцев к рус. купцам и правосл. жителям Ливонии (*Selart A. Der Dorpater Priester Märtyrer Isidor und die Geschichte Alt-Livlands im 15. Jh. // OS. 1999. Bd. 48. S. 144–161*).

Создание Л. о. Ограниченность ордена меченосцев в людских и материальных ресурсах, их нехватка для нужд орденского гос-ва заставили меченосцев в 30-х гг. XIII в. искать сближения с Тевтонским орде-



Ледовое побоище.
Миниатюра
Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(РНБ. F. IV. 233. Л. 938 об.)

ном. Были начаты переговоры об объединении орденов, но они затянулись как по причине того, что меченосцы настаивали на своих условиях проведения инкорпорации, прежде всего на обязательном сохранении владений и структуры ордена в Ливонии, так и в силу нежелания руководства Тевтонского ордена и его верховного магистра *Германа фон Зальцы* (1209–1239) распространять сферу своего влияния на меченосцев. Однако после разгрома литовцами

ордена меченосцев и выступивших тогда в союзе с орденом псковичей в битве при Сауле (22 сент. 1236) папа Римский *Григорий IX* постановил инкорпорировать рыцарей и владения меченосцев в состав Тевтонского ордена. Среди прочего это должно было способствовать завоеванию Курляндии, Земгалии и Жямайтии (Жмуди), что позволяло объединить орденские владения в Пруссии и Ливонии в единый комплекс. В 1237 г. на капитуле в Марбурге было решено принять меченосцев (ок. половины их погибло при Сауле) в Тевтонский орден. В Ливонию прибыл отряд из 60 рыцарей во главе с прусским ландмейстером (магистром) Германом Балком (1237–1238/39). Стратегия Тевтонского ордена предусматривала участие его ливонского подразделения в боевых действиях на южном, курляндско-земгальско-жямайтйском, направлении, поэтому, согласно договору в Стенбю (7 июня 1238), владения меченосцев в Сев. Эстонии были уступлены дат. кор. Вальдемару II. Навязанное ордену меченосцев объединение, утрата владений в Сев. Эстонии, в т. ч. орденской комтурии в Ревеле и фогства в Гарриэне (Харьюмаа), вызвали в Ливонии жесткий внутренний конфликт между бывш. меченосцами и тевтонскими рыцарями в первые годы существования Л. о. Из-за этого конфликта магистр Герман Балк был вынужден даже покинуть Ливонию (подробнее об объединении орденов см.: *Löwener*. 1998. S. 109–135). Не исключено, что война Л. о. с Псковом и Новгородом (1240–1242) также была инициирована бывш. меченосцами из Феллина (ныне Вильянди) в Юж. Эстонии, и, возможно, поэтому события войны, в т. ч. разгром ордена на Чудском оз. (5 апр. 1242) новгородскими и владими́ро-суздальскими войсками св. блгв. вел. кн. *Александра Ярославича* Невского и его младшего брата *Андрея Ярославича*, не нашли отражения в офиц. корреспонденции Л. о. (самое раннее ливонское сообщение о Ледовом побоище содержится в «Рифмованной хронике» кон. XIII в.). В войне с Литвой 1243–1245 гг. Л. о. одержал ряд побед и сумел присоединить значительную часть Курляндии и Земгалии к своим владениям, что свидетельствует о незначительности потерь, понесенных им в 1240–1241 гг. В 1242 г. Л. о. подписал договор

с Новгородом на условиях его договора с меченосцами 1224 г. Была установлена граница (р. Нарова, Чудское оз. и Псковское оз., водораздел рек Пиузы и Великой), к-рая оставалась неизменной до XVI в.; в договоре определялись также условия взаимовыгодной торговли.

Структура Л. о. Согласно условиям инкорпорации 1237 г., Л. о. подчинялся уставу Тевтонского ордена. Л. о. возглавлял магистр (ландмейстер Ливонии), к-рый определял направления внутренней и внешней политики ордена, являлся главным командующим и гарантом соблю-



*Замок Венден,
одна из резиденций
магистров Ливонского ордена.
XIII в.*

дения законности, производил адм. назначения, контролировал деятельность орденских чинов, распоряжался финансами ордена. С 1237 г. его резиденцией служила бывш. резиденция ордена меченосцев («двор св. Георга») в Риге; там же проходили заседания орденского капитула. В 1297 г., после того как горожане Риги взяли штурмом и разрушили эту резиденцию, центр ордена был временно перенесен в Венден (ныне Цесис, Латвия). Однако уже в 1330 г., после взятия Риги в результате 6-месячной осады, магистр Эберхард фон Монхайм (1328–1340) воздвиг новую резиденцию на другом месте в городе. Венден сохранил свое важное значение, однако вплоть до 1470 г. Рига официально являлась резиденцией ливонских магистров. В 1470–1471 гг. магистр Иоганн Вальдхаус (Вольгус) фон Херзе перенес резиденцию в Феллин, но уже в кон. 1471 г. следующий магистр, Бернд фон дер Борх, вернулся в Ригу. В 1481 г. началась новая война рижан против ордена, и в 1484 г. после длительной осады горожанам удалось захватить, а затем разрушить орденский замок. Резиденция Л. о. была вновь перенесена в Венден. В 1491 г. Рига наконец

была покорена орденом, и горожанам, согласно условиям мирного договора, пришлось восстанавливать разрушенный орденский замок. Однако с этих пор ливонские магистры предпочитали находиться в Вендене (см. также: *Neitmann K.* Die Residenzen des livländischen Ordensmeisters in Riga und Wenden im 15. Jh. // *Stadt und Orden: Das Verhältnis des Deutschen Ordens zu den Städten in Livland, Preussen und im Deutschen Reich* / Hrsg. v. U. Arnold. Marburg, 1993. S. 59–93).

В XIII в. магистр ливонского подразделения избирался генеральным капитулом (общим собранием) рыцарей Тевтонского ордена (до 1413 без учета мнения братьев

собственно Л. о.); лишь к XV в. ливонские магистры получили большую автономию от верховных магистров: с 1424 г.

братья Л. о. представляли верховному магистру 2 кандидатуры на выбор, одну из к-рых тот должен был утвердить на должность магистра Ливонии; после 1469 г. верховному магистру предлагалась всего одна кандидатура. Должность магистра Л. о. считалась пожизненной, но устав ордена допускал его добровольный отказ или отстранение. Заместителем магистра, его ближайшим советником и преемником считался ландмаршал, чья резиденция находилась в Зегевольде. Он являлся руководителем ордена в Ливонии во время отъезда магистра или в период до избрания нового магистра. Смена магистров Л. о. производилась довольно часто. Должность магистра рыцарь мог получить только после мн. лет службы, уже в пожилом возрасте. Устав предписывал должностным лицам соблюдать традиции коллегиального правления, поэтому политику магистра контролировал орденский капитул, на к-ром сначала были представлены все братья-рыцари; позже в работе капитула стали участвовать представители орденских конвентов.

С момента своего основания Л. о. был нацелен на покорение языческой страны и ее административно-



хозяйственное освоение. В результате оформилось орденское гос-во — уникальное объединение феодальных и корпоративных структур. Основой его адм. системы являлся конвент — сообщество братьев ордена, проживавших в одном из замков (Konventshaus); каждый замок был центром подконтрольного братству округа (гебит; нем. Gebiet). Конвенты возглавлялись комтурами и фогтами, принадлежавшими к числу высших чинов (гебитигеров) ордена. В ливонском орденском гос-ве имелось 9 гебитов: Доблен (ныне Добеле, Латвия), Динабург (ныне Даугавпилс, Латвия), Виндау (ныне Вентспилс, Латвия), Гольдинген (ныне Кулдига, Латвия), Мариенбург (ныне Алуксне, Латвия), Пернау (ныне Пярну, Эстония), Ревель (после 1346), Талькхоф (ныне Курси, Эстония) и Феллин, а также 11 фогтств: Бауске (ныне Бауска, Латвия), Везенберг (ныне Раквере, Эстония), Гробин (ныне Гробиня, Латвия), Зельбург (ныне на территории Латвии), Зонебург (ныне Маазилинн, Эстония), Йервен (ныне Ярвере, Эстония), Кандау (ныне Кандава, Латвия), Нарва (ныне в Эстонии), Нейшлосс (ныне Васкарна, Эстония), Розиттен (ныне Резекне, Латвия) и Тольсбург (ныне Тоолсе, Эстония). Округа Венден и Тукум (ныне Тукумс, Латвия) наряду с орденским замком в Риге находились в ведении магистра, а округа Ашерраден (ныне Айзкраукле, Латвия), Динамюнде (ныне в черте Риги, Латвия), Зегевольд и Митава (ныне Елгава, Латвия) с кон. XV в. контролировал ландмаршал. Под управлением Л. о. находились и нек-рые владения в Бремене (вплоть до Ливонской войны; окончательно перешли в ведение городских властей после смерти последнего комтура в 1583), Гольштейне и Мекленбурге (до 1348–1356), а также в Швеции (до 1467).

Гебиты являлись замкнутыми административно-хозяйственными образованиями, связанными с центральным руководством через своего гебитигера. Тот получал от магистра инструкции, отчитывался в их выполнении, просил у магистра совета и помощи. Гебитигеру подчинялись гарнизон замка и ополчение из местных вассалов; он следил за ведением орденского хозяйства, распоряжался произведенной продукцией и финансами, обеспечивал необходимые запасы, взимал пошлины, торговал тем,

что производилось на орденской земле, заботился о производстве или закупке вооружения, строительстве укреплений. Местечковая замкнутость округов угрожала целостности орденского гос-ва, однако субординация, предписанная орденским уставом, частые смены рыцарями должностей по ходу их карьерного роста, подотчетность должностных лиц магистру позволяли сохранять вертикаль власти и обеспечивали взаимодействие центра с округами. Существовала единая казна ордена, хранившаяся в Зегевольде, а позже в Феллине.

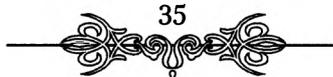
С кон. XIV в. в качестве совещательного органа при магистре действовал совет из наиболее влиятельных гебитигеров: ландмаршала, комтуров Феллина, Гольдингена, Мариенбурга, Ревеля, фогта Йервена и вдовавшего финансами шафера (в XV в. состав совета расширился). Кроме должностей высшего ранга в управленческом аппарате орденского государства были должности среднего и низшего звена: кумпаны, шафферкумпаны, маршалы, брифмаршалы, руненмаршалы, шенки, дросты, кемереры, шпитальмейстеры, кюхенмейстеры, келлермейстеры, кормейстеры, мюльмейстеры, фишмейстеры, цольмейстеры (подробнее см.: *Arbusow*. 1901; *Jähnig*. 2011).

Братья-рыцари занимали высшую ступень орденской иерархии. Далее следовали братья-священники, занимавшиеся организацией богослужений и канцелярской работой, и братья-сержанты, к-рые выполняли обязанности военных слуг, гарнизонных солдат и работников, обслуживавших орденские замки. Положение братьев-сержантов постепенно сближалось с положением орденских служащих (*dener*), и во 2-й пол. XV в. упоминаний о них уже нет. Братья-рыцари и братья-священники носили белый плащ с черным крестом, являвшийся знаком принадлежности к Тевтонскому ордену, братья-сержанты были одеты в серые плащи. Решающим влиянием в Л. о. обладали братья-рыцари; они занимали все высшие, средние и значительную часть низших должностей орденского гос-ва. Только они имели право голоса в конвентах и на заседаниях капитула. С XIV в. статус братьев-рыцарей подчеркивался обращением «господа» (*heren*), которое вытеснило уставное «братья» (*broder, gebroder*).

В силу того, что орден меченосцев изначально перенял традиции тамплиеров — полностью военизированной орг-ции, госпитальная служба в Л. о. (в отличие от Тевтонского ордена, поддерживавшего активную каритативную деятельность) не получила распространения. Единственный госпиталь для больных братьев, судя по имеющимся источникам, находился в Феллине; в нек-рых конвентах временно поддерживались пункты по уходу за больными рыцарями (фирмерии). Так, в 1450 г. заболевший магистр Генрих Финке фон Оверберг (1438–1450) хотел покинуть Ливонию, чтобы быть обследованным в Кёнигсберге.

Прием рыцарей в Л. о. всегда осуществлялся в имперских владениях (баллеях) Тевтонского ордена, гл. обр. в Вестфалии и Рейнской марке; после обряда посвящения новобранец направлялся в Пруссию или Ливонию. После разгрома Тевтонского ордена в Грюнвальдской битве (15 июля 1410) число рыцарей начало сокращаться, но в ливонском подразделении ордена их количество к кон. XV в. увеличилось, что объясняется ухудшением русско-ливонских отношений и активной кадровой политикой руководства Л. о. Но и тогда в ливонских конвентах преобладавало в целом не более 400–500 рыцарей (см.: *Ritterbrüder*. 1993).

Л. о. являлся самой крупной военной орг-цией в средневековье. Ливонии. Ее основу составляли отряды братьев-рыцарей и братьев-служителей, ополчение вассалов ордена, число к-рых вплоть до кон. XV в. было крайне невелико (после присоединения к владениям ордена Сев. Эстонии (1346) оно возросло за счет местного рыцарства). В целом в отличие от ливонских прелатов, которые уже на раннем этапе начали наделять рыцарей земельными наделами, Л. о. перенял традиции меченосцев, напрямую управлявших своими владениями. Руководство Л. о. предпочитало обходиться без вассалов: с 70-х гг. XIV в. вплоть до 1450 г. по источникам известно лишь о 42 случаях передачи земель в ленное владение. Только в XVI в. Л. о. начал в массовом порядке размещать вассалов в пограничных регионах; речь шла, как правило, о небольших земельных наделах. При этом следует отметить, что рыцарство Сев. Эстонии играло особо важную роль в Ливонии как в военном, так и в политическом





плане. Города, находившиеся под властью ордена (как, напр., Рига, Ревель (с 1346), Нарва (также с 1346) и т. д.), имели автономный статус и пользовались различными привилегиями, пожалованными им Л. о. В обязанности городских советов входило предоставление военных контингентов либо оказание ордену



Орденский замок Феллин.
XIII в.

финансовой и др. помощи. В случаях необходимости орден прибегал к услугам наемников, но обычно они использовались для гарнизонной службы в наиболее крупных орденских замках (Рига, Венден, Феллин) (см.: *Benninghoven*. 1976). Магистр Л. о., имея статус главнокомандующего, мог созывать под свои знамена ополчения др. ливонских ландсгерров и городов, заручившись предварительно их согласием (в XV в. обязательным стало постановление ландтага). Ландтаг, институционально оформившийся к XV в., являлся коллективным органом управления, призванным обеспечить политическое равновесие в Ливонии, состоял из 4 курий, в к-рых заседали представители всех ландсгерров, городов и сословий Ливонии: в 1-ю курию входили прелаты — архиепископ Риги, епископы Дерпта, Курляндии, Эзель-Вика и Ревеля вместе с канониками кафедральных капитулов; 2-я курия состояла из представителей Л. о. — магистра и высших чинов корпорации; к 3-й курии относились делегаты всех вассалов Ливонии; в 4-й курии заседали представители крупнейших и важнейших городов — Риги, Дерпта и Ревеля. В случае одобрения ландтага магистр отправлялся в поход «со всею землею» (*cum tota terra*) (подробнее см.: *Kreem J. The Business of War: Mercenary Market and Organisation in Reval in the XVth and Early XVIth Cent.* // *Scandinavian Economic History Review*.

2001. Vol. 49. N 2. P. 26–42). В Ливонии в отличие от Пруссии не произошло оформления прослойки нем. крестьян; подавляющая масса крестьянского населения относилась к коренным народам, населявшим Ливонию до завоевания крестоносцев. В правовом отношении местное население орденских областей разделялось на несколько групп. В самом лучшем положении находились крестьяне с ограниченным ленным правом, выполнявшие за земельный

надел определенные военные обязанности, но полностью освобожденные от к.-л. налогов и проч. Представители 2-й группы владели землей

на основании наследственной ренты (*Erbzinsrecht*), но были также освобождены от иных крестьянских повинностей и могли исполнять военную или почтовую службу. Крестьяне 3-й группы выкупали свое освобождение от повинностей и, т. о., так же как и 2 др. группы, относились к «вольным» крестьянам (*Landfreie*). Все остальные крестьяне (*Nackenbauern*) несли бремя различных повинностей.

Л. о. в XIV–XV вв. Во всех 3 оформившихся к этому времени подразделениях Тевтонского ордена (имперское, прусское и ливонское) весьма заметными стали изживание духовных традиций и обмирщение жизни братьев-рыцарей, что было предопределено их превращением в администраторов, рассматривавших должности как способ решения собственных материальных и социальных запросов. Привлекательность Л. о. для нем. дворянства обусловила его региональную и социальную замкнутость: рыцарями ордена могли быть только потомственные дворяне, уроженцы Вестфалии и Рейнланда. Бюрократизация рыцарской службы сопровождалась созданием в ордене семейных группировок.

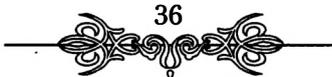
XV век стал для ордена периодом внутренних конфликтов. В 1-й полстолетия «вестфальцы» и «рейнцы» в его рядах образовали 2 группировки, оспаривавшие друг у друга ключевые должности в управлении орденом и орденским гос-вом. «Рейн-

цы» выступали за соблюдение субординации в отношении верховных магистров и оказание помощи орденской Пруссии в ее борьбе с Польшей; «вестфальцы» же ратовали за укрепление автономии Л. о. Верховные магистры Тевтонского ордена, желавшие предотвратить обособление ливонского подразделения, активно вмешивались в этот «спор языков» (*Zungenstreit*), выступая на стороне «рейнцев». Глава ордена пользовался своим правом утверждения ливонского магистра и из 2 кандидатов — «вестфальца» и «рейнца», предлагаемых ливонским капитулом, утверждал в должности последнего. Наиболее часто такого порядка придерживались верховные магистры Михаэль Кюхмейстер (1414–1422) и Пауль фон Русдорф (1422–1441). «Спор языков» обернулся для Л. о. чередой внутренних и внешних потрясений. Конечная победа «вестфальцев» превратила его в «приют для бедного вестфальского дворянства», что способствовало внутренней консолидации Л. о. и дальнейшему отмежеванию от прусского подразделения. С 70-х гг. XV в. при выборе ливонского магистра верховные магистры лишь утверждали решение ливонского капитула (подробнее о «споре языков» см.: *Neitmann*. 1993; *Бессуднова*. 2015. С. 94–97).

Магистр Иоганн Вальдраус фон Херзе (1470–1471) предпринял попытку реорганизовать Л. о. путем расширения полномочий магистра в ущерб орденским гебитигерам. Попытка не удалась, магистр был отстранен от власти и закончил жизнь в тюрьме.

Укрепление орденского гос-ва связывают с правлением магистра Вальтера фон *Плеттенберга* (1494–1535). Его гибкая социальная политика («осторожная мудрость»), усиление роли адм. аппарата путем привлечения к управлению лиц, не связанных с орденом (институт гос. секретарей), финансовая реформа, массовое испомещение вассалов, обязанных ордену военной службой, протекционизм и др. меры позволили Л. о. выдержать кризис, вызванный Реформацией, но не спасли от конечного краха (подробнее см.: *Бессуднова*. 2015. С. 106–132).

Конфликт Л. о. с епископами Ливонии. Уже в XIII в. формирование гос-ва Л. о. привело к обострению отношений с местными епископами во главе с архиепископом Риги.





В 1275 г. магистр Эрнст фон Ратцебург (1274–1279) добился от герм. кор. Рудольфа I Габсбурга права высшей юрисдикции по отношению к населению Риги; тем самым был создан прецедент отчуждения светских прерогатив у церковного ландсгерра. Важным успехом Л. о. в борьбе за подчинение епископата стало создание в 1290 г. при епископе Курляндии кафедрального капитула из 6 каноников — братьев-священников Тевтонского ордена, живших по орденскому уставу. Новые каноники избирались из числа братьев-священников Тевтонского ордена по разрешению магистра ордена в Ливонии. Хотя в правовом отношении Курляндское еп-ство оставалось самостоятельным и не входило в состав орденских владений, епископы, избиравшиеся из числа каноников, были членами ордена, после чего епископы Курляндии стали значаться орденом.

С кон. XIII в. главным объектом притязаний Л. о. являлось Рижское архиеп-ство. Борьба ордена с архиепископами Риги во многом определила характер ливонской политической истории. В противостоянии Л. о. и архиепископов Риги приняли участие вассалы ландсгерров Ливонии и города, к-рые использовали ситуацию для претворения в жизнь собственных политических программ, а также правители соседних с Ливонией гос-в, императоры и папство. В это же время Рижские архиепископы неоднократно обращались за помощью к Литовским вел. князьям, позже — к правителям Польско-Литовского гос-ва. В 1307–1311 гг. к суду папы Римского *Климента V* в Авиньоне обращался Рижский архиеп. Фридрих фон Пернштейн (1304–1341). Письма, отправленные в 1321–1322 гг. папе *Иоанну XXII* Литовским вел. кн. *Гедимином*, свидетельствуют об ожесточенности этого конфликта: Гедимин писал, что рыцари ордена разрушают церкви, построенные их соперниками, препятствуют деятельности католич. монашеских орденов, нанося тем самым ущерб мирной христианизации его подданных. Несмотря на столь серьезное противодействие, ливонскому магистру Эберхарду фон Монхайму удалось заручиться поддержкой имп. *Людвика IV* Баварского и в 1330 г. провозгласить Л. о. ландсгерром Риги. Вместе с тем императоры не жела-

ли инкорпорации Рижского архиеп-ства в состав Л. о., и в 1426 г. оно было объявлено имп. леном.

В ходе противостояния Л. о. и местных епископов возник ливонский ландтаг. В 1420 г. Рижский архиеп. Иоганн Амбунди, рассчитывая объединить все оппозиционные Л. о. силы, созвал представительное собрание. Во 2-й пол. XV в. ландтаг стал органом, координировавшим деятельность гос-в в ливонской конфедерации; Л. о. занимал в нем лиди-



Замок
магистров Ливонского ордена
в Риге.
XIV–XIX вв.

рующие позиции (подробнее см.: *Kostrzak*. 1992; *Mišans I. Wolter von Plettenberg und der livländische Landtag // Wolter von Plettenberg*. 2001. S. 55–72; *Pürimäe P. Staatenbund oder Ständestaat?: Der livländische Landtag im Zeitalter Wolters von Plettenberg (1494–1535) // Forschungen zur baltischen Geschichte*. Tartu, 2013. Bd. 8. S. 40–80).

Внешнеполитические неудачи Л. о. (поражение в Вилькомирской битве (1 сент. 1435), в войне с Новгородом и Псковом (1444–1448)) вынудили руководство ордена пойти на уступки епископату, на стороне к-рого выступили вассалы ордена и города. В 1452 г. между магистром Иоганном фон Менгеде (1450–1469) и архиеп. Сильвестром Штодеवेशером (1448–1479) был заключен Кирхгольмский (Саласпилский) договор о совместном правлении в Риге.

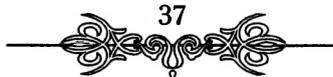
Во 2-й пол. XV в. конфликт Л. о. с епископами достиг кульминации. В нач. 1479 г. войска ордена по приказу магистра Бернда фон дер Борха (1471–1483) оккупировали Рижское архиеп-ство, архиепископ попал в плен и вскоре умер. 19 авг. 1479 г. папа Римский *Сикст IV* (1471–1484) наложил на Л. о. *интердикт* и потребовал от светских государей воздействовать на орден посредством военной силы. В ответ на это магистр обратился за поддержкой к имп.

Фридриху III Габсбургу (1452–1493), который передал ливонскому магистру ленные права на Рижское архиепископство. Внутривонский конфликт быстро получил международный размах: в нем также приняли участие Швеция и Польско-Литовское гос-во. В 1484 г. новому магистру Иоганну Фрайтагу фон Лорингхофену (1483–1494) удалось возвести на Рижскую кафедру своего ставленника Михаэля Хильдебранда (1484–1509), которого горожане отказались признать. 22 марта 1484 г. они разбили войско Л. о. в битве при Трейдене, после чего разрушили орден-

ский замок в Риге. Война Риги с Л. о. продолжалась несколько лет, нанесла большой урон горо-

дской торговле, что принудило горожан пойти на уступки. В нач. марта 1491 г. город принял условия мира, обещая вернуть ордену его собственность и подчиниться приговору третейского суда, которому предстояло решить судьбу Кирхгольмского договора 1452 г. 30 марта 1491 г. ландтаг в Вольмаре (ныне Валмиера, Латвия) утвердил мирный договор. Л. о. в ходе затяжного конфликта сумел сломить сопротивление архиепископов Риги и горожан, но ему не удалось инкорпорировать Рижскую епархию и лишить ее главу светских прерогатив. Заключительная стадия противостояния Л. о. с местными епископами пришлась на эпоху Реформации.

Отношения Л. о. с соседними государствами. По завершении войны с Новгородом и Псковом 1240–1242 гг. основным направлением военных походов Л. о. стала Литва, а главной целью — приобретение Жямайтии и соединение прусского и ливонского анклавов орденских владений посредством «жямайтйского коридора». При решении этой задачи Л. о. приходилось учитывать политические интересы русских княжеств. В 1244 г. Литовский вел. кн. *Миндовг* не смог захватить земли куршей, чему немало способствовало сближение Л. о. с правителями Галицко-Волынской Руси вел. кн.



Даниилом Романовичем и Василько Романовичем. При их содействии в кон. 40-х гг. XIII в. в Риге крестился буд. полоцкий кн. Товтивил (Феофил), соперник Миндовга. В 1250 или 1251 г. Миндовг также был крещен по латинскому обряду; в 1253 г. он принял королевскую корону от послов папы Римского *Иннокентия IV*. В сер. 50-х гг. XIII в. Миндовг заключил с Л. о. договор, по которому уступил ему Жямайтию в обмен на предоставление военной помощи. Полоцкий кн. Константин передал Л. о. право взимания дани на землях латгалов, что подтверждают папские буллы *Иннокентия IV* (от 23 мая 1254) и *Урбана IV* (от 20 авг. 1264).

Опираясь на военную поддержку Л. о., Миндовг намеревался подавить сильную оппозицию знати в Великом княжестве Литовском, однако после того как жямайты подняли восстание против ордена (во главе восставших стоял племянник Миндовга кн. Тройнат (Тренята)) и одержали победу при Дурбе (1260), король разорвал отношения с орденом (ок. 1261). Л. о. потерял Жямайтию. Кор. Миндовг заключил военно-политический союз со св. блгв. Владимирским вел. кн. Александром Ярославичем Невским и его сыном, новгородским наместником св. *Димитрием Александровичем*. В 1262 г. союзники должны были вместе выступить против Л. о., однако эти планы не осуществились, т. к. орден к тому времени заручился поддержкой части литов. знати, не согласной с политикой своего государя, и Миндовг был убит. Принявший Православие Литовский вел. кн. *Войшелк* (1264–1268), придя к власти, отпустил на свободу пленных католиков из владений Л. о., польских и мазовецких земель, однако продолжил вооруженные вторжения на земли ордена. Политика литов. государя и восстание пруссов вынудили папу Римского *Климента IV* в 1266–1268 гг. предпринять попытку организации крестового похода в поддержку Тевтонского ордена в Ливонии и Пруссии; поход должен был возглавить чеш. король и австр. герц. Пржемысл II Отакар (1253–1278). За участие в крестовом походе папа обещал передать ему Литву, но правитель Чехии в войне против Литвы участия не принял, ограничившись ведением военных действий в хорошо известных ему прусских землях. Угроза вторжения крестоносцев

заставила Литовского вел. кн. язычника Тройдена (1269–1281/82) предпринять 2 похода во владения Л. о.

В 1262 г. земли ливонских ландгерров были разорены новгородскими и владими́ро-суздальскими войсками вел. князей *Димитрия Александровича*, его дяди *Ярослава (Афанасия) Ярославича*, полоцкого кн. Товтивила и витебского кн. Константина. В нач. 1268 г. Л. о. и его союзники потерпели поражение от рус. войска, к-рым командовал новгородский кн. *Димитрий Александрович*, в битве при Везенберге (Раковоре); там погиб Дерптский еп. Александр. В ответ ливонский магистр *Конрад фон Мандерн* (1263–1266) предложил осуществить торговую блокаду Новгорода, а в 1269 г. организовал поход на Псков, который окончился неудачей ввиду успешных военных действий псковского кн. св. *Довмонта (Тимофея)*. Стороны вступили в переговоры и в нач. 1270 г. заключили мирный договор на условиях 1224 г. и отказа Л. о. от торговой блокады, что соответствовало интересам ганзейских купцов и ливонских городов, занимавших ключевые позиции в русско-ливонской торговле. Между 1273 и 1278 гг. Литовскому кн. Тройдену также удалось заключить с Рижским архиеп. *Иоанном I* (1273–1284), с г. Ригой и с ливонским магистром Эрнстом фон Ратцебургом договор о свободной торговле.

В XIV в. Л. о. принимал активное участие в «литовских рейзах», куртуазных рыцарских предприятиях, организованных верховными магистрами Тевтонского ордена для представителей европ. знати («гостей») и представлявших собой краткосрочные набеги на земли языческой Литвы. Благодаря им Л. о. укрепил свое присутствие в Курляндии. В 1343–1345 гг. орден участвовал в подавлении крестьянского восстания — т. н. Юрьевой ночи (началось 23 апр. 1343, в ночь на Юрьев день) — в дат. части Эстонии. В 1346 г. верховный магистр *Генрих Дуземер* (1345–1351/52) выкупил эти земли у дат. кор. *Вальдемара IV Аттердага* и передал под управление ливонского магистра *Госвина фон Херике* (1345–1359). Тем самым было завершено территориальное оформление ливонского орденского гос-ва: Л. о. сосредоточил у себя $\frac{2}{3}$ латышских и эстонских земель общей площадью ок. 67 тыс. кв. км.

В кон. XIV и 1-й трети XV в. основной внешнеполитической проблемой Ливонии были отношения с Великим княжеством Литовским. После подписания 14 авг. 1385 г. Кревской унии, положившей начало существованию объединенного Польско-Литовского гос-ва, и последовавшей вскоре христианизации Литвы намечилось сближение Л. о. с Литовским вел. кн. *Витовтом*. В 1398 г. между ним и верховным магистром Тевтонского ордена *Конрадом фон Юнгингеном* (1393–1407) был подписан Салинский договор о совместных военных действиях против Вел. Новгорода и Пскова и последующем разделе их владений; в текст договора были включены пункты о гарантиях безопасности юж. рубежей орденских владений и передаче Тевтонскому ордену Жямайтии (*Die Staatsverträge des Deutschen Ordens in Preussen in 15. Jh. / Hrsg. E. Weise. Marburg, 1970. Bd. 1. S. 7–13. N 1–3*). Поражение, к-рое кн. Витовт потерпел 12 авг. 1399 г. в битве с Золотой Ордой на р. Ворскле, вынудило союзников отказаться от планов в отношении русских земель. Надеясь на исполнение условий Салинского договора, Л. о. вел в отношении Польско-Литовского гос-ва осторожную политику. В ходе войны Польско-Литовского гос-ва с Тевтонским орденом (1409–1411) Л. о. оказал орденской Пруссии весьма скромную помощь, поскольку магистр Л. о. был связан отдельным договором с кн. Витовтом: стороны обязывались не начинать боевые действия друг против друга без соответствующего объявления войны с дополнительным 3-месячным мораторием после этого. Уже 28 мая 1410 г. по требованию верховного магистра *Ульриха фон Юнгингена* (1407–1410) ливонский магистр *Конрад фон Фитингхоф* (1401–1413) направил кн. Витовту письмо с объявлением войны. С учетом того факта, что Витовт мог получить это письмо не раньше нач. июня, ливонские войска имели право начать боевые действия только в нач. сентября, по истечении 3-месячного моратория. В сер. авг. 1410 г. войска под командованием ландмаршала *Германа Финке* и комтура *Голдингена* выступили в поход и прибыли в Кёнигсберг к 25 авг. Прибытие ливонских братьев морально поддержало рыцарей ордена в Пруссии и явилось одной из причин отступления

польско-литовских войск и снятия осады Мариенбурга в сент. 1410 г. Благодаря поддержке из Ливонии Тевтонскому ордену удалось вполн. вернуть под свой контроль все владения, утраченные после Грюнвальдской битвы (15 июля 1410) (см.: *Jóźwiak S., Kwiatkowski K., A. Szweda, S. Szybkowski. Wojna Polski i Litwy z Zakonem krzyżackim w latach 1409–1411. Malbork, 2010. S. 536–551*).

После смерти кн. Витовта (1430) ливонские магистры, «рейнцы» Циссе фон дем Рутенберг (1424–1433) и Франк Кирскорф (1433/34–1435), по настоянию верховного магистра Пауля фон Русдорфа (1422–1441) вмешались в усобицу литов. князей на стороне Литовского вел. кн. *Свидригайло* (1430–1432). 1 сент. 1435 г. в Вилькомирской битве Л. о. потерпел сокрушительное поражение. В дек. 1435 г. в Бресте-Куявском был заключен «вечный мир», подписанный верховным магистром Тевтонского ордена Паулем фон Русдорфом, с одной стороны, и кор. Польши Владиславом III Варненчиком, Литовским вел. кн. *Сигизмундом Кейстутовичем*, князьями Мазовецкими, герц. Померании Богуславом IX и воеводой Моравии, с другой стороны. Договором был утвержден порядок урегулирования конфликтов на ливонско-литовской границе, хотя сам пограничный рубеж был намечен лишь приблизительно. Поражение Л. о. способствовало усилению позиций Рижского архиепископа. В кон. 1435 г. на ландтаге в Валке (ныне Валга, Эстония) было объявлено о недоверии ордену. Согласно Валкскому соглашению от 4 дек. 1435 г., магистр Л. о. обязывался выплатить Рижскому архиепископу 20 тыс. рижских марок. Также каноники рижского кафедрального капитула должны были с этого момента следовать *Августина уставу*, а не уставу Тевтонского ордена, что на практике обозначало ношение одеяний черного цвета. Это визуально подчеркивало противостояние Тевтонскому ордену (члены ордена носили одежду белого цвета), неоднократно пытавшегося подчинить себе архиепископа и его кафедральный капитул (текст соглашения см.: *LECUB. Bd. 8. S. 630–632. N 1019*). Для поддержания престижа ордена магистр Генрих Финке фон Оверберг в 1443 г. начал военные действия против Новгорода; в 1448 г. война завершилась поражением Л. о.

В 1412 г. дат. кор. Эрик Померанский заявил о незаконности совершенной в 1346 г. передачи Сев. Эстонии Тевтонскому ордену и заключил союз с Польшей, ливонскими епископами и эст. вассалами ордена. Карл Кнутссон Бунде, военный комендант Выборга и правитель Выборгского лена (1442–1448; король Швеции в 1448–1457, 1464–1465, 1467–1470), со своей стороны, претендовал на часть Вирлянда (Вирумаа). С 1456 г. дат. кор. Кристиан I стал именоваться «герцогом Эстонским» (*dux Estoniae*), а годом позже потребовал от Л. о. признать себя его главой и согласиться на размещение в Мемеле (Клайпеде) дат. гарнизона.

Поражение Тевтонского ордена в Тринадцатилетней войне против Польши (1454–1466) и 2-й Торунский мир (1466), по которому орденская Пруссия потеряла половину своей территории и признала зависимость от польск. короля, заставили руководство Л. о. еще больше дистанцироваться от центра Тевтонского ордена в Пруссии. Польский кор. *Казимир IV Ягеллончик* (1447–1492) в нач. 1471 г. подтвердил Брестский мир 1435 г., а в июле 1473 г. по Курзумскому договору была уточнена ливонско-литов. граница и устранены недочеты прежних договоренностей.

Во 2-й пол. XV — нач. XVI в. на 1-й план во внешнеполитических делах Л. о. вышли его отношения с Новгородским и Псковским княжествами. Ужесточились столкновения в районе псковско-ливонской границы, причем Пскову удалось заручиться помощью Московского вел. кн. *Иоанна III Васильевича* (1462–1505). Заключенное в 1463 г. перемирие между Псковом и Дерптским еп-ством при участии Л. о. и Московского вел. князя предусматривало передачу Пскову обл. Пурнау (Пурнове), к-рая по русско-ливонскому договору 1224 г. считалась частью Ливонии. Представление о попранной справедливости, широко распространившееся в Ливонии, позволило Л. о. провозгласить себя защитником христиан от «схизматиков» и использовать этот тезис в своем противостоянии с ливонскими епископами. Вхождение Вел. Новгорода в состав Московского гос-ва (1478) повлекло за собой дестабилизацию русско-ливонских отношений. Новгородские земли были роз-

даны многочисленным московским помещикам, к-рые стали принимать активное участие в обороне псковских рубежей и совершать нападения на сопредельные ливонские территории. В 1492 г. на берегу р. Наровы против Нарвы была возведена каменная крепость Ивангород, которая стала основным местом военного присутствия московских войск в непосредственной близости от ливонской границы. В 1494 г. Иоанн III закрыл ганзейскую контору (Немецкий двор) в Вел. Новгороде (подробнее см.: *Бессуднова. 2015. С. 228–256*). Несмотря на обоюдное стремление урегулировать конфликт в ходе мирных переговоров (1494–1497), войны избежать не удалось (о «русской угрозе» см.: *Она же. 2014*).

В 1501–1502 гг. Л. о. вел военные действия против Пскова, в союзе с к-рым выступали Вел. Новгород и Москва. Война шла с переменным успехом: в авг. 1501 г. на р. Серице магистр В. фон Плеттенберг разбил рус. войско, но в нояб. того же года в битве под Гельметом (ныне Хельме, Эстония) потерпели поражение отряды епископа Дерптского. 13 сент. 1502 г. у оз. Смолина магистр вновь одержал победу. В 1503 г. заключили мир «по старине», но полностью пограничные споры с Псковом устранены не были. После вхождения Пскова в состав Московского гос-ва русско-ливонские отношения вновь ухудшились, однако военные действия не были начаты. В течение последующих 50 лет Л. о. стремился сохранять мирные отношения со всеми соседями.

Реформация и секуляризация Л. о. В 1525 г. верховный магистр Тевтонского ордена *Альбрехт Бранденбург-Ансбахский* перешел в протестантизм, сложил с себя полномочия верховного магистра и объявил о секуляризации прусского подразделения ордена. Образованное тогда герц-ство Прусское стало 1-м протестант. гос-вом в Европе. Идеи Реформации нашли сторонников и в Ливонии; церковные ландгерры и Л. о., желая избежать внутренних конфликтов, проводили политику религиозной терпимости. Реформационные настроения распространились и в Л. о., к-рый использовал Реформацию для продолжения борьбы с местными епископами. Появилась идея создания в Ливонии единого светского гос-ва при сохранении за орденом статуса

государя (см.: *Kreem*. 2006). При этом орден пресекал попытки церковных ландсгерров провести секуляризацию в своих владениях. В 1556 г. была предпринята попытка преобразовать Рижское архиепископство в светское гос-во, окончившаяся неудачей. Поводом к конфликту между Вильгельмом Бранденбург-Ансбахским, архиеп. Рижским (1539–1561), и ливонским магистром Генрихом фон Галеном (1551–1557) послужило назначение коадьютором архиепископа Рижского герц. Христофора Мекленбург-Шверинского, который был родственником польск. кор. Сигизмунда II Августа. Гален воспринял назначение как подготовительный шаг к передаче Ливонии под власть Польши, собрал ландтаг и объявил о начале войны Л. о. с архиепископом. Действия магистра привели к расколу в ордене: он назначил своим коадьютором Иоганна Вильгельма фон Фюрстенберга († ок. 1568), что вызвало неудовольствие претендовавшего на этот пост маршала ордена Каспара фон Мюнстера, присоединившегося к архиеп. Вильгельму Бранденбург-Ансбахскому. Летом 1556 г. войска Л. о., во главе к-рого к этому времени фактически встал Фюрстенберг, взяли в плен архиепископа и захватили мн. его владения. Это вызвало неудовольствие кор. Сигизмунда, летом 1557 г. он выдвинул к границам гос-ва Л. о. крупную армию. В мае 1557 г. Фюрстенберг под давлением кор. Сигизмунда был вынужден заключить в Позволе (ныне Пасвалис, Литва) мир с архиепископом Рижским; он признал все его права и обязался возместить ущерб, нанесенный войсками ордена владениям архиепископа. В сент. 1557 г. между Л. о. и Польшей был заключен офиц. военный наступательный и оборонительный союз.

Сближение Ливонии с Польшей было с опасением воспринято в России. Сославшись на нарушение ливонцами обязательства о выплате т. н. юрьевской дани (подробнее о юрьевской дани см.: *Selart A. Der «Dorpat-er Zins» und die Dorpat-Pleskauer Beziehungen im Mittelalter // Aus der Geschichte Alt-Livlands. FS f. H. von zur Mühlen zum 90. Geburtstag / Hrsg. v. B. Jähnig, K. Militzer. Münster, 2004. S. 11–38*), царь Иоанн IV Грозный в янв. 1558 г. отдал рус. войскам распоряжение со-

вершить разведывательный рейд по Ливонии, положивший начало тяжелой Ливонской войне (1558–1583). Л. о. был неспособен организовать сопротивление: замковые гарнизоны в Ливонии состояли по большей части из нем. наемников, к-рые отказывались сражаться до получения причитавшегося им жалованья, а на его выплату у ордена не было средств; лишь немногие представители ордена пытались оборонять свои замки, однако, как правило, безуспешно. В 1559 г., после серии военных неудач, потери Нарвы, Дерпта и неск. замков, на ландтаге в Вендене Фюрстенбергу пришлось уступить власть своему коадьютору Готхарду *Кетлеру*, ставшему последним магистром Л. о. (1559–1562). Воспользовавшись длившимся с марта по нояб. 1559 г. перемирием с Россией, Кетлер закрепился в Ревеле и, заложив ряд земельных владений Л. о., собрал деньги, необходимые для найма войска. Одновременно он обратился с просьбами о военной помощи к князьям Свящ. Римской империи, а также правителям Польши и Швеции; в ответ ему обещали поддержку, но никаких практических действий европ. правители так и не предприняли. В нояб. 1559 г. магистр Л. о. попытался отбить у рус. войск Дерпт, однако потерпел неудачу. В кон. 1559 — нач. 1560 г. рус. войска продолжали совершать из Дерпта набеги на Ливонию, захватывая и грабя замки. Летом 1560 г. рус. войска под предводительством кн. А. М. *Курбского* (1528–1583), воспользовавшись изменой нем. гарнизона, захватили замок Феллин, взяли в плен находившегося там бывш. магистра Фюрстенберга, а также получили в свое распоряжение артиллерийские орудия Л. о., хранившиеся в замке; осенью рус. войска осаждали замки Венден, Вольмар (ныне Валмиера, Латвия), Вайсенштайн (ныне Пайде, Эстония), Ревель и грабили их окрестности.

К 1561 г. Ливонская конфедерация фактически была ликвидирована: еще в 1558 г. прекратило свое существование Дерптское еп-ство; в 1559 г. кор. Дании Фредерик II (1559–1588) купил территории еп-ств Эзель-Вик и Курляндии у епископа обеих земель Иоганна фон Мюнхгаузена; летом 1561 г. североз. вассалы Л. о. в Гаррии и Вирляндии, а также г. Ревель присягнули на верность швед. кор. Эрику XIV (1560–1568). Т. о.,

к кон. 1561 г. из 5 ливонских ландсгерров независимыми оставались только Л. о. и Рижское архиепископство. Желая сохранить от захвата Россией территории, еще остававшиеся под контролем Л. о., Кетлер и его соратники приняли решение согласиться на вхождение земель Л. о. в состав союза Литвы и Польши. 28 нояб. 1561 г. в Вильне кор. Сигизмунд II Август заключил соглашение с магистром Г. Кетлером и Рижским архиеп. Вильгельмом Бранденбург-Ансбахским. Соглашение состояло из 2 актов: «Privilegium Sigismundi Augusti» (Привилегии Сигизмунда Августа; рус. пер.: Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. 1880. С. 419–428), касавшегося Ливонии вообще, и «Pacta subjectionis» (Условия подчинения; рус. пер.: Там же. С. 410–418), согласно к-рому Л. о. подлежал секуляризации и роспуску. Большая часть земель ордена переходила непосредственно под управление кор. Сигизмунда и преобразовывалась в герц-ство Задвинское в составе Литвы; меньшая часть была выделена в герц-ство Курляндия и Семигалия, становившееся родовым владением Кетлера как вассала кор. Сигизмунда. Формально Ливония получила статус особого «личного наследственного владения» кор. Сигизмунда; при этом король брал на себя обязательство добиться освобождения Ливонии от вассальной зависимости по отношению к императору Свящ. Римской империи и ее полноправного вхождения в союзное гос-во Литвы и Польши (см.: Документы к истории присоединения Ливонии к Польше. 1880. С. 414–415). Рыцари ордена, владевшие землями на территории созданного Курляндского герц-ства, становились вассалами герцога и получали все права польск. дворян; закреплялось право ливонских дворян на их земельные владения, подтверждалась неизменность «германского управления» в Ливонии, т. е. всех действовавших правовых норм, договоров и обычаев. Т. к. мн. представители знати Ливонии к этому времени были протестантами, а кор. Сигизмунд оставался верным католицизму, специально была оговорена свобода вероисповедания.

5 марта 1562 г. в Риге в присутствии рыцарей Л. о. Кетлер передал кн. Н. Радзивиллу ключи от орденских замков и печать ордена; рыцари сня-

ли кресты и орденские мантии в знак сложения с себя духовного звания. Бывш. магистр принес присягу на верность кор. Сигизмунду и получил назад ключи от замков уже как вассал короля и «наместник Ливонии». Представители ливонских сословий присягнули королю Польши, в то время как представители Курляндии и Семигалии принесли присягу верности Кетлеру как их «естественному государю и наследному господину». Тем самым существование Л. о. прекратилось.

Ист.: Index corporis historico-diplomaticus Livoniae, Estoniae, Curoniae oder Kurtzer Auszug aus derjenigen Urkunden-Sammlung für die Geschichte und das alte Staatsrecht Liv-, Ehst- und Kurlands / Hrsg. K. Napierki. Riga; Dorpat, 1833–1835. 2 Bde; *Thomae Hiärr's* Ehst-, Lyf- und Lettlandische Geschichte // Monumenta Livoniae Antiquae. Riga; Dorpat; Lpz., 1835. Bd. 1; *Rüssow B.* Livländische Chronik / Hrsg. E. Pabst. Reval, 1845; Kleine Meisterchronik // Archiv für die Geschichte Liv-, Ehst- und Curlands. 1846. Bd. 5. H. 2. S. 180–186; *Bartholomäus Grefenthal.* Livländische Chronik / Hrsg. F. G. von Bunge // Monumenta Livoniae Antiquae. Riga; Lpz., 1847. Bd. 5. S. 1–123; Livoniae Historia in compendium ex annalibus contracta a *Thomo Hornero Egrano* // Ibid. S. 371–392; Liv-, est- und kurländisches Urkundenbuch nebst Regesten / Hrsg. F. G. von Bunge, H. Hildebrand. Reval, 1853–1914. Abt. 1. 12 Bde; Abt. 2. 3 Bde; Eynne Schonne Hysthorie van vunderlyken gescheffthen der heren tho lyfflanth myth den Rüssen und tartaren / Hrsg. C. Schirren // Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands. 1861. Bd. 8. H. 2. S. 113–265; Meisterchronik *Johann Sander's*: Fortgesetzte Mittheilung kleiner livländischer Chroniken // Ibid. S. 268–283; Русско-ливонские акты / Сост.: К. Е. Напьерский. СПб., 1868; Regesten verlorener Urkunden aus dem alten livländischen Ordensarchiv (1198–1592) / Hrsg. T. Schieman. Mitau, 1873; *Johann Renner's* Livländische Historien / Hrsg. R. Hausmann, K. Höhlbaum. Gött., 1876; Livländische Reichchronik mit Anmerkungen, Namenverzeichnis und Glossar / Hrsg. L. Meyer. Padeborn, 1876; Документы к истории присоединения Ливонии к Польше // Сб. мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1880. Т. 3. С. 410–432; Akten und Rezesse der livländischen Ständetage / Hrsg. L. Arbusow, A. Bauer, O. Stavenhagen. Riga, 1907–1938. 3 Bde; *Генрих Латвийский.* Хроника Ливонии / Введ., пер. и коммент.: С. А. Аннинский. М.; Л., 1938; Regesta historico-diplomatica Ordinis S. Mariae Theutonicorum, 1198–1525 / Ed. E. Joachim, W. Hübatsch. Gött., 1950. Pars 1. Vol. 2; *Hoeneke B.* Liivimaa noorem riimkroonika (1315–1348). Tallinn, 1960; Gedimino laikai / Ed. V. Pašuta, I. Štal. Vilnius, 1966; *Biskup M.* Wzycytacja zamków zakonu krzyżackiego w Inflantach z 1488 r. // Zapiski historyczne. Toruń, 1984. Т. 49. Zesz. 1. S. 119–128; *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь: Кон. XII в. – 1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002 [Библиогр.: С. 386–413]; ПСРЛ. Т. 5. Вып. 1–2; Міндаў, кароль Літвы, у дакументах і сьведчаньх / Уклад., пер., камэнт.: А. А. Жлутка. Мн., 2005; *Жлутка А. А.* Лист Папы Клімента V 1310 г. аб становішчы ў Лівоніі і ў суседніх краінах у другой палове

XIII – пачатку XIV ст. // Беларускі археаграфічны штогоднік. Мн., 2006. Вып. 7. С. 147–166. Лит.: *Daniłowicz I.* Skarbiec diplomatów papieżkich, cesarskich, królewskich, książęcych: Uchwał narodowych, postanowiec różnych władz i urzędów, posługujących do krytycznego wyjaśnienia dziejów Litwy, Rusi Litewskiej i ościennych im krajów. Wilno, 1860–1862. 2 t.; Сборник мат-лов и статей по истории Прибалтийского края. Рига, 1876–1879. Т. 1–2; *Чешихин Е. В.* История Ливонии с древнейших времен. Рига, 1884–1885. Т. 1–2; *Stavenhagen O.* Johann Woltus von Herse, 1470–1471, Meister des Deutschen Ordens zu Livland // Mitteilungen aus dem Gebiet der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. Riga, 1900. Bd. 17. S. 1–88; *Arbusow L.* Die im Deutschen Orden in Livland vertretenen Geschlechter // Jb. für Genealogie, Heraldik und Sphragistik, 1899. Mitau, 1901. S. 27–136; *idem.* Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablasshandel seit 15. Jh. // Mitteilungen aus dem Gebiet der Geschichte Liv-, Est- und Kurlands. 1910. Bd. 20. S. 367–478; *idem.* Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland. Lpz., 1921; *он же.* (Арбузов Л. А.) Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии / Пер. с нем.: В. Бук. М., 2009; *Cosack H.* Zur Geschichte der auswärtigen Verwicklungen des Ordens in Livland, 1478–1483 // Baltische Studien zur Archäologie und Geschichte. B., 1914. S. 203–240; *idem.* Livland und Russland zur Zeit des Ordensmeisters Johann Freitag // Hantsche Geschichtsblätter. Köln etc., 1923. Bd. 28. S. 1–60; 1926. Bd. 31. S. 72–115; 1927. Bd. 32. S. 81–121; *Stern C., von.* Livlands Ostgrenze im Mittelalter vom Peipus bis zur Düna // Mitteilungen aus der livländischen Geschichte. Riga, 1926. Bd. 23. S. 195–240; *Benninghoven F.* Russland im Spiegel der livländischen Schonen Historie von 1508 // Rossica externa: Studien zum 15.–17. Jh.: FS f. P. Johansen zum 60. Geburtstag / Hrsg. H. Weczerka. Marburg, 1963. S. 11–36; *idem.* Die Burgen als Grundpfleilek des spätmittelalterlichen Wehrwesens im preussisch-livländischen Deutschordensstaat // Die Burgen im deutschen Sprachraum: Ihre rechts- und verfassungsgeschichtliche Bedeutung / Hrsg. H. Patze. Sigmaringen, 1976. Bd. 1. S. 565–601; *idem.* Zur Rolle der Schwertbrüderordens und Deutschen Ordens im politischen Gefüge Alt-Livlands // Zschr. f. Ostforschung. 1992. Bd. 41. N 2. S. 161–185; *Donnert E.* Der livländische Ordensritterstaat und Russland Der livländische Krieg und die baltische Frage in der europäischen Politik, 1558–1583. B., 1963; *Казюкова Н. А.* Русско-ливонские и русско-ганзейские отношения: Кон. XIV – нач. XVI в. Л., 1975; *Hellmann M.* Die Stellung des livländischen Ordenszweigs zur Gesamtpolitik des Deutschen Ordens vom 13. bis zum 16. Jh. // Von Akkon bis Wien: Studien zur Deutschordensgeschichte vom 13. bis zum 20. Jh.: FS zum 90. Geburtstag v. Althochmeister M. Tumler / Hrsg. U. Arnold. Marburg, 1978. S. 6–13; *idem.* Der Deutsche Orden in Livland // Die Rolle der Ritterorden in der mittelalterlichen Kultur / Hrsg. Z. H. Nowak. Toruń, 1985. S. 105–116; *idem.* Der Deutsche Orden im politischen Gefüge Altlivlands // Zschr. f. Ostforschung. 1991. Bd. 40. N 5. S. 481–489; *idem.* Der Deutsche Orden und die Stadt Riga // Stadt und Orden: Das Verhältnis des Deutschen Ordens zu den Städten in Livland, Preussen und im Deutschen Reich / Hrsg. U. Arnold. Marburg, 1993. S. 1–33; *Urban W.* The Livonian Crusade. Wash., 1981; Wolter von Plettenberg, der grösste Ordens-

meister Livlands / Hrsg. N. Angermann. Lüneburg, 1985; *Dircks B.* Der Krieg des Deutschen Ordens gegen Novgorod, 1443–1448 // Deutschland-Livland-Russland: Ihre Beziehungen vom 15. zum 17. Jh. / Hrsg. N. Angermann. Lüneburg, 1988. S. 29–52; *Biskup M.* Der Deutsche Orden im Reich, in Preussen und Livland im Banne der habsburgischer Politik in der zweiten Hälfte des 15. Jh. und zu Beginn des 16. Jh. // Ritterorden zwischen geistlicher und weltlicher Macht im Mittelalter / Hrsg. Z. H. Nowak. Toruń, 1990. S. 101–125; *idem.* Livland als politischer Faktor im Ostseeraum zur Zeit der Kalmarer Union (1397–1521) // Der Deutsche Orden in der Zeit der Kalmarer Union, 1397–1521 / Hrsg. Z. H. Nowak, R. Czaja. Toruń, 1999. S. 99–133; *idem.* Państwo zakonne nad Bałtykiem w XIII–XIV w. // Rozkwit średniowiecznej Europy / Red. H. Samsonowicz. Warsz., 2001. S. 425–467; Ekspansja niemieckich zakonów rycerskich w strefie Bałtyku od XIII do połowy XVI w.: Materiały z konf. historyków radzieckich i polskich w Toruniu z r. 1988 / Red. M. Biskup. Toruń, 1990; *Neitmann K.* Um die Einheit Livlands: Der Griff des Ordensmeisters Berndt von der Borch nach dem Erzstift Riga um 1480 // Deutsche im Nordosten Europas / Hrsg. H. Rothe. Köln; W., 1991. S. 109–137; *Kostrzak J.* Die Ständeprobleme in Altlivland im 15. Jh. // Die Anfänge der ständischen Vertretungen in Preussen und seinen Nachbarländern / Hrsg. H. Boockmann, E. Müller-Luckner. Münch., 1992. S. 151–158; *Назаренко А. В.* «Натиск на Восток» или «свет с Востока»? История русско-нем. отношений в кругу стереотипов // Славяноведение. М., 1992. № 2. С. 32–43; *Neitmann S.* Von der Grafschaft Mark nach Livland: Ritterbrüder aus Westfalen im livländischen Deutschen Orden. Köln etc., 1993; Ritterbrüder im livländischen Zweig des Deutschen Ordens / Hrsg. L. Fenske, K. Militzer. Köln etc., 1993; Baltische Länder / Hrsg. G. von Pistohlkors. B., 1994, 2002; *Бойцов М. А., Каченко Н. Г.* Вместо Палестины – Ливония // ВМУ: Ист. 1995. № 2. С. 59–77; *Cristiansen E.* The Northern Crusades: The Baltic and the Catholic Frontier, 1100–1525. L., 1997; *Jähmig B.* Der Kampf des Deutschen Ordens um die Schutzherrschaft über die livländischen Bistümer // Ritterorden und Kirche im Mittelalter / Hrsg. Z. H. Nowak. Toruń, 1997. S. 97–111; *idem.* Der Deutsche Orden und die livländischen Bischöfe im Spannungsfeld von Kaiser und Papst // Von regionaler zu nationaler Identität: Beiträge zur Geschichte der Deutschen, Letten und Esten vom 13. bis zum 19. Jh. Lüneburg, 1998. S. 47–63; *idem.* Verfassung und Verwaltung des Deutschen Ordens und seiner Herrschaft in Livland. B., 2011; *Назарова Е. Л.* Место Ливонии в отношениях между Новгородом и Псковом: 1-я четв. XIII в. // Ист. археология: Традиция и перспективы: Сб. ст. М., 1998. С. 350–360; *Selart A.* Confessional Conflict and Political Co-operation: Livonia and Russia in the 13th Cent. // Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500 / Ed. A. V. Murray. Aldershot, 2001. P. 151–176; *idem.* Fürst Konstantin von Polock und die Geschichte Livlands im dritten Viertel des 13. Jh. // Forschungen zur baltischen Geschichte. Tartu, 2006. N 1. S. 29–44; *idem.* Livland und die Rus' im 13. Jh. Köln, 2007; *idem.* Der livländische Deutsche Orden und Russland // L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico: Incontri e scontri tra religioni, popoli e culture / Ed. H. Houben, K. Toomaspoeg. Galatina, 2008. P. 253–287; *idem.* Political Rhetoric

and the Edges of Christianity: Livonia and Its Evil Enemies in the 15th Cent. // *The Edges of the Medieval World* / Ed. G. Jaritz, J. Kreem. Bdpst., 2009. P. 55–69; *idem*. Ein westfälisch-russischer Krieg 1443–1448?: Bemerkungen zum Krieg des livländischen Deutschen Ordens gegen Novgorod // *Zschr. f. Ostmitteleuropa-Forschung*. 2012. Bd. 61. H. 2. S. 247–262; *idem*. Livland, ein russisches Erbland? // *Russland an der Ostsee: Imperiale Strategien der Macht u. kulturelle Wahrnehmungsmuster* (16.–20. Jh.) / Hrsg. K. Brüggemann, B. Woodworth. Köln, 2012. S. 29–65; *idem*. Die Reformation in Livland und konfessionelle Aspekte des livländischen Krieges // L. Arbusow (1882–1951) und die Erforschung des mittelalterlichen Livland / Hrsg. I. Misäns, N. Angermann. Köln, 2014. S. 339–358; *idem*. Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the 13th Cent. Leiden; Boston, 2015; *Kreem J.* The Teutonic Order in Livonia: Diverging Historiographic Traditions // *The Crusades and the Military Orders: Expanding the Frontiers of Medieval Latin Christianity* / Ed. Zs. Hunyadi, J. Laszlovsky. Bdpst., 2001. P. 467–479; *idem*. The Teutonic Order as a Secular Ruler in Livonia: The Privileges and Oath of Reval // *Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500*. Aldershot, 2001. P. 215–232; *idem*. Der Deutsche Orden und die Reformation in Livland // *The Military Orders and the Reformation: Choices, State Building, and the Weight of Tradition* / Ed. J. A. Mol e. a. Utrecht, 2006. P. 43–58; *idem*. Der Deutsche Orden in Livland: Die Heiden, Landvolk u. Undeutsche in der Livländischen Heeresverfassung // *L'Ordine Teutonico tra Mediterraneo e Baltico*. Galatina, 2008. P. 237–251; Wolter von Plettenberg und das mittelalterliche Livland / Hrsg. N. Angermann, I. Misäns. Lüneburg, 2001; *Sach M.* Hochmeister und Grossfürst: Die Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden in Preussen und dem Moskauer Staat um die Wende zur Neuzeit. Stuttgart, 2002; *Бессуднова М. Б.* Рыцарство средневеков. Ливонии // *Одиссей: Человек в истории*, 2004. М., 2004. С. 84–97; *она же*. Походы магистра Вальтера фон Плеттенберга на Псковщину в 1501 и 1502 гг.: (По данным ливонских источников) // *Археология и история Пскова и Псковской земли*. М., 2007. Вып. 52. С. 157–184; *она же*. Великий Новгород и Ливонский орден. Вел. Новг., 2012; *она же*. «Русская угроза» в ливонской орденской документации 80-х и нач. 90-х гг. XV в. // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. СПб., 2014. № 1. С. 144–156; *она же*. Россия и Ливония в кон. XV в.: Истоки конфликта. М., 2015 [Библиогр.: С. 430–445]; *Fomesberg-Schmidt I.* The Popes and the Baltic Crusades, 1147–1254. Leiden, 2007; *Bieber U.* Der Deutsche Ritterorden – der «Erzfeind» der mittelalterlichen Rus' // *Intertextuality, Reception and Performance: Interpretations and Texts of Medieval German Literature: (Kalamazoo Papers 2007–2009)* / Ed. S. Jefferis. Göttingen, 2010. P. 157–170; *Вебер Д. И.* Влияние Реформации на репрезентацию ландмайстеров Тевтонского ордена в Ливонии // *Балтийские исслед.* Калининград, 2010. С. 72–83; *Маазинг М.* «Русская опасность» в письмах Рижского архиеп. Вильгельма // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2010. № 1. С. 184–194; *Папшутто В. Т.* Русь Прибалтика. Папство: Избр. ст. М., 2011; *Gladysz M. W.* The Forgotten Crusaders: Poland and the Crusader Movement in the 12th and 13th Cent. Leiden; Boston, 2012; *Hormuth D.* Livonia est omnis divisa in partes

tres: Studien zum mental mapping der livländischen Chronistik in der Frühen Neuzeit (1558–1721). Stuttgart, 2012; *Хрусталёв Д. Г.* Северные крестовосцы: Русь в борьбе за сферы влияния в Вост. Прибалтике XII–XIII вв. СПб., 2012 [Библиогр.: С. 565–602]; *Баранов А.* Магистр Ливонского ордена Бернд фон дер Борх и Псковская земля в контексте ливонских внутривосточных отношений (1470–1474) // *Археология и история Пскова и Псковской земли*. 2013. Вып. 58. С. 133–142; *Ледовое побоище в зеркале эпохи: Сб. ст. / Ред.: М. Б. Бессуднова. Липецк, 2013; Филтошкин А. И.* Изобретая первую войну России и Европы: Балтийские войны 2-й пол. XVI в. глазами современников и потомков. СПб., 2013.

М. Б. Бессуднова, А. В. Кузьмин

ЛИГА ИСЛАМСКОГО МИРА

[др. название – Всемирная исламская лига; араб. Рабита аль-Алям аль-Ислами; англ. Muslim World League], международная ислам. неправительственная религиозно-политическая орг-ция. С 1979 г. имеет консультативный статус при ООН, член ЮНИСЕФ. В 1962 г. в Мекке по инициативе наследного принца Саудовской Аравии Фейсал ибн Абдул Азиза состоялась Всеобщая исламская конференция, на к-рой присутствовали духовные авторитеты из 22 стран, представлявшие различные направления (*мазхабы*) и течения в исламе. Итогом конференции стало создание Л. и. м., ведущие позиции в орг-ции заняла Саудовская Аравия. Штаб-квартира Л. и. м. расположена в Мекке.

В соответствии с уставом целями Л. и. м. являются пропаганда верования ислама, борьба с враждебными исламу идейными течениями, работа с молодежью, строительство мечетей и мусульм. учебных заведений, помощь в организации паломничества к религиозным святыням. Своими главными задачами Л. и. м. считает расширение контактов между ислам. орг-циями, выработку общих теологических обоснований по важнейшим политическим вопросам, борьбу в защиту прав мусульманских меньшинств в различных странах мира.

Высшим органом Л. и. м. является Генеральная исламская конференция (собирается в Мекке не чаще одного раза в 5 лет), к-рая рассматривает глобальные проблемы мусульм. мира и принимает по ним решения, имеющие рекомендательный характер. В конференции участвуют ок. 500 видных религ. деятелей из большинства мусульм. стран. В пе-

рерывах между конференциями текущей работой руководят Консультативный совет (53 чел. из 29 стран) и Генеральный секретариат. Должность генерального секретаря постоянно закреплена за представителем Саудовской Аравии (в наст. время – Абдаллах ибн Абд аль-Мухсин ат-Турки). В состав Л. и. м. входят: Высший комитет по координации работ исламских организаций мира; Специальная комиссия по опровержению инсинуаций против ислама; Высший всемирный совет мечетей; Высший комитет по исламским делам; Совет по исламской философии. Представительства Л. и. м. находятся как на территории Саудовской Аравии (Эр-Рияд, Джидда, Медина), так и в США, Великобритании, Франции, ФРГ, Канаде, Италии, Испании, Дании, Бразилии, ЮАР, Сенегале, Габоне, Мавритании, Нигерии, Танзании, Буркина-Фасо, Сомали, Судане, Уганде, Пакистане, Йемене, Иордании, Малайзии, Индонезии, на Коморских и Мальдивских о-вах, в Тринидаде и Тобаго. Для координации их деятельности были созданы ислам. советы: европейский (1973, штаб-квартира в Лондоне), африканский (1976, штаб-квартира в Дакаре), для Сев. и Юж. Америки и Карибского бассейна (1970, штаб-квартира в Нью-Йорке), азиатский (1978, штаб-квартира в Карачи).

Финансирование Л. и. м. осуществляется за счет Саудовской Аравии – пожертвований членов королевской семьи, коммерческих фирм и компаний, а также частных лиц. Л. и. м. координирует свою деятельность с различными международными и национальными исламскими организациями, с правительственными учреждениями Саудовской Аравии. Основные печатные издания Л. и. м.: еженедельная газ. «Ахбар аль-Алям аль-Ислами» (Новости исламского мира, на араб. яз.), ежемесячные журналы «Аль-Рабита» (Лига, на араб. и англ. языках), «Джорнэл» (на англ. яз.).

В кон. 80-х – нач. 90-х гг. XX в. Л. и. м. активно создавала исламские культурные центры в республиках Ср. Азии и Сев. Кавказа, которые использовались для распространения идей радикального ислама, в частности ваххабизма, и расширения базы его сторонников. Конкретная помощь различным экстремистским неправительственным формированиям и группам осуществ-

влялась Л. и. м. не напрямую, а через свои филиалы или аффилированные орг-ции: благотворительные («Исламик Релиф» – Исламская помощь), «Международный гуманитарный призыв»), международные (Исламская орг-ция спасения – Аль-Игаса), Ассоциация благотворительной помощи «Тайба», «Аль-Харамейн» (Две святыни) и др. Во время 1-й чеченской войны Генеральный секретариат Л. и. м. поддержал обращение главы Высшего комитета улемов Саудовской Аравии шейха Абдул Азиза ибн Абдуллы ибн База к мусульманам всего мира вносить пожертвования «для оказания помощи чеченскому народу в сопротивлении агрессии». Орг-ция «Аль-Харамейн» открыла отделение в Азербайджане, и официально было заявлено, что его цель – оказание гуманитарной помощи страдающему от войны населению Чечни и беженцам, оказавшимся в соседних республиках. После завершения боевых действий в Чечне в 1996 г. организация активно спонсировала исламские образовательные учреждения на Кавказе, направляла в регион выпускников религиозных учебных заведений Саудовской Аравии. С 1998 г. объемы финансирования международных благотворительных фондов в РФ были существенно сокращены.

Л. и. м., как и др. ислам. орг-ции, действующие под эгидой Саудовской Аравии, призвана гл. обр. обеспечивать доминирование страны в ислам. мире и укреплять ее влияние на международной арене. Поэтому основными целями Л. и. м. и ее партнеров являются поддержка как неправительственных, так и официальных религиозно-политических организаций в различных странах. Л. и. м. распространяет по всему миру идеологию и практику ваххабизма, являющегося гос. идеологией Саудовской Аравии.

Лит.: *Добаев И. П.* Политические институты исламского мира: идеология и практика. Р. н/Д., 2001; *Ислам на постсоветском пространстве: взгляд изнутри.* М., 2001; *Поляков К. И.* Арабский Восток и Россия: проблемы исламского фундаментализма. М., 2001.

И. Р. Л.

ЛИГАРИД Паисий – см. ст. *Паисий Лигарид*, митр. Газский (XVII в.).

ЛИГУОРИ АЛЬФОНСО МАРИЯ ДИ – см. *Альфонсо Мария ди Лигуори*.

ЛИДДА [Лод, Диосполь, Георгиополь; евр. לוד; греч. Λύδδα, Δίοσπολις; лат. Lydda, Diospolis; араб. اللد, Эль-Лудд], город в Израиле, в 20 км к юго-востоку от Тель-Авива (см. *Яффа*); древняя епархия Иерусалимской Православной Церкви, центр почитания вмч. *Георгия Победоносца*. Население Л. составляет 71 тыс. чел. (2012), в наст. время в Л. проживают ок. 80% иудеев (евреев), 18,6% арабов-мусульман, 1,1% арабов-христиан. По археологическим данным, основание поселения датируется 5600–5250 гг. до Р. Х. В письменных источниках Л. впервые упоминается в карнакской надписи эпохи егип. царя Тутмоса III (XV в. до Р. Х.). В Свящ. Писании отмечено, что город был построен Шемером (Шамедом) из колена Вениаминова (1 Пар 8. 12; 9. 32; Езд 2. 33; Неем 7. 37; 11. 35). Уроженцы Л., Хадида и Она возвратились из плена Вавилонского вместе с 725 людьми (1 Езд 2. 33) и снова заселили город (Неем 11. 35). В начале эпохи Селевкидов (III – нач. II в. до Р. Х.) Л. входила в состав области Самария, но затем царь Деметрий I Сотер (187–150 гг. до Р. Х.) передал ее Иудее под власть царя Ионафана (1 Макк 11. 34). В 43 г. до Р. Х. Гай Кассий, рим. правитель Сирии, продал жителей Л. в рабство, но через 2 года они были освобождены Марком Антонием. Во время 1-й Иудейской войны в 66 г. по Р. Х. Л. оказала заметное сопротивление римлянам, после чего была сожжена войсками проконсула Сирии Пестия Галла (*Ios. Flav. De bell.* II 19.1). В 68 г. город был занят Веспасианом. Вскоре Л. была восстановлена и стала центром знаменитой евр. школы, к-рую возглавляли мудрецы, или раввины. Во время 2-й Иудейской войны (115–117) римская армия осадила Л. Город защищали войска под предводительством Юлиана (Лилиана) и Паппа (иудейские имена Шамайя и Ахийя). Истощение населения было столь велико, что иудейский патриарх Гамалиил II (погиб во время осады) разрешил поститься даже во время Хануки. Другие раввины осудили его за это (Таанит. II 10; Иерусалимский Талмуд. Таанит. II 66а; Иерусалимский Талмуд. Мегилла. I 70d). В евр. традиции подробно описывается подвиг Юлиана и Паппа. Во времена имп. Траяна (98–117) некий ребенок из языческой семьи был найден в Л.

мертвым. Вина за убийство была возложена на еврейское население, и в случае невыдачи виновника преступления римляне грозили убить всех евреев. Тогда Юлиан и Папп взяли вину на себя и были казнены. Источники передают их диалог с рим. наместником Луцием Квинтом, к-рый по стилю и отдельным фразам напоминает беседу Христа и Пилата (Вавилонский Талмуд. Таанит. 18b; Rashi on Taanit. 18b). Далее описывается, как по приказу имп. Адриана (117–138) Луций был предан жестокой казни. Антииудейский характер действий Луция, подчеркнутый в евр. источниках, был связан с тем, что в это время наместник исполнял поручение имп. Траяна подавить иудейское восстание в Вавилонии (в то время занятой римлянами). Луций действительно погиб в начале правления имп. Адриана и, возможно, был казнен по его приказу, но не в Л., а в Лаодикие. Евреи установили праздник в честь избавления от мучителя (День Траяна), но позднее это торжество отменили, т. к. память пострадавших Юлиана и Паппа также приходилась на этот день. О Луции Квинте упоминает *Евсевий* Памфил (*Euseb. Hist. eccl.* IV 2). В 200 г. имп. Септимий Север даровал Л. статус рим. муниципия с названием Colonia Lucia Septimia Severa Diospolis (Город Зевса Колония Луция Септимия Севера), что было очень почетно и свидетельствовало о признании важного положения города.

Л. не раз упоминается в НЗ; город посетил ап. *Петр*, нашел здесь общину христиан и исцелил расслабленного *Энея* (Деян 10. 32–35, 38). Первым епископом Л. был св. *Зина*, ап. от 70, ученик ап. *Павла*. Евсевий Кесарийский в кн. «О палестинских мучениках» (нач. IV в.) пишет о Л. как о большом городе, все население к-рого состоит из иудеев (*Euseb. De mart. Palaest.* 8). В IV–V вв. христ. население в Л. постепенно увеличивалось. Первым из известных христ. епископов Л. был Аэций, сторонник арианства, принимавший участие в I Вселенском Соборе в Никее 325 г. (*Theodoret. Hist. eccl.* I 4). В IV – нач. VI в. известно еще неск. епископов. Так, еп. Максим занимал кафедру Л. во время правления имп. Константина I Великого и в 333 г. был переведен на Иерусалимский престол (*Sozom. Hist. eccl.* II 20). В 351–352 гг. Л. была разграблена в ходе

восстания иудеев против цезаря Констанция Галла и на нек-рое время обеднела. Епископ Л. Дионисий участвовал во II Вселенском Соборе в К-поле в 381 г. и затем возглавлял епархию до нач. V в. В дек. 415 г. в Л. проходил Поместный Собор, к-рый возглавил архиеп. Иоанн II Иерусалимский. На нем был оправдан и возвращен в церковное общение пресв. Пелагий (впосл. его взгляды как ересь *пелагианства* были осуждены на Карфагенском Соборе в 418 и III Вселенском Соборе в Эфесе в 431). На Эфесском Соборе в 449 г. и на IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451 г. присутствовал епископ Л. Фотин. Еп. Аполлоний участвовал в Соборе Иерусалимской Церкви в 518 г. Этими именами исчерпываются сведения об истории кафедр Л. в позднеантичную эпоху. Известны несколько имен правосл. епископов Л. в XVII–XVIII вв. В различных источниках упоминаются епископы Дорофей в 1660 г., Антоний в 1672 г., Никифор и Лифрендий в 1733 г. Тем не менее значение Л. в жизни Иерусалимской Православной Церкви выходит далеко за пределы иерархических связей кафедры. В V–VI вв. эта древняя епархия стала важнейшим местом на Св. земле, где сформировались предания о вмч. Георгии Победоносце, множество паломников стремились посетить здесь его гробницу. Значение культа вмч. Георгия было столь велико, что до VII в. Л. нередко называлась Георгиополем (город Георгия).

После завоевания Палестины арабами-мусульманами постепенно распространилась араб. форма названия Л.— Эль-Лудд; в сер. VII — нач. VIII в. город был столицей араб. Палестины. В мусульм. хадисах Л. упоминается как место, где в эсхатологическую эпоху должен воцариться и быть низвергнут Даджжал (демон и лжемессия). В 716 г. халиф Сулейман ибн Абд аль-Малик перенес центр Палестины из Л. в основанную им Рамлу.

Л. была занята крестоносцами в 1099 г., названа «городом св. Георгия» (St. George de Lidde) и стала одним из важнейших центров крестоносного *Иерусалимского королевства*. Паломник Вениамин Тудельский ок. 1170 г. нашел в Л. лишь одну евр. семью. В 1187–1191 гг. город некоторое время находился под властью Салах-ад-Дина, но затем снова был отвоеван крестоносцами. В сент.

1192 г. территория Л. и Рамлы была поделена между крестоносцами и мусульманами. Несмотря на преобладание мусульман, в Л. продолжал действовать христ. епископат. В 1229 г. оба города перешли под власть франков, но в 1266 г. были завоеваны султаном Бейбарсом. Архидиакон и регент храма в Л. упоминаются в 1273 и 1274 гг.

С 1517 по 1917 г. Л., как и вся Палестина, находилась под властью Османской империи. С сер. XIX в. началось научное исследование города. У. М. Томпсон посетил Л. и описал ее как процветающий город с 2-тысячным населением в окружении плодовых садов (Thomson. 1861). В кон. XIX в. была заново отстроена ц. вмч. Георгия. В 1892 г. была основана 1-я в Палестине железнодорожная станция, что способствовало развитию города и притоку населения в Л. С кон. XIX в. Л. начала вновь заселяться евр. торговцами. В 1918 г., по окончании первой мировой войны, город перешел под власть брит. мандата. Во время араб. восстания евр. община Л. была вынуждена покинуть город (1921). До 1948 г. Л. была араб. городом с населением ок. 20 тыс. чел., среди к-рых насчитывалось 1500 христиан. В начале 1-й арабо-израильской войны 1948–1949 гг. за счет большого числа беженцев-аравов население Л. увеличилось. 11 июля 1948 г. город был атакован израильцами, и после короткого боя араб. ополчение начало складывать оружие. Однако 12 июля, когда израильцы начали передвигаться по городу, вновь был открыт огонь. Погибло не менее 10 солдат, и в ответ израильская армия разрушила город. Было убито не менее 426 арабов, нек-рые погибли в мечетях. По приказу командира израильской бригады И. Рабина большинство населения Л. (ок. 19 тыс. чел.) уже 13 июля было депортировано в Трансиорданию. От прежнего населения Л. осталась лишь 1 тыс. чел. Л. была заселена евреями, преимущественно беженцами из араб. стран, которые с этого времени составляют большинство ее жителей.

Археология и архитектура. Раскопки главного телля на юж. берегу р. Аялон и фрагментарные открытия на территории города выявили историю последовательного заселения Л. с неолитического и халколитического периодов (раскопки Я. Каплана в 1951–1952, А. Гофера и А. Розенбер-

гера в 1992). Обнаружены рим. печь для обжига (недалеко от телля, раскопки Э. ван ден Бринка в 1996), остатки рим. мавзолея (юго-вост. часть города; раскопки Ст. Пората, Э. Аялона в 1981), фрагменты строений эллинистического, римского, византийского и ранне-исламского периодов в квартале Неве-Ярак (раскопки Розенбергера и А. Шавита в 1990–1991). Наибольшую известность приобрела римская мозаика (9×17 м), найденная на ул. Хе-Халуц в том же квартале (раскопки М. Ависсар в 1996). Это одна из наиболее сохранных мозаик в Израиле, выполненная в кон. III в. по Р. Х. на высоком художественном уровне, что свидетельствует о процветании Л. в рим. период. Поверхность мозаики разделена на 3 панели: в центре предстает горы, на к-рых восседают лев и левиза, в др. медальонах изображены многочисленные сцены с животными и птицами (заяц, утки, жираф, носорог, слон, павлин и др.), в нижней панели, несмотря на утраты, прочитывается изображение рим. корабля в окружении морских животных. Вероятно, это сцена кораблекрушения, т. к. корабль расположен рядом с крупной фигурой кита с разинутой пастью. Корзины с рыбами напоминают о евангельском чуде умножения хлебов и рыб, а кит может быть библейским *Левифаном*, хотя нет уверенности в том, что мастер имел в виду именно эти образы. Стиль мозаики указывает скорее на ее связь с греч. мифологией, но вопрос о происхождении сюжетов и их возможных связях с греческой или иудейской общинами Л. остается не изучен. Мозаика была отреставрирована и многократно экспонировалась в различных музеях мира, в т. ч. в Эрмитаже в 2015 г. Планируется ее возвращение в Израиль на постоянное хранение.

Главный памятник города — *Георгия Победоносца великомученика церковь в Лидде*, возведенная в эпоху крестоносцев в 50–70-х гг. XII в. на месте ранневизант. базилики V–VI вв. Средневековый храм был разрушен мусульманами, пострадал во время землетрясений, в 1870–1893 гг. был перестроен с сохранением оставшихся частей древней церкви. В наст. время храм принадлежит Иерусалимской Православной Церкви. Впервые он был изучен экспедицией Палестинского исследовательского об-ва под рук. Ч. У. Уил-

сона, К. Р. Кондера и Г. Г. Китченера в 1866–1877 гг. Вплотную к его юго-зап. части примыкает т. н. Великая мечеть (Дахмаш), построенная в 1268 г. после завоевания Л. мамлюками. Предположительно, в ранне-визант. эпоху и в средние века в Л. существовала также ц. св. Марии. Она неоднократно упоминается паломниками, но ее расположение не определено. Среди средневеков. сооружений известен также мост в сев. части Л., построенный Бейбарсом в 1273 г. В его конструкциях были частично использованы материалы из разрушенного храма. Мост украшен мусульм. гербом с изображением 2 львов и арабской надписью. Сохранились также караван-сарай османской эпохи, 2-этажное здание с просторным двором, и мануфактура по производству мыла мамлюкской и османской эпох.

Лит.: Thomson W. M. The Land and the Book. L., 1861. P. 525; Strange G., le. Palestine under the Moslems: A Description of Syria and the Holy Land from AD. 650 to 1500. Jerus., 1890; Ovdiah A. Corpus of the Byzantine Churches in the Holy Land. Bonn, 1970. P. 130–131. Pl. 55; Fedalto. Hierarchia. Vol. 2. P. 1026; Kaplan J. Lod // NEAENL. 1993. Vol. 3. P. 917; Gophna R., Beit-Arieh I. Map of Lod. Jerus., 1997. (Archaeol. Survey of Israel); Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 1998. Vol. 2. P. 9–27; Yannai E., Avisar M. Lod // NEAENL. 2008. Vol. 5. P. 1913–1916; www.lodmosaic.org/ [Электр. ресурс]; www.palestineremembered.com/al-Ramla/al-Lydd/ [Электр. ресурс].

С. В. Тарханова

ЛИДДОН [англ. Liddon] Генри Парри (20.08.1829, Норт-Стонхем, графство Гэмпшир, Англия — 9.09.1890, Уэстон-сьюпер-Мэр, графство Сомерсет, Англия), англикан. священник, богослов и проповедник. Род. в семье отставного офицера Королевского ВМФ Мэтью Лиддона, участвовавшего в годы службы в арктических экспедициях контр-адмирала У. Э. Парри. Получив начальное образование в местной школе, он продолжил обучение в г. Лайм-Риджисе (графство Дорсет), в 1844 г. поступил в школу при лондонском Кингс-колледже, а затем, в 1846 г., — в Крайст-колледж Оксфордского ун-та. В годы учебы в ун-те у Л. возник интерес к идеологии Трактарианского движения, чему способствовало знакомство с Э. Б. Пьюзи, лидером этого движения после перехода Дж. Г. Ньюмена в католицизм в 1845 г. В 1850 г. Л. окончил курс классических наук и в следующем году получил стипендию для изу-

чения теологии, однако степени бакалавра и д-ра богословия был удостоен только в 1870 г. по специальному постановлению конвокации. В этот период он неоднократно бывал на континенте, в т. ч. в 1852 г. посетил Рим и получил частную аудиенцию у папы Римского. Впрочем, попытки склонить его к переходу в католицизм, вероятно вызванные его репутацией сторонника Оксфордского движения и Высокой церкви, оказались тщетны.

По возвращении из этой поездки, 19 дек. 1852 г., Л. был рукоположен во диаконы и назначен в приход Уонтидж в графстве Оксфордшир. В следующем году Л. стал священником, однако вскоре оставил службу в приходе по состоянию здоровья. В 1854 г. по протекции еп. Оксфордского Сэмюэля Уилберфорса он был назначен вице-президентом нового богословского колледжа в Каддесдоне (графство Оксфордшир). Однако стремление Л. воплотить на деле принципы, провозглашавшиеся Оксфордским движением, повлекло за собой многочисленные обвинения в прокатолич. симпатиях. Из-за конфликтов Л. с президентом колледжа было проведено расследование, которое привело к отставке Л. В 1859 г. он стал вице-президентом колледжа Сент-Эдмунд-Холл в Оксфордском ун-те и до конца жизни (с перерывом в 1869–1883) еженедельно читал лекции, пользовавшиеся большой популярностью. Оставив должность в ун-те в 1862 г., Л. неск. лет занимался исключительно проповедями, талант и склонность к к-рым он проявил еще в годы службы в приходе. Знаком признания его заслуг на этом поприще стало приглашение в 1866 г. прочесть серию ежегодных Бэмтонских лекций в Оксфорде, посвященных христологии. Они были опубликованы и переиздавались 15 раз. В 1864 г. Солсберийский еп. Уолтер Хамилтон, первым из представителей Трактарианского движения ставший прелатом, назначил Л. пребендарием солсберийского собора.

В июле–авг. 1867 г. Л. вместе со своим другом Ч. Доджсоном (более известным под псевдонимом Льюис Кэрролл) посетил Россию. Эта поездка, приуроченная к торжествам в честь 50-летия архиерейского служения митр. Московского Филарета (Дроздова), должна была способствовать установлению и упроч-

нию связей между РПЦ и Церковью Англии. Л. и его спутник побывали в С.-Петербурге, Москве, Н. Новгороде и неск. мон-рях, в частности в Троице-Сергиевой лавре и Нов. Иерусалиме. В Москве, благодаря рекомендации российского посла в Брюсселе кн. Н. А. Орлова, их принимал викарий Московской епархии еп. Дмитровский Леонид (Краснопевков), 12 авг. они получили аудиенцию у митр. Филарета, в ходе которой Л. рассказал об устройстве англикан. церкви, в частности о ее отношении к непорочному зачатию Девы Марии.

В апр. 1870 г. Л. получил должность каноника лондонского собора св. Павла, к-рую сохранял до конца жизни. С июня того же года до 1882 г. он занимал кафедру профессора экзегетики Свящ. Писания в Оксфордском ун-те и в 1864–1875 гг. входил в состав совета ун-та (Hebdomadal Council). Его выступления и проповеди, как и раньше, пользовались огромной популярностью, их многократно издавали и переиздавали. Л., пользовавшийся т. о. значительным авторитетом в Церкви Англии, вместе с деканом и др. канониками собора св. Павла пытался упрочить влияние Оксфордского движения и выступал за расширение прав англо-католич. меньшинства.

В 70-х гг. XIX в. Л. участвовал в неск. церковных дискуссиях. Так, в 1871 г. он выступил против предложений об исключении Афанасиева Символа веры из Книги общих молитв и критиковал политику архиеп. Арчибальда Тейта по отношению к англо-католикам вплоть до того, что грозил оставить службу в Церкви Англии. В 1873 г. он стал одним из авторов подписанной несколькими священниками декларации против установления обязательной частной исповеди. В 1874 г. Л. критиковал предложенный правительством Б. Дизраэли Акт о регулировании публичных молитв (Public Worship Regulation Act), запрещавший любые изменения официально утвержденной службы, что, впрочем, не повлияло на принятие этого акта парламентом. В том же и следующем годах в Бонне он участвовал в конференции, посвященной возможностям объединения католиков и протестантов, и в обсуждении принятого I Ватиканским Собором в 1870 г. догмата о папской непогрешимости (в Англии значительный интерес

к этим вопросам проявлял, в частности, известный политик У. Гладстон). Кроме того, Л. критиковал поддержку Великобританией тур. правительства, в т. ч. в проповедях и газетных публикациях 1876 г., весьма негативно воспринятых Мин-вом иностранных дел, а также неоднократно открыто выражал поддержку действиям России во время русско-тур. войны 1877–1878 гг. В 1886 г. Л. вместе с сестрой совершил длительную поездку по Палестине и Египту, встречался с патриархом Иерусалимским и пытался убедить правосл. иерархов поддержать выступления против учрежденного в 1841 г. протестант. (англо-немецкого) еп-ства Иерусалимского, к-рое англо-католики считали недопустимой формой объединения 2 протестант. церквей (с 1887 англиканское Иерусалимское еп-ство).

Л. критически воспринял публикацию в 1889 г. группой богословов младшего поколения, «либеральных англо-католиков», сб. «Lux Mundi», однако подробно ответить им так и не успел.

В последние годы жизни Л. неоднократно получал предложения занять высокие церковные должности. Так, в 1885 г. премьер-министр Гладстон предлагал ему возглавить одну из 3 вакантных епископских кафедр. В следующем году его прочли на должность декана вустерского собора, во время путешествия в Палестину его заочно избрали епископом Эдинбургским. Несмотря на то что Л. неизменно отказывался от этих предложений, в 1870–1880 гг. его считали одной из наиболее влиятельных фигур в Церкви Англии, лидером (наряду с Пьюзи, учеником и последователем к-рого он считал себя всю жизнь) Оксфордского движения и идеологом англо-католицизма. Ист.: Dr. Liddon's Tour in Egypt and Palestine in 1886: Being Letters Descriptive of the Tour written by his sister, Mrs. King, L., 1891; *Кэрролл Л.* Дневник путешествия в Россию в 1867. М., 2014.

Соч.: Some Words for God: Being Sermons Preached Before the Univ. of Oxford, Chiefly During the Years 1863–1865. Oxf., 1865; The Divinity of our Lord... Jesus Christ: [Being the Bampton Lectures for 1866]. L., 1867; Some Elements of Religion: Lent Lectures, 1870. L., 1872; Sermons Preached Before the University of Oxford. Second Series, 1868–1879. L., 1879; Life of E. B. Pusey / Ed. J. O. Johnston, R. J. Wilson. L.; Oxf., 1893. 2 vol.

Лит.: Canon Liddon: A Memoir. L., 1890; *Johnston J. O.* The Life and Letters of H. P. Liddon. L.; N. Y.; Bombay, 1904; *Chandler M.* The Life and Work of H. P. Liddon (1829–1890). Leominster, 2000.

В. А. Таубер

ЛИДСКАЯ (РИМСКАЯ) ИКОНА БОЖИЕЙ МАТЕРИ, чудотворная святыня древней Палестины, К-поля и Рима, особо почиталась в Московском царстве со 2-й пол. XVI в. История образа восходит к апостольским временам и связана с живописным изображением, возникшим «нерукотворно» на столпе в ц. Пресв. Богородицы, построенной апостолами Петром и Иоанном в г. Лидде (Диосполе) (празднование «образу на столпе в Лидде» совершается 12 марта). В VIII в. свт. Герман I, патриарх К-польский, заказал иконный список с изображения на столпе. Список сначала находился в столице Византийской империи, а в период иконоборчества пребывал в Риме, после того как чудесным образом приплыл туда по воде. После восстановления иконопочитания Л. и. таким же способом вернулась в К-поль, где была поставлена в Халкопратийском храме. С этого времени она получила 2-е наименование «Римская» (греч. ἡ Ῥωμαία); празднование иконе установили 8 сент. (*Кондаков.* Иконография Богоматери. Т. 2. С. 178), совр. празднование совершается 26 июня.

Самые ранние визант. свидетельства о Л. и. датированы VIII в. (*Кондаков.* Иконография Богоматери. Т. 2. С. 276). Русская редакция «Сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни» относится к 1395 г. (*Кулаковский.* 1928. С. 470). В сер. XVI в. история Л. и. вошла в Степенную книгу царского родословия в составе Сказания о чудесах иконы *Тихвинской иконы Божией Матери* в качестве предыстории этой рус. иконы. С этого времени на Руси Л. и. отождествлялась с Тихвинской иконой (*Кулаковский.* 1928. С. 474).

Изображений Л. и. византийского времени не известно; Н. П. Кондаков (*Кондаков.* Т. 2. С. 176–179) не связывал ее ни с одним из существующих образов Пресв. Богородицы, однако указывал, что, возможно, она принадлежала к типу «Одигитрия Дексиократуса» (т. е. Богоматерь, держащая Младенца на правой руке). Кроме того, Кондаков высказывал осторожное предположение, что Л. и. могла быть соотнесена с иконой Божией Матери «Спасительница Римского народа» (*Salus Populi Romani*, VI в. (?), поновлена в XII–XIII вв.) из рим. ц. Санта-Мария-Маджоре. А. Грабар был склонен отождествлять Л. и. с энкаустическим об-

разом Богоматери кон. VII – нач. VIII в. из ц. Санта-Мария-Нуова (ныне Санта-Франческа-Романа) в Риме.

На Руси изображения Л. и. встречаются редко. Самые ранние относятся к XVI в.: в росписях в 2 ярусах на сев. стене и сев.-зап. столбе Покровского (ныне Троицкого) собора в Александровской слободе (60-е гг. XVI в., переписаны в XIX в.); на 22 дробницах (60-е гг. XVI в.) на подвесной пелене (80–90-е гг. XVIII в.) из Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК); во фресках на сев. и зап. стенах Смоленского собора Новодевичьего монастыря в Москве (кон. XVI в.). К тому же периоду относятся: икона «Богоматерь Лиддская (Римляныня), с лицевым сказанием об истории и чудесах» из Ростовского Борисоглебского монастыря на Устье (1587, ГМЗРК); «Смоленская икона Божией Матери, с клеймами» из Благовещенского собора Московского Кремля (посл. четв. XVI в., ГММК; см. *Цицинова* (в печати)); росписи Благовещенского собора г. Сольвычегодска (1600, под записью). Во всех случаях изображение Л. и. (исключение составляет икона из ГМЗРК) помещено в сценах, иллюстрирующих отдельные сюжеты «Сказания...». Иконографический тип иконы тождественен типу Тихвинской иконы Божией Матери, отличительной чертой к-рой является положение правой ступни Младенца, развернутой на зрителя. Таким же образом Л. и. представлена: на 4-рядных створках «Чудеса Римской иконы Богоматери» работы иконописца Истома Гордеева (после 1602, ГТГ (Музей П. Д. Корина)); на иконе «Богоматерь Тихвинская, с чудесами» работы иконописцев Федора Елизарьева и Гавриила Кондратьева (1668, ГММК); на московской иконе «Богоматерь Тихвинская, с историей образа в 112 клеймах» (история Л. и. помещена в клеймах с 78 по 87; кон. XIX в., ГТГ).

Другой иконографический извод Л. и. – Богоматерь «Одигитрия», без отличительных деталей и надписей, встречается на русских иконах XVII, XIX вв.: на иконе работы иконописца Симеона Спиридонова Холмогорца «Богоматерь с Младенцем на престоле» из ярославской ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (80-е гг. XVII в., ЯХМ), где изображение Л. и. помещено в 2 клеймах



*Возвращение папы Григория в Рим
с обретенной иконой Божией Матери.
Дробница (60-е гг. XVI в.)
на пелене (XVIII в.)
из Благовещенского собора
Московского Кремля (ГММК)*

(10, 15), иллюстрирующих Сказание о Л. и. (Чинякова. 2009. С. 22); на иконе работы мстёрского иконописца В. А. Кукина «Богоматерь Неопалимая Купина, с чудотворными иконами Богоматери» (1894, собрание В. А. Бондаренко); на палехской минейной иконе на янв., февр., март и апрель с избранными образами Богоматери на полях (1-я четв. XIX в., собрание И. В. Возякова); на иконе «Успение и свод чудотворных икон Богоматери» (XIX в., ГТГ). На 3 последних изображение иконы сопровождается наименованием «Римская».

В сборнике «Солнце Пресветлое», принадлежавшем сторожу московского Благовещенского собора С. Ф. Моховикову (10–20-е гг. XVIII в.; МГУ НБ. № 293), на л. 76 помещены изображение и краткая история Л. и. (под 12 марта), иконография которой аналогична римскому образу «Спасительница Римского народа» с характерным для него положением правой руки Богоматери, сложенной в благословляющем жесте и опущенной вниз. Так же представлена икона на гравюре Г. П. Терпчегорского кон. XVII – нач. XVIII в. (ГМИИ) с сопровождающей подписью: «Изображение образа Пресвятыя Богородицы Римской, яже писал евангелист Лука, обретается в приделе Павлинове». В сб. «Солнце Пресветлое», переписанном в 1730 г. Федором Мурыгиным (ГИМ. Муз. 42), история образа помещена на листах 86–88 об. Однако судить об иконографии образа нет возможности (гравюра на л. 85 об. отсутствует). Помимо этого на л. 72 об. и л. 142 в сборнике из ГИМ оставлены места под гравюры с изображением 2 икон «Богоматери Римской» (празднование в февр. и марте соответственно, но сами гравюры отсутствуют).

Исключением в наст. время представляется изображение Л. и. в иконографическом варианте «Умиление» в 7 клеймах Смоленской иконы Божией Матери из Благовещенского собора Московского Кремля (посл. четв. XVI в., ГММК) — 7 клейм из 24 содержат иллюстрации к Сказанию о Л. и.

С. П. Заиграйкина

Иллюстрации к «Сказанию...» о Л. и. известны по многочисленным и разнообразным по технике исполнения и масштабу памятникам рус. искусства с сер. XVI в.

(фрески, клейма иконописных образов, серебряные дробницы). Как самостоятельный сюжет иллюстрации к «Сказанию...» появляются в московском искусстве с 60-х гг. XVI в., в XVII в. встречаются преимущественно в составе иллюстрированных циклов сказаний о Тихвинской иконе Божией Матери. Наиболее ранним и полным из известных в настоящее время является цикл Сказания на 22 серебряных черневых дробницах на пелене XVIII в. к престолу Благовещенского собора Московского Кремля (ГММК; Вилкова. 2001. С. 167–175; Вера и власть: Эпоха Ивана Грозного: кат. выст. М., 2007. С. 126–127). Состав сюжетов на дробницах свидетельствует о том, что при их создании была использована наиболее полная редакция «Сказания...», расширенная за счет Жития патриарха Германа К-польского и содержания «Послания трех восточных Патриархов императору Феофилу» (самая ранняя рукопись «Послания...» датируется IX в.; см.: Чудотворная икона. С. 421–435), в т. ч. собрание кратких сказаний о византийских чудотворных образах, в частности о 2 Нерукотворных образах Божией Матери, явленных в г. Лидде. Т. о. появились дублирующие друг друга сюжеты: обретение Нерукотворного образа Богоматери на столпе храма и явление Нерукотворного образа Богоматери в храме, построенном Энеем. В результате неоднократных пе-

ределок последовательность дробниц на пелене из Благовещенского собора была нарушена. Однако порядок можно восстановить благодаря, напр., «Римской иконе Божией Матери» из ц. свт. Григория Неокесарийского в Москве работы иконописцев Ивана Карпова, Федора Карпова Попова, Георгия Зиновьева и Симона Ушакова (1668, ГТГ; см.: Чинякова. 2009), где последовательно помещены 24 сюжета «Сказания...»: 1. Ласкание Пресв. Богородицы; 2. Моление Пресв. Богородицы на Елеонской горе; 3. Обретение на столпе в храме г. Лидды Нерукотворного образа Пресв. Богородицы; 4. Прение Энея с иудеями о посвящении нового храма; 5. Написание евангелистом Лукой образа Богоматери; 6. Обретение Нерукотворного образа Богоматери в храме, построенном Энеем; 7. Пресв. Богородица указывает место для храма; 8. Моление патриарха Германа перед Нерукотворным образом Богоматери в Лидде; 9. Написание списка на столпе с чудотворного образа для патриарха Германа; 10. Имп.



*«Римская» икона Божией Матери.
1668 г. Фрагмент.
Иконописцы Иван Карпов,
Федор Карпов Попов, Симон Ушаков,
Григорий Зиновьев (ГТГ)*

Анастасий просит Германа стать патриархом; 11. Патриарх Герман запрещает Льву Исавру бороться с иконами; 12. Низложение Львом Исавром патриарха Германа; 13. Видение образа Пресв. Богородицы во сне папе Римскому Григорию; 14. Встреча образа Пресв. Богородицы в Риме; 15. Возвращение папы Григория в Рим с обретенной иконой Богоматери; 16. Поклонение рим. послов



обретенной в К-поле иконе Богородицы; 17. Поставление образа Пресв. Богородицы в соборе апостолов Петра и Павла; 18. Знамение в соборе апостолов Петра и Павла о скором



Богоматерь Лидская (Римляныня), с лицевым сказанием об истории и чудесах. Икона. 1587 г. (ГМЗРК)

отшествии из Рима чудотворного образа; 19. Исход чудотворного образа из Рима; 20. Встреча Римской иконы Богородицы в К-поле; 21. Моление имп. Феодоры перед обретенным образом Богородицы; 22. Поставление иконы в Халкопратийском храме К-поля.

Следующим по времени лицевым иконописным «Сказанием...» является клейма иконы «Богоматерь Лидская (Римляныня), с лицевым сказанием об истории и чудесах» (1587, ГМЗРК). Средник иконы окружен

ля (посл. четв. XVI в., ГММК); иконография Л. и. на этом образе необычная: изображение Богородицы относится к типу «Умиление». Композиционные схемы 16 сцен на 4-рядных створках «Чудеса Римской иконы Богородицы» (1602, ГТГ (Музей П. Д. Корина)) во многом следуют за серебряными дробницами на пелене из Благовещенского собора Кремля. Возмозно, что иконографическим прообразом для всех этих памятников стала несохранившаяся иллюминированная рукопись 2-й пол. XVI в. (Самойлова. 2007. С. 13).

С XVII в. Л. и. окончательно отождествляется с Тихвинской иконой Божией Матери (Келивидзе. 2003. С. 228) и отдельные сюжеты «Сказания...» включаются в состав клейм Тихвинской иконы. Напр., на Тихвинской иконе Божией Матери со 103 клеймами из Успенского собора Московского Кремля (1668, ГММК) клейма 66–91 посвящены иллюстрации «Сказания...» о Л. и.; на Тихвинской иконе Божией Матери из ц. Божией Матери «Одигитрия» на Песках в Калуге (1680, ЦМиАР) в клейме 18 представлена предыстория Тихвинского образа, происходящего от Л. и., в др. трактовке, буквально не иллюстрирующей «Сказание...» (Иванова. 1966. С. 429–430). Два сюжета «Сказания...» включены в состав клейм Ярославской иконы Божией Матери из ц. свт. Иоанна Златоуста в Коровниках (80-е гг. XVII в., ЯХМ).

Во фресковой живописи наиболее ранними являются иллюстрации в росписях Покровского собора Александровской слободы (60-



Сказание о Лидской иконе Божией Матери. Роспись Покровского (Троицкого) собора Александровской слободы. 60-е гг. XVI в. (запись XIX в.)

15 клеймами, сюжеты и иконографические схемы 11 совпадают с изображениями на дробницах XVI в. московской кремлевской пелены. Иллюстрации к 10 сюжетам «Сказания...» содержат 7 из 24 клейм Смоленской иконы Божией Матери из Благовещенского собора Московского Крем-

XVI в.; 17 сцен) и стенописи Смоленского собора Новодевичьего монастыря (нижний ярус сев. и зап. стен; 8 сцен, сгруппированных в 4 композиции, включающие написание евангелистом Лукой иконы Божией Матери; обретение Нерукотворного образа Божией Матери на столпе в г. Лиде; написание списка с Нерукотворного образа по заказу патриарха Гер-

мана и др.). Появление данных сюжетов в росписи Смоленского собора исследователи связывают со временем Бориса Феодоровича Годунова, в период правления которого была актуальна религиозно-гос. идея «Москва — третий Рим», сформулированная еще в 20-е гг. XVI в. Сказание об иконе, побывавшей в Риме, оставившей К-поль и переместившейся в «третий Рим» — Московское царство, явилось прекрасной иллюстрацией этих теорий (Там же. С. 222–235). Росписи Покровского собора Александровской слободы, Смоленского собора Новодевичьего монастыря и сюжет иконы 1587 г. из Ростова обнаруживают сходство в выборе эпизодов и иконографии сцен (Келивидзе. 2003. С. 232). Подобный цикл композиций, иллюстрирующих Сказание о Л. и., содержится также в росписях Благовещенского собора г. Сольвычегодска (1600) (Чинякова. 2009. С. 20).

М. В. Вилкова

Лит.: Сергей (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 104–105; Поселянин Е. Богоматерь. С. 196–199, 389; Кулаковский С. Ю. Состав Сказания о чудесах иконы Богородицы Римляныни // Сб. ст. в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 470–475; Ретковская Л. С. Смоленский собор Новодевичьего монастыря. М., 1954; Иванова И. А. Икона Тихвинской Богородицы и ее связь со «Сказанием о чудесах иконы Тихвинской Богородицы» // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 419–436; Grabar A. Découverte à Rome d'une icône de la Vierge à l'encastrique // Idem. L'art de la fin de l'Antiquité et du Moyen âge. P., 1968. Vol. 1. P. 529–534; Рогов А. И. Александров: Альб. Л., 1979; Бандиленко Е. А. Икона Богородицы Тихвинская с житием и деяниями: (К вопросу о составе клейм) // ГММК: Мат-лы и исслед. М., 1991. [Вып. 8]: Рус. художественная культура XVII в. С. 83–86; Сказание о чудотв. иконах в «Послании вост. патриархов имп. Феодилу» // Чудотворная икона в Византии и Др. Руси / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 1996. С. 421–435; Кондаков. Иконография Богородицы. Т. 2; Вахрина В. И. Икона «Богоматерь Лидская с лицевым сказанием об истории и чудесах» из собр. Ростовского музея // ИХМ. 2000. Вып. 4. С. 172–180; она же. Иконы Ростова Великого: Кат. выст. М., 2006. Кат. 62. С. 222–226; София Премудрость Божия: Альбом. М., 2000. Кат. № 50; Вилкова М. В. Пелена из Благовещенского собора Моск. Кремля // Проблемы изуч. памятников духовной и материальной культуры: Мат-лы науч. конф., 2000 г. М., 2001. Вып. 4. С. 167–175; Шалина И. А. Лидская-Римская икона и иконост. архетип Богородицы Тихвинской // Чудотв. икона Тихвинской Богородицы: Иконография. История. Почитание: Науч. конф. Тез. докл. СПб., 2001. С. 31–37; Снегирева. Зменная жизнь Пресв. Богородицы. М., 2002. С. 63–71; «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. Бондаренко. М., 2003. С. 540–544; Келивидзе Н. В. Символические образы Моск. гос-ва и иконогр. программа росписи собора Новодевичьего монастыря // ДРИ: СПб., 2003.





[Вып.:] Русское искусство позднего средневековья: XVI в. С. 222–226; *она же*. Сказание о Лиддской-Римской иконе Богородицы в моск. искусстве 2-й пол. XVI в. // Вестн. РГГУ. М., 2007. № 10. С. 230–237; *Самойлова Т. Е.* Царская твердыня // Вера и власть: Эпоха Ивана Грозного: Кат. выст. М., 2007. С. 11–30; Рус. икона XV–XIX вв. из колл. И. Возякова. М.; СПб., 2009; *Чинякова Г. П.* «Римская» икона Пресв. Богородицы из храма во имя св. Григория Неокесарийского, что на Б. Полянке: Собр. ГТГ. М., 2009; *Цицинова О. А.* Иконогр. особенности живописной рамы иконы «Богородица Одигитрия Смоленская» посл. четв. XVI в. // Годуновское искусство: Тез. науч. конф. ГММК. М., 2015 (в печати).

ЛИДИЯ [греч. Λύδια; лат. Lydia], древняя страна в М. Азии, историческая область и провинция Римской и Византийской империй, один из древнейших центров распростра-



*Храм Артемиды
в Сардах.
V–IV вв. до Р. Х.*

нения христианства, митрополия К-польской Православной Церкви (КПЦ). Название происходит от народа лидийцев, к-рый был известен с сер. II тыс. до Р. Х. и заселял большую территорию в зап. части М. Азии. Самоназвание народа — меоны (упом. у Гомера), или сфардены. Этноним «лидийцы» распространился среди древних греков и персов в сер. I тыс. до Р. Х. Лидийский язык принадлежал к лидийской группе анатолийской ветви индоевроп. языков. Культура лидийцев во II тыс. до Р. Х. развивалась под сильным влиянием хеттов. Их страну хетты называли Маса, что, вероятно, может быть более ранней формой названия Меония. Расцвет древнего царства Л. начался в VII в. до Р. Х., после распада Фригийского царства в Центр. М. Азии. Ок. 680 г. до Р. Х. во главе гос-ва встала династия Мермнадов, основателем к-рой стал Гиг, столицей был г. *Сарды* (ныне археологический парк близ г. Салихли, Турция). Географически ядро Л. составила область, образованная плодородными долинами 3 крупных рек,

протекающих с востока на запад и впадающих в Эгейское м.: Герм (ныне Гедиз), Каистр (ныне М. Мендерес) и Меандр (ныне Б. Мендерес). Долины отделены друг от друга довольно высокими, но проходимыми горными хребтами Тмол (ныне Боздаглар) и Мессогида (ныне Айдын). Территория древнего Лидийского царства в сер. VII — сер. VI в. до Р. Х. охватывала весь запад М. Азии от ионийского побережья до р. Галис (ныне Кызылырмак). В эту эпоху в Л. возникла собственная система алфавитного письма, построенная на вариациях восточного и греческого алфавитов. О богатстве Л. в античном мире ходили легенды; по утверждению Геродота (*Herod. Hist. I 94*), именно в Л. впервые в VI в. до Р. Х. начали чеканить монеты из драгоценных металлов в качестве средства товарообмена. В 547–546 гг. до Р. Х. Крész, царь Л.,

воевал на востоке против персид. царя Кира, однако был разбит и все его царство было присоединено к Персидской державе

Ахеменидов; Сарды стали центром персид. сатрапии Л., в состав к-рой вошла лишь центральная часть прежнего царства. В течение неск. столетий лидийцами управляли сначала персы, а затем греки. Лапидарные надписи на лидийском языке встречаются в М. Азии до II в. до Р. Х.

Последний сатрап персид. Л. Спифридат погиб в битве с войском Алек-



*Лев и бык.
Статер правителя Лидии Крэза.
561–545 гг. до Р. Х.*

сандра Великого на р. Граник в 334 г. до Р. Х. Вскоре вся Л. сдалась Александру без сопротивления и вошла в состав его державы; сатрапом стал один из приближенных Александра

Менандр. После смерти Александра за власть над Л. в течение неск. десятилетий боролись диадохи, но после 301 г. до Р. Х. она стала частью царства Востока династии Селевкидов. После победы прорим. коалиции над царством Востока в 190 г. до Р. Х. в битве при Магнезии (ныне Манис) Л., в числе др. исторических областей зап. части М. Азии, была присоединена к Пергамскому царству, союзнику Рима. В 189 г. царь Пергама Евмен II основал г. *Филадельфию* (ныне Алашехир), названный в честь его брата Аттала II Филадельфа и ставший 2-м по значению городом Л. в рим. и визант. эпохи. Римское влияние в Л. постепенно росло. В 133 г. до Р. Х. пергамский царь Аттал III, не имевший наследников, завещал свои владения Римской республике. Т. о. Л. стала частью крупной рим. пров. Асия на западе М. Азии. Регион вступил в длительный период стабильного развития, продолжавшийся до прихода арабов-мусульман в нач. VIII в. по Р. Х. В течение 8 столетий Л. непрерывно находилась под управлением римской и византийской администраций и достигла высокого уровня процветания. В системе провинциального управления Римской империи, сложившейся при имп. Октавиане Августе, Асия была сенатской провинцией. Здесь на протяжении

мн. лет почти не было военных гарнизонов. Войны и разорения в эту эпоху были крайне редкими. Наиболее значительный ущерб был нанесен лишь во время 1-й Митридатовой войны. В 89–85 гг. до Р. Х. регион был захвачен царем Понта Митридатом VI, все римские граждане подверглись избиению, однако после победы рим. армии под командованием Суллы власть Рима была восстановлена. Л. уже во 2-й пол. I в. по Р. Х. стала одним из мест появления и быстрого распространения христ. общин. Здесь неоднократно бывал св. ап. *Павел*, поставивший во главе общины Сард св. *Климента*. Помимо него с Эфесом предание связывает проповедь святых ап. *Тимофея* и *Иоанна Богослова*. Христ. общины в Траллах (ныне Айдын), а также в Иераполе (ныне Памуккале), близ вост. границы Л., возникли в результате проповеди св. ап. *Филитта*. Изначально развитие христианства в большинстве областей этого региона тяготело к общине Эфеса, ставшей





наиболее значительным центром христ. жизни в М. Азии. Среди 7 общин М. Азии, упомянутых в Откровении Иоанна Богослова, 3 находились в Л.: в Фиатире (ныне Аххисар), Сардах и Филадельфии; с ними имели тесные связи христиане остальных общин: Эфеса, Смирны, Пергама и Лаодикий Фригийской (Откр. 2–3). В нач. II в. свт. *Игнатий Богоносец*, к-рого под стражей перевозили из Антиохии на казнь в Рим, был в Филадельфии, Сардах и Смирне, обращался с посланиями к христианам этих городов, затем останавливался в Магнесии-на-Меандре (близ совр. г. Герменджик) и Траллах. Со свт. Игнатием встречались епископы свт. *Поликarp* Смирнский, *Полибий* Тралльский и *Дамас* Магнесийский. Т. о., уже к нач. II в. христиане в Зап. М. Азии, в т. ч. в Л., были весьма многочисленны. Известны имена лишь неск. епископов из Л.

раннехрист. эпохи. Так, «Апостольские постановления» (IV–V вв.) сохранили древнее предание о том, что одним из первых епископов Филадельфии был Луций (Const. Apost. VII 46). Первый известным епископом Фиатире во II в. был Карп. Значение Л. среди христиан укрепилось также в связи с деятельностью еп. *Мелитона* Сардского (60–90-е гг. II в.), одного из крупнейших богословов и ученых раннехрист. эпохи. Еп. *Поликрат* Эфесский в письме к папе Римскому Виктору I в 90-х гг. II в. сообщал, что совершил хиротонии 7 епископов в своей стране (Euseb. Hist. eccl. V 24). Какие именно кафедры в М. Азии имелись им в виду, неизвестно. Однако, вероятно, большинство из них могли совпадать с общинами, названными в Откровении Иоанна Богослова, и, т. о., значительная часть общин М. Азии в это время находилась в Л.

и подчинялись кафедре Эфеса. Именно с судьбой этих общин связано появление неск. рим. законодательных актов II в., регламентировавших положение христиан в империи. Так, имп. *Антонин Пий* (138–161) направил 2 рескрипта совету пров. Асия (Euseb. Hist. eccl. IV 9.13.20). Их содержание и обстоятельства возникновения указывают на то, что среди широких слоев населения провинции уже в это время существовало движение против христиан и ситуацию обострившегося религ. противостояния должен был разрешить совет. Впрочем, подробности этого конфликта неизвестны. В ходе адм. реформы имп. *Диоклетиана* в кон. III в. в составе диоцеза Асия была заново образована пров. Л. с центром в Сардах, однако в ее состав вошла не вся территория исторической Л., а лишь сев. и вост. части центральной зоны: до-



лина р. Герм в верхнем и среднем течениях, некоторые прилегающие горные районы, а также небольшой участок долины Меандра в среднем течении, близ Триполиса (Триполия; близ совр. Ениджекента). Долины Каистра и нижнего Меандра с городами Ниса (ныне Султанхисар), Траллы, Магнесия-на-Меандре и др., а также большинство районов, прилегавших к вост. побережью Эгейского м. и древней Ионии (окрестности Эфеса и Смирны) остались в составе пров. Асия.

В IV в. в пров. Л. сформировалась церковная митрополия с центром в Сардах. В I Вселенском Соборе в Никее в 325 г. участвовали 6 ее епископов: из Сард, Филадельфии, Фиатиры, Аврелиополя, Силанда и Триполиса. На протяжении IV и 1-й пол. V в., как и в предшествующее время, эта митрополия продолжала ориентироваться на Эфесскую Церковь. В ходе арианских споров в сер. IV в. *арианство* нек-рое время пользовалось здесь большим влиянием. Арианами были еп. Эортасий Сардский, епископы Филадельфии Квирина и Феодосий. Периодом наивысшего



*Ранневизант. базилика
в Сардах. VI в.*

расцвета Церкви в Л., как и во всей М. Азии, стал V век. В Соборах этого периода (III Вселенском в Эфесе 431 г., Эфесском в 449 г., IV Вселенском Соборе в Халкидоне в 451) принял участие 21 епископ из Л.. Эти епископы представляли города: Сарды, Филадельфия, Триполис, Фиатира, Акрас (Липары; близ совр. Эльеслера), Аполлонос-Иерон (ныне Бозалан), Атгалия (ныне Ярантепе), Аврелиополь, Вага, Вланд (ныне Сюломенли), Гавалы (ныне Бургазкале), Ирканис (ныне Халипашакёй?), Горд (ныне Гёрдес), Далд, Иерокесария, Керасы, Саталы, Мустина (ныне Бошкёй?), Сетты (ныне Сидаскале), Силанд, Стратоникея

(ныне Силедик). Митрополия Л. окончательно перешла под юрисдикцию КПЦ в период Халкидонского Собора. В иерархии митрополий КПЦ Сарды заняли 6-е место. Согласно нотициям КПЦ, в Л. в ранне- и средневизант. эпохи насчитывалось до 26 епархий, подчиненных Сардам.

О событиях позднейшего времени в Л. существуют лишь отрывочные сведения. В VI–VIII вв. эпидемии, депопуляция, экономический упадок и военные вторжения персов и арабов привели к заметному сокращению числа епархий в Л. Уже на заседаниях V Вселенского Собора в К-поле в 553 г. присутствовали 3 лидийских архиерея: епископы Сард, Керас и Тралл. К кон. VII в. пров. Л. была расформирована и вошла в состав фемы Фракийской с центром в Эфесе. Географическое название Л. исчезает из источников, при этом церковная митрополия Сард и подчиненные ей епархии продолжали существовать в границах прежней провинции.

В кон. VIII в. акты VII Вселенского Собора в Никее в 787 г. позволяют судить о некоем возрождении Церкви и, вероятно, об улучшении экономического положения провинции. В Соборе участвовали 22 еписко-

па из Л. Вероятно, к этому времени окончательно исчезли епархии Аполлония, Аполлонос-Иерон, Вланд, Месотимол и Мустина, однако появились нек-рые новые, ранее неизвестные, в т. ч. Ермокапилия (Иринополь). В целом церковная структура Л. в течение ряда столетий, до кон. I тыс. по Р. Х., оставалась довольно устойчивой (по сравнению с рядом др. областей М. Азии: Ликаонией, Каппадокией и др.). Процесс разрушения и запустения старых городов и возникновения новых в Л. носил ограниченный характер. Провинция почти никогда не была приграничным владением Византии и не подвергалась угрозе прямых вторжений со стороны арабов-мусульман, за исключением нескольких десятилетий с 70-х гг. VII и в 1-й пол. VIII в., когда араб. армии доходили до Л.

лишь изредка и это способствовало сохранению, по крайней мере частично, социально-экономического положения и церковной жизни в Л.

В IX–XI вв. информация о епархиях Л. довольно регулярно появлялась в источниках. В этот период в Л. постоянно действовало не менее 13 епархий, предстоятели которых участвовали в различных Соборах КПЦ, при этом после 879 г. исчезают сведения о епископах древней Фиатиры, где христ. община появилась еще в апостольский век.

С кон. 60-х гг. XI в. на регион начали совершать набеги турки-сельджуки, и вскоре Л., как и вся М. Азия, оказалась под их властью. В 1097 г. победы крестоносцев позволили византийцам вернуть контроль над регионом; Л. стала частью территорий, граничивших с владениями сельджуков. Однако, видимо, нападение турок и неск. десятилетий существования под их властью стали тяжелой катастрофой для области и для ее церковных структур. Кафедры Л. сохранились только в Сардах, Филадельфии, Атгалии, а также, вероятно, в Силанде. Все они существовали в XII в., однако в XIII–XV вв. известны только Сарды и Филадельфия. Несколько иерархов из Л. X–XI вв. не упоминаются в документах КПЦ, но известны по печатям. Среди них епископы Иоанн Ирканинский, Дионисий и Георгий Стратоникейские, Феофилакт Триполийский. Все они являются последними представителями своих кафедр, чьи имена сохранились в источниках. Списки епархий Л. после XIII в. исчезают и из нотиций КПЦ. На рубеже XIII и XIV вв. митрополия Л. была перенесена из Сард в Филадельфию и оставалась там до захвата этого города турками в 1390 г. В 1147–1148 гг. через Л. проходили участники 2-го крестового похода во главе с герм. имп. Конрадом III и франц. кор. Людовиком VII, однако их попытки продвинуться дальше на восток завершились поражениями. При визант. имп. Мануиле I Комнине (1143–1180) была образована новая фема Неокастра с центром в Пергаме, и, вероятно, в ее состав были включены сев. районы Л. В 1190 г. войско 3-го крестового похода герм. имп. Фридриха I Барбароссы прошло через Фиатиру, Сарды и Филадельфию, чтобы напасть на столицу сельджукского Иконийского султаната Иконий (Конья).



В 1204 г., после известия о захвате К-поля крестоносцами, в Филадельфии поднял мятеж визант. полководец Феодор Манкафа, он был провозглашен императором, однако вскоре погиб. Л. вошла в состав Никейской империи, по-прежнему играя важную экономическую роль. Резиденция имп. Иоанна III Дуки Ватаца (1221–1254) находилась к востоку от Смирны в крепости Нимфей (ныне Кемальпаша). Граница между Никейской империей и владениями Иконийского султаната в 40-х гг. XIII в., видимо, почти соответствовала восточной и сев. границам Л. позднеантичной эпохи. Крайним на востоке городом под властью никейских Ласкаридов в этом регионе был Триполис, находившийся на границе Л. и Фригии. В кон. XIII – нач. XIV в., в правление визант. имп. Андроника II Палеолога (1282–1328), турки захватили почти всю территорию Л., Сарды окончательно перешли под их контроль ок. 1315 г. Под управлением византийцев еще долгое время оставалась лишь крепость Филадельфия, полностью окруженная владениями сельджукских султанатов Айдын (юж. часть Л.) и Сарухан (Сев. Л., столица в Магнесии). В 1390 г. Филадельфия, остававшаяся к тому времени последним визант. владением в Анатолии, была передана мусульманам по договору между визант. имп. Мануилом II и султаном Баязидом I. В 1403 г., после разгрома османов в Анкирской битве, Сарды, Филадельфия и Смирна были разграблены воинами Тимура, мн. жители погибли. В османскую эпоху греч. население частично сохранялось, но в XIX – нач. XX в. уже составляло меньшинство. К 1914 г. христиане (греки и армяне) составляли 20% от общего числа населения вилайета Айдын, в который входила территория бывш. Л. Греческие общины сохранялись преимущественно в западной части Л., прилегающей к морскому побережью, вокруг Смирны (Измира), а также в нижнем течении Меандра, в Тралах (Айдыне) и Нисе (Султанхисаре). Во время греко-турецкой войны 1919–1922 гг. регион Л. стал ареной ожесточенных боев. Л. была занята греч. войсками в июне 1920 г. Согласно Севрскому договору (10 авг. 1920), область Смирны, в т. ч. некоторые зап. районы Л., следовало передать Греции. Однако соглашение не вступило в силу, а в сент. 1921 г.

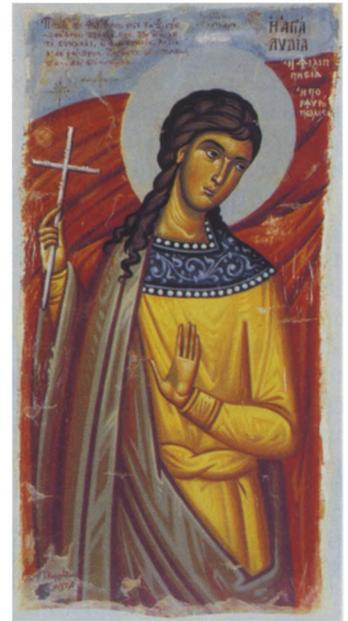
турки начали контрнаступление, к-рое в нач. сент. 1922 г. привело к т. н. малоазийской катастрофе греческой армии. Военные действия с обеих сторон сопровождались крайне жестокими акциями по уничтожению мирного населения. После соглашения об обмене населением между Грецией и Турцией в 1923 г. греч. население полностью покинуло Л. Лит.: *Pauly, Wissowa*. Bd. 13. Sp. 2122–2202; *Harnack A., von*. Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten. Lpz., 1924⁴. S. 780–785; *Magie D.* Roman Rule in Asia Minor to the End of the 3d Cent. after Christ. Princeton (N. J.), 1950; *Schreiner P.* Zur Geschichte Philadelphias im 14. Jh. (1293–1390) // *ОСР*. 1969. Vol. 35. P. 375–431; *Vryonis Sp.* The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamisation from the XIth to XVth Cent. Berkeley etc., 1971; *Foss C.* Byzantine and Turkish Sardis. Camb. (Mass.), 1976; *idem*. Sites and Strongholds of Northern Lydia // *AnatSt.* 1987. Vol. 37. P. 81–101; *Darrouzès*. Notitiae; *Ahrweiler H.* La région de Philadelphie au XIV^e siècle (1290–1390), dernier bastion de l'hellénisme en Asie // *CRAI*. 1983. P. 175–197; *Philadelphie et autres études* / Ed. H. Ahrweiler. P., 1984; *Fedalto*. Hierarchia. Vol. 1. P. 179–190; *ODB*. Vol. 3. P. 1648, 1843.

И. Н. Попов

ЛИДИЯ [греч. Λυδία; лат. Lydia] (I в.), равноап. (пам. греч. 20 мая; пам. зап. 3 авг.). Сведения о Л. содержатся в Деяниях св. Апостолов (Деян 16. 12–15). Когда осенью 49 г. ап. Павел прибыл из Трояды в Македонию на корабле и проповедовал в молитвенном доме (вероятно, в синагоге — *Fitzmyer*. 1998. P. 585; *Левинская*. 2008. С. 277) за городом Филиппы у реки (р. Ангит), «одна женщина из города Фиатир (совр. Аххисар.— *Авт.*), именем Лидия, торговавшая багрянницею, чтущая Бога, слушала; и Господь отверз сердце ее [ср.: Лк 24. 45] внимать тому, что говорил Павел» (Деян 16. 14). Она и ее домашние (возможно, слуги и работники — *Dunn*. 1996. P. 219) приняли св. крещение. По приглашению Л. ап. Павел и его спутники остановились в ее доме. После того как ап. Павел чудесным образом освободился из темницы, он пришел в дом к Л. и, застав там христиан, поучал их перед тем, как покинуть город (Деян 16. 40).

Имя Л., известное из античных источников (см., напр.: *Horat.* *Carmin.* I 8.1), является этнонимом и означает «лидиянка», т. е. жительница области *Лидии*, что является редкостью для античных имен. Поскольку Л. продавала пурпур, к-рый всегда был предметом роскоши, она не была ра-

быней и, вероятно, происходила из вольноотпущенниц (*Левинская*. 2008. С. 278); возможно, она была девицей или вдовой (*Dunn*. 1996. P. 219). На основании слов «чтущая Бога» считается, что Л. не была иудейкой, а относилась к числу прозелитов. Ей пришлось убеждать ап. Павла и его спутников поселиться в ее доме (Деян 16. 15); этот рассказ свидетельствует о том, что их проживание в др. доме, напр. у язычников, могло восприниматься отрицательно в глазах иудеев, а значит, повредить проповеди,



Равноап. Лидия.
Икона. 1982 г.
Иконописец Р. Карпонтиниса

обращенной к ним (*Witherington*. 1992; *Левинская*. 2008. С. 279). Видимо, в скором времени Л. скончалась или отправилась с проповедью в др. место, т. к. она не упоминается в Послании ап. Павла к Филиппийцам, но не исключено, что в ее доме была вполс. основана церковь (*Dunn*. 1996. P. 219).

Об обращении Л. неоднократно упоминалось св. отцами (*Basil. Magn. Moral. reg.* 37; *Ioan. Chrysost.* In Act. 36. 1; *Nil.* Epist. 3. 145; *Phot.* Bibl. 122 и др.), напр., Амброзиастер отмечает, что, придя в Македонию в притеснениях и страданиях (2 Кор 7. 5), ап. Павел со спутниками обрел утешение в лице уверовавшей Л. (*Ambrosiaster.* In 2 Cor. // *PL*. 17. Col. 303). Тем не менее память Л. отсутствует в визант. церковных календарях. К-польская Православная Церковь приняла решение о внесении памяти Л. в календари греч. Церквей толь-

ко в 1972 г. В 1972–1974 гг. по инициативе Неапольского и Фасосского митр. Александра рядом с Филиппами был сооружен баптистерий св. Лидии, где проводятся массовые крещения. Во имя этой святой был освящен храм в Аспровалте. Мон. Герасим Микраяннит составил в честь Л. службу, молебный канон и иконы акафиста. Л. также была включена в число сотрудников ап. Павла, память к-рых совершается в 1-е воскресенье после Собора 12 апостолов (30 июня).

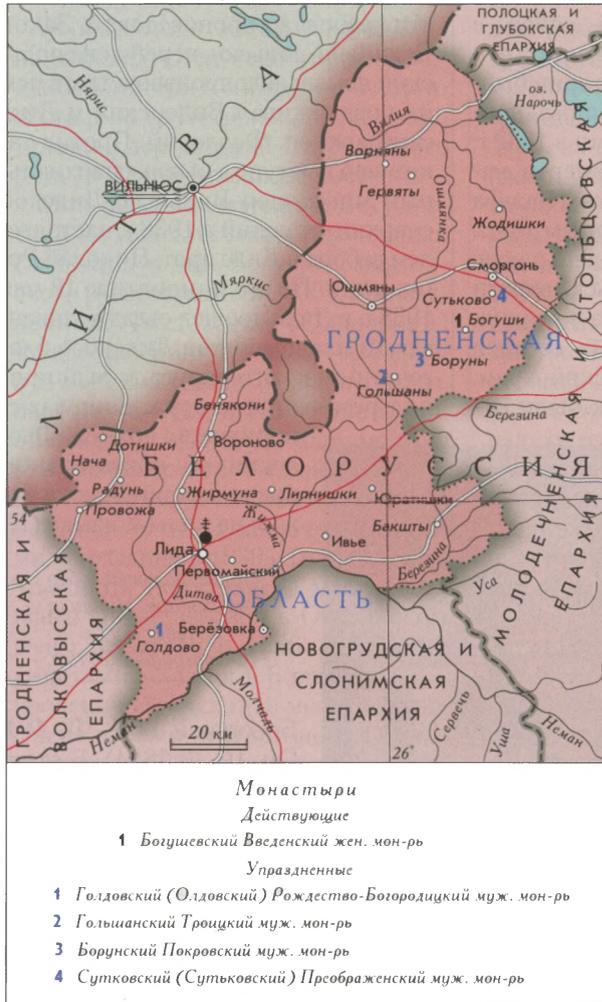
В зап. традиции память Л. отсутствует во всех древних мартиролагах, в XVI в. кард. Цезарь Бароний внес ее почитание под 3 авг. в составленный им Римский Мартиролаг как «первой из всех, кто уверовала в Евангелие [в Македонии]» на основании упоминания в Деян 16. 12–14 (ActaSS. Aug. T. 1. P. 199; MartRom. Comment. P. 321). В совр. зап. историографии Л. торжественно называют первой женщиной на европ. континенте, принявшей благовестие (Witherington. 1992; ср.: Проклос (Τσακουμακάς), μητρ. 1995². Σ. 51).

Лит.: Lattanzi U. Lidia // BiblSS. Vol. 8. Col. 43–45; Witherington B. Lydia // ABD. 1992. Vol. 4. P. 422; Проклос (Τσακουμακάς), μητρ. 'Απόστολος Παύλος και Φίλιπποι. Τὸ Βαπτιστήριον τῆς Ἁγίας Λυδίας. Καβάλα, 1995²; Dunn J. D. G. The Acts of the Apostles. L., 1996; Fitzmyer J. The Acts of Apostles. N. Y. etc., 1998; Ἀγαθήγγελος, ἐπ. Φαναρίου. Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Τ. 5: Μάιος. Σ. 307–310; Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2007. Τ. 9: Μάιος. Σ. 229–230; Левинская И. А. Деяния Апостолов. Гл. 9–28: Ист.-филол. коммент. СПб., 2008; Σκαλτσής Π. Γ. Ἡ Ἁγία Λυδία στὸ χριστιανικὸ ἐαρτολόγιο καὶ τὴν ἔμφωγραφία // ΓΠ. 2010. Τ. 92. Τεύχ. 836. Σ. 554–557.

О. В. Лосева, А. Е. Петров

ЛІДІЯ, мц. (пам. 23 марта) — см. Филит, Лидия и др. мученики Иллирийские.

ЛІДСКАЯ И СМОРГОНСКАЯ ЕПАРХИЯ Белорусского Экзархата РПЦ, учреждена решением Синода РПЦ от 25 дек. 2014 г., отделена от Новогрудской епархии; епископом Лидским и Сморгонским тогда же избран архим. Порфирий (Преднюк). Территория Л. и С. е. включает сев.-вост. часть Гродненской обл. Белоруссии: г. Лида, Ивьевский, Лидский, Островецкий, Ошмянский и Сморгонский р-ны. Кафедральный город — Лида. Кафедральные соборы: во имя арх. Михаила в Лиде и в честь Преображения Господня



кви в 30-х гг. XIX в. произошло воссоединение белорус. униатов с Православием. В частности, к правосл. Церкви присоединились действовавшие в крае мон-ри *василян*: Голдовский, Сутковский и Борунский; из них только последний продолжил существование как православная обитель. После подавления польского восстания 1863–1864 гг. была усилена миссионерская деятельность православного духовенства среди католиков. В 1840 г. построен Преображенский храм в Сморгони на месте старого, в 1863 г. в Лиде освящен Михаило-Архангельский собор. К началу первой мировой войны в Лиде действовали 3 храма: Михайловский, кладбищенский Георгиевский и гарнизонный Свято-Троицкий. Благочинный Лидского городского округа прот.

в Сморгони. Правящий архиерей — еп. Порфирий (Преднюк; с 5 апр. 2015). Епархия разделена на 5 благочиннических округов: Ивьевский, Лидский, Островецкий, Ошмянский и Сморгонский. В епархии насчитывается 47 храмов, в клире состоят 43 священнослужителя (42 иерея, 1 диакон). На территории епархии действует ставропигиальный (по отношению к Минскому митрополиту) *Введения во храм Пресвятой Богородицы женский монастырь* (в дер. Богуши Сморгонского р-на). При ЕУ работают отделы: по делам молодежи, миссионерский, религ. образования и катехизации, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по благотворительности и социальному служению.

Епархия охватывает территорию, которая исторически относилась к Лидскому и Ошмянскому поветам, существовавшим с 1566 г. в составе *Литовского великого княжества*, затем *Речи Посполитой* и Российской империи. После длительного господства в регионе униатской Цер-

кви Иосиф Коялович (брат профессора СПбДА М. О. Кояловича) в 1915 г. спросил благословение Виленского и Литовского архиеп. свт. Тихона (Беллавина; вполн. патриарх Московский и всея России) остаться в Лиде и не эвакуироваться в Россию.

В 1918 г. Виленская римско-католич. епархия, пользуясь слабостью властей Белорусской Народной Республики, в районах со смешанным польско-белорус. населением перешла к активным действиям против православных. Католики захватили кладбищенскую Иоанно-Предтеченскую ц. в с. Венславента (ныне дер. Аславеняты Сморгонского р-на), приходские храмы в с. Островцы (ныне пос. Островец) и дер. Быстрица (ныне Островецкого р-на).

Ситуация ухудшилась, после того как весной 1919 г. регион заняли польские войска. Пользуясь попустительством со стороны польского оккупационного режима, католики стали захватывать правосл. храмы в различных местностях под предлогом «ревиндикации». Одним из первых в апр. 1919 г. был захвачен



Михаило-Архангельский собор в Лиде лишь на том основании, что он был построен на территории бывшего мон-ря пиаристов, упраздненного российскими властями в 1832 г. Нападавшие избили до смерти настоятеля 84-летнего прот. Иосифа Кояловича (по другим данным, прот. Иосиф был убит на след. день после погрома). В 1920 г. польск. власти признали собор Лиды за католич. общиной, у православных остался в Лиде только Георгиевский храм. В 1919 г. у православных были от-



*Кафедральный собор
во имя арх. Михаила
в Лиде. 1797 г.
Фотография. 2015 г.*

няты храмы в деревнях Кирьяновцы и Белица (ныне Лидского р-на). В 1921 г. католики захватили Михаило-Архангельский храм в Сморгони (остается католическим и в наст. время). В 1922 г. католикам был передан Покровский мужской монастырь в мест. Боруны (ныне деревня в Ошмянском р-не), несмотря на то что он ранее принадлежал униатскому ордену василиан. В 1925 г. был захвачен правосл. храм в дер. Гавья (ныне село в Ивьевском р-не). В католических источниках отмечалось, что в Лидском у. наблюдался наиболее значительный прирост католиков.

Со 2 мая 1923 г. новый управляющий правосл. Виленской епархией архиеп. *Феодосий (Феодосиев)* имел титул «Виленский и Лидский», Георгиевский храм в Лиде стал его 2-й кафедрой. Настоятель прихода в Лиде свящ. Александр Левицкий, к-рый отказался признать архиеп. Феодосия и поддержал канонического главу епархии — архиеп. Литовского и Виленского *Елевферия (Богоявленского)*, по требованию Феодосия в 1923 г. был выдворен из Лиды властями.

В Лидском повете Новоградского воеводства в кон. 30-х гг. XX в. особенно активно осуществлялась полонизация правосл. приходов. Вла-

сти требовали проповедовать Закон Божий по-польски, перейти на польский язык в делопроизводстве, в чем их поддерживал Виленский и Лидский архиеп. Феодосий. Против таких мер выступил бывш. епархиальный миссионер Виленско-Лидской епархии, ставший в 1938 г. настоятелем собора в Лиде прот. Николай Рогальский. По его инициативе 18 мая 1938 г. в Лиде прошел съезд духовенства и псаломщиков Лидского благочиннического округа, к-рый принял резолюцию с осуждением распоряжения архиеп. Феодосия об обязательном преподавании Закона Божия на польск. языке (ГА

Брестской обл. Ф. Р-1. Оп. 10. Д. 2824). В ответ на это новогрудский воевода 30 июля 1937 г. запретил прот. Н. Рогаль-

скому деятельность на территории воеводства, после чего прот. Николай уехал из края. Был уволен благочинный Лидского округа прот. Николай Богаткевич, выступивший в поддержку решений собрания духовенства.

В период *Великой Отечественной войны* проявил мужество свящ. Николай Устинович, спасший жителей дер. Гончары Лидского р-на от уничтожения фашистами из-за связей с советскими партизанами. Священник добровольно обрек себя на многомесячное заключение в нем. лагерях в качестве заложника, что, однако, не спасло его от ареста в СССР в 1950 г. по обвинению в антисоветской деятельности.

В 1944–1960 гг. половина совр. территории епархии (Сморгонский, Ошмянский, Островецкий и бывш. Юратишковский р-ны) входила в Молодечненскую обл. БССР, с нояб. 1960 г. указанные территории находятся в составе Гродненской обл. В 1948 г. Лида стала 2-й кафедрой Гродненской епархии, новый управляющий которой еп. *Паисий (Образцов)* при назначении на кафедру получил титул «Гродненский и Лидский»; такой же титул имел следующий архиерей — архиеп. *Сергий (Ларин)*, служивший в Гродно с 1950 г. до упразднения кафедры в февр.

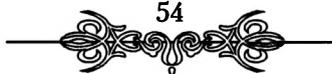
1951 г., когда Гродненская епархия была присоединена к Минской.

Приходы региона сильно пострадали в ходе антирелигиозной кампании 1958–1964 гг. (см. в ст. *Хрущев Н. С.*). Первыми в области были закрыты в окт. 1960 г. храмы в деревнях Сукневичи и Светляны Сморгонского р-на. Если в нояб. 1960 г. Лидско-Ошмянское благочиние Минской епархии насчитывало 30 церквей, то к 1965 г. их число уменьшилось до 14. В частности, решением Гродненского облсовета от 6 сент. 1963 г. был закрыт Преображенский собор в Сморгони, взамен общине передали ранее закрытый храм в дер. Светляны. В 1964 г. упразднили благочиннический Воскресенский храм в Ошмянах. Уполномоченный Совета по делам религий инициировал снятие с регистрации ряда священников региона, что делало невозможным дальнейшее функционирование приходов. К нач. 1965 г. в Лидском р-не осталось 6 действующих храмов, в Сморгонском р-не — 4, в Ивьевском р-не — 3, в Ошмянском р-не — 1 храм, в Островецком р-не не было ни одной действующей церкви. В 60–80-х гг. XX в. в Гродненской обл. действовало 77 храмов.

На рубеже 80-х и 90-х гг. XX в. началось возрождение церковной жизни. В 1989–2008 гг. был построен 5-главый Преображенский собор в Сморгони на месте разрушенного. В 1996 г. Церкви передали разоренный Михаило-Архангельский собор в Лиде, ставший кафедральным.

Святыни и крестные ходы. Наиболее почитаемыми святынями епархии являются иконы Божией Матери Борунская и местночтимая Сукневичская, явленная в нач. XVII в. Местно почитается образ Божией Матери в Георгиевском храме в дер. Залесье Сморгонского р-на. Паломников привлекают св. источники в с. Лесники Лидского р-на, в дер. Понара Сморгонского р-на. В дер. Бобры Лидского р-на почитанием пользуется место явления Пресв. Богородицы с отпечатком стопы на камне.

Среди уроженцев региона, ставших жертвами большевистских репрессий и канонизированных в 2000 г., — сщмч. *Владимир (Хрищеневич)* родом из дер. Гезгалы Лидского у., прмч. *Галактион (Урбанович (Новиков))*, уроженец дер. Пудино Лидского у.



Римско-католическая Церковь на территории Л. и С. е. В 10–20-х гг. XIX в. среди белорусов-униатов активно насаждалось католичество лат. обряда. Под влиянием ряда польски настроенных униат. деятелей и местных польск. помещиков униаты массово переходили из вост. обряда в латинский, что в дальнейшем приводило к их полонизации. Это явление было характерно исключительно для Виленской губ., где польск. влияние оставалось наиболее сильным по сравнению с др. зап. губерниями Российской империи. Нек-рые униат. церкви в целях недопущения их передачи православному в спешном порядке перестраивались и освящались как католич. храмы.

В межвоенный период римско-католич. духовенство выступало против организации в Лидском повете приходов «византийско-славянского обряда», или *неоунии*, создававшихся на западнобелорус. землях с 1925 г. Считалось, что новообразованные монашеские конгрегации, специализировавшиеся на «миссии среди восточного обряда», будут обрабатывать православных непосредственно в лат. обряд. Такой «миссией» занимались не только монашеские священники края.

В советский период большинство католич. церквей в крае было закрыто. Тем не менее весь советский период продолжал существовать Лидский деканат, насчитывавший в 50–60-х гг. XX в. 21 приход (более 50 тыс. верующих), что составляло почти треть всех зарегистрированных римско-католических общин в Гродненской обл.

В 1991 г. был основан Гродненский диоцез, находящийся в подчинении Минско-Могилёвской митрополии. В дек. 2007 г. для приходов северной части Гродненской обл. было создано генеральное викариатство с центром в Лиде, учрежден Лидский пастырский округ. В настоящее время на территории правосл. Л. и С. е. существуют следующие деканаты Гродненского диоцеза: Лидский (14 приходов), Островецкий (13 приходов), Ивьянский (10 приходов), Сморгонский (9 приходов), Ошмянский (8 приходов). В 2009 г. был возобновлен 1-й в регионе с послевоенного времени монастырь францисканцев в дер. Гольшаны Ошмянского р-на.

Особым почитанием у католиков края пользуются чудотворные иконы Богородицы в с. Боруны Ошмянского р-на (в Петропавловском костеле) и в дер. Гудогай Островецкого р-на (в Благовещенском костеле).

Мон-ри. Действующий: Богушевский Введенский ставропигиальный (женский), в дер. Богуши Сморгонского р-на, основан в 2000. **Упраздненные:** Голдовский (Олдовский) Рождество-Богородичный (мужской, в с. Голдово (ныне Лидского р-на), известен с 1543, в 1650 приписан к виленскому Свято-Духову мон-рю (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мон-рь*), не позднее 1722 захвачен униатами, упразднен к 1839); Гольшанский Троицкий (мужской, в мест. Гольшаны (ныне деревня в Ошмянском р-не), известен с 1556, упразднен униатами в XVII в.); Борунский Покровский (мужской, в мест. Боруны (ныне деревня в Ошмянском р-не), основан в 1692 как униатский, в 1833 преобразован в православный, в 1874 упразднен, в 1886 г. возрожден как скит виленского Свято-Духова монастыря, в 1919 захвачен римо-католиками); Сутковский (Сутьковский) Преображенский (мужской, ныне дер. Сутьково Сморгонского р-на, основан в 1731, вскоре перешел в унию, упразднен к 1839).

Лит.: *Слюнькова И. Н.* Монастыри вост. и зап. традиций: Наследие архитектуры Беларуси. М., 2002; *она же.* Храмы и мон-ри Беларуси XIX в. в составе Российской империи: Пересоздание наследия. М., 2010; *Ярмусик Э. С.* Католический Костел в Белоруссии в годы Второй мировой войны (1939–1945). Гродно, 2002; *он же.* Католический Костел в Беларуси в 1945–1990 гг. Гродно, 2006; *Силова С. В.* Деятельность правосл. Церкви на Лидчине в годы Великой Отечественной войны: Страницы истории // *Ліда і Лідчына: Да 685-годдзя з дня заснавання горада Ліда*, 2008. С. 159–162; *Artemiusz (Kishchanka), biskup.* Historia prawosławnej diecezji Grodzieńskiej w latach 1921–1939. Warsz., 2012; *Зубко В., свящ.* Церковная жизнь на территории совр. Гродненской епархии в 1945–1991 гг. Гродно, 2013; *Горны А. С.* Сінодзік пацярпелых за веру і Царкву Хрыстовую ў Гродзенскай епархіі: XX стагоддзе. Гродна, 2014.

В. Г. Лидгайко

ЛИКАОНИЯ [греч. Λυκαονία; лат. Лусаония], историческая область и поздним рим. провинция в Центр. Анатолии (в основном на территории совр. иля Конья, Турция); древняя митрополия К-польской Православной Церкви с центром в *Иконии* (ныне Конья). Страна получила свое название от названия малоазийского племени ликаонцев (возможно,

лувийского происхождения), в греч. традиции оно связывалось с именем мифического героя Ликаона. На юге границей Л. служил горный хребет Тавр, на северо-востоке — оз. Татта (ныне Туз); др. границы Л. постоянно изменялись: на востоке — с *Карпадокией*, на севере — с *Фригией* и *Галатией*, на западе — с *Писидией* (*Belke*. 1984. S. 39–40). Ландшафт Л. смешанный: на западе и юге преобладают холмы и горы (Тавр и его сев. отроги), на востоке и севере — степь (в т. ч. солончаковая степь к юго-западу от оз. Туз). Из-за недостатка воды в древности здесь активно копали колодцы, за пользование водой часто приходилось платить. Самым большим источником воды была группа озер (крупнейшее Пусгуса, ныне Бейшехир) к северу от Тавра, где располагалось большинство городов Л., а также притоки р. Сангарий (ныне Сакарья). Особенности ландшафта и умеренно-континентальный климат способствовали разведению мелкого рогатого скота, основной отрасли сельского хозяйства; преобладали крупные хозяйства, владевшие большими земельными угодьями. Виноградарство было развито только на сев. отрогах Тавра. Ок. 90% населения было сельским, по сравнению с соседними областями на западе и юге Л. была слабо урбанизирована. Кроме столицы (Икония) существовали неск. др. сравнительно крупных городов — Дервия, Листра, Ларанда, Варата (Барата); поселения Гданмаа, Перта, Посала получили статус городов (полисов) только в IV в. по Р. Х. В рим. эпоху сформировалась система основных дорог, пересекавшихся в Иконии. Одна из них шла с северо-запада на юго-восток (из Амория через Лаодикию, Иконий и Ларанду в Селевкию), другая (via Sebaste) — с юго-запада на восток (из Сиды через Мисфию, Паппу и Иконий в каппадокийскую Ираклию), третья — с севера на юг (из Анкиры через Иконий и Листру в Леонтополь).

История. Территория Л. частично входила в состав Хеттской державы. Название Ликаония впервые упоминается в книгах Ксенофонта (*Xen. Anab.* 1, 2, 19; *Сугор.* 6, 2, 10; *нач. IV в. до Р. Х.*). В составе Персидской державы Ахеменидов Л. входила, вероятно, в 3-ю сатрапию и была подчинена Фригии (*Herod. Hist.* III 90). Ксенофонт также называет Иконий крайним городом на вост. границе Фригии. В античности довольно



бедная Л. никогда не играла значительной исторической роли. После похода Александра Македонского она вошла в состав Восточного царства Селевкидов, которые основали здесь г. Лаодикия Кекавмена. В 188 г. до Р. Х. римляне присоединили Л. к Пергамскому царству, а после его упразднения со 129 г. она была отдана во владение сыновьям царя Каппадокии Ариарата V. Еще в течение столетия Л. оставалась под управлением различных царей, зависимых от Рима. Отдельной провинцией (без северо-вост. части, отошедшей к Каппадокии) Л. была только между 102 и 74 гг. до Р. Х., позднее ее части присоединялись к соседним областям: Фригии, Галатии, Каппадокии, Писидии, Исаврии и Киликии. Большая рим. провинция Галатия была образована в 25 г. до Р. Х., и значительная часть Л. вошла в ее состав. При имп. Диоклетиане в кон. III в. по Р. Х. от Фригии была отделена пров. Писидия, куда также вошла часть Л. Наконец, ок. 370 г. (возможно, в нач. 372), при имп. Валенте, была создана отдельная провинция Л., к-рая помимо территории древней Л. включила сев. край Исаврии, запад Писидии и юж. часть Галатии, и в таком

составе Л. вошла в состав Византийской империи.

В рим. эпоху в Л., как и в большинстве др. областей М. Азии, были распространены смешанные греч. культы и местные верования. Известен культ Зевса (в Иконии и Перте), Великой Матери, Мена, Ареса (в Саватре). В ранневизант. время известны легенды об основании Иконии Персеем и о создании здесь людей из грязи после Девкалионова потопа. Из Иконии в К-поль были перевезены многочисленные статуи, в т. ч. Зевса (на ипподром) и Персея с Андромедой (в термы Константианиана). В Иконии существовала иудейская община (Деян 14.1).

Появление христианства в Л. связано с проповедью ап. Павла, к-рый посещал города на юге области: Иконий, Листру и Дервию (Деян 14.1–22, 16.1–5). Существует предположение о том, что Послание к Галатам ап. Павла было адресовано также к соседним общинам Л. (*Breytenbach. 1996; Witulski. 2000*). Согласно апокрифическим «Деяниям Павла», св. Фекла происходила из Иконии; а упомянутые вместе с ней Онисифор и Порфирий в посл. почитались в Иконии как мученики. Названные

в Рим 16.21–22 Сосипатр и Тертый в церковной традиции считались первыми епископами Иконии.

Христианство быстро распространилось в Л., как и в др. областях Зап. Анатолии, на что указывают многочисленные христианские надписи III–IV вв. из окрестностей Листры, где, по подсчетам С. Митчелла, христиане в III в. составляли треть населения, в IV в. — уже 80%. В III в. епископы св. Цельс (Кельс) Иконийский и Неон Ларандский развивали практику приглашения мирян для проповеди и поучения в храмах. В 268 г. еп. Никомас Иконийский выступал на Антиохийском Соборе против Павла Самосатского.

Во II в. известен мученик Иерак из Иконии (см. ст. *Терентий, Неонилла* и др.; пам. 28 окт.). При имп. Аврелиане (270–275) в Иконии был схвачен прп. *Харитон Исповедник* (в посл. основатель палестинского монашества). О гонении в правление имп. Диоклетиана известно из надписей в Дорле близ Листры, в Чаршамбе и Лаодикии; в окрестностях Вараты жил мон. Хрисий. Из Иконии происходили святые *Кирик* и *Иулитта*. Родившийся в Васаде св. Евстохий обратился ко Христу и крестил в Листре своих родственников, всех их казнили в Анкире (см. ст. *Евстохий, Гай, Провий, Лоллий, Урван*). Жертвами некоего правителя Иконии по имени Периний называются мученики *Корнут* и Маркиан. Но наиболее почитаемой святой Иконии была мц. *Параскева*, к-рая пострадала от правителя Антония или Аэгия в правление имп. Диоклетиана. Описание ее мученичества сохранилось только в слав. переводе (известно в 2 редакциях: 1-я — ВМЧ. Ноябрь. Стб. 1972–1979; 2-я — ГИМ. Увар. 1045 (613), XVI в., Л. 47 об. — 53; РНБ. ОЛДП. F 186, XVI в., Л. 12–13 об.).

Довольно быстро в Л. появились ереси, особенно монотанизм. Между 230 и 235 гг. в Иконии состоялся крупный малоазийский Собор, признавший недействительным крещение еретиков, т. е. монотанистов, и постановивший их перекрещивать. Монотанисты существовали в Л. еще во 2-й пол. IV в., что следует из письма свт. *Василия Великого* свт. *Амфилохию* Иконийскому (*Basil. Magn. Ep. 188*). Известно также о *новацианах* (кафары) в Л. Пограничье между Л. и Писидией, близ Лаодикии, было центром движений энкратитов, саккофориюв, апотактитов и идропара-

статов. В отличие от соседней Галатии в Л. не получили особого распространения общины ариан и *мессалиан*, во многом благодаря трудам свт. Амфилохия Иконийского, который на II Вселенском Соборе в К-поле в 381 г. вместе с еп. Оптимием Писидийским был поставлен наблюдать за сохранением чистоты православной веры во всем диоцезе Асия. Позднее появившееся монофизитство имело в Л. слабые позиции, в этом регионе монофизиты не имели ни одной кафедры. Император Феодора в 30–40-х гг. VI в. давала приют в К-поле монахам-монофизитам из Л. Церковная жизнь в Л. претерпела значительное влияние со стороны христианской культуры Каппадокии, особенно в IV–V вв. Епископ Иды Феодосий был дружен со свт. Григорием Богословом; еп. Каллистрат Исавропольский состоял в переписке со свт. Иоанном Златоустом. О ранневизант. монашестве в Л. ничего не известно.

Церковное устройство Л. отражало провинциальное деление позднеантичной эпохи по состоянию на кон. IV–V в. Еп. Петр Иконийский был единственным представителем Л. на Анкирском Соборе 314 г. На I Вселенском Соборе в 325 г. ликаонские кафедры были распределены между Писидией (Иконий, Амвлада, Васада и, возможно, Мисфия) и Исаврией (Варата, Леонтополь, Уманада, Ларанда и Илистра). В сер. IV в. большой проблемой для центральных областей М. Азии были грабительские набеги исавров. Епископские кафедры на их территории свт. Василий Великий старался подчинить Писидии, т. е. передать под управление своего друга свт. Амфилохия Иконийского. В V в. такая политика привела к упразднению полисного статуса и кафедры Леонтополя и к его подчинению ликаонскому Исаврополю (автокефальная архиепископия Леонтополя вновь упом. в источниках только в 681). На II Вселенском Соборе 381 г. присутствовали епископы Л. уже как отдельной провинции. Помимо митрополии Икония (ее представлял свт. Амфилохий) это были епископы Уманады, Саватры, Листры, Корны, Мисфия, Перты, Иды, Кан, Дервии, Посалы, Исаврополя и Амвлады. Митрополиту Л. подчинялись также епископы Вараты, Васады, Илистры, Корны, Ларанды. В V в. добавилась относившаяся прежде к Галатии Евдо-

киада (Гданмаа). В VI–VII вв. в числе епархий Л. появляются Псивила (Виринополь; затем входила в пров. Галатия), Пирги и Тивассада (Фиваса), но исчезают старые кафедры Дервии, Иды (обе, вероятно, из-за разорения арабами), Исаврополя и Корны. В VII в. автокефальной архиепископией становится Леонтополь, а в IX в. — Мисфия.

В 354, 359, ок. 368 и в 404–406 гг. Л. пострадала от набегов исавров, в 452 г. и в кон. VI в. в Л. из-за засухи население страдало от голода, в 542 г. свирепствовала эпидемия бубонной чумы. Для защиты Памфилии, Писидии и Л. от исавров император Лев I (457–474) назначил военного комита, а император Юстиниан I в 553 г. — дукса (единого военного командующего для Фригии, Лидии, Писидии и Л.). Тем не менее до нач. VII в. Л. и ее Церковь развивались преимущественно в мирных условиях.

Положение осложнилось в эпоху «темных веков» (VII–VIII вв.). В 626 г. через Л. на К-поль прошли персид. войска. После первых араб. вторжений (в 644 и 655), во 2-й пол. VII в. (до 669), бо́льшая часть территории Л. была включена в визант. фему (военный округ) Анатолик, меньшая (вместе с Галатией) — в фему Опсикий. Поскольку центр фемы Анатолик находился в Амории, Л. снова потеряла самостоятельность. С этого времени на более чем 200 лет Л. стала одной из приграничных областей Византии и постоянно находилась под угрозой вражеских нападений. В VIII в. араб. вторжения в Л. регулярно повторяются: в 712 г. захват Мисфии, в 723 г. осада Икония, в 732, 740, 770 г. взятие Лаодикии, в 793 и 805 г. взятие Фивасы. Сохранившееся по-славянски неизданное описание чуда вмц. Параскевы, возможно, связано с осадой Икония в 723 г. В нем рассказано, как захвативший город араб. полководец хотел увести раку святой, но отдал ее в обмен на золото (его количество равнялось весу раки). История известна в 3 редакциях: 1-я — ГИМ. Увар. 166-4^о, XV в., Л. 268–272; РНБ. Тит. 1506 (1512), XVII в., Л. 169 об. — 174; 2-я — РНБ. ОЛДП. Q 50, XV–XVI вв., Л. 30 об. — 33 об.; 3-я — РНБ. Тит. 1769 (2166), XVIII в., Л. 146–157. Л. оказалась также вовлечена в восстание Фомы Славянина (820–823), и даже после разгрома мятежника его приверженец Хирей удерживал крепость Кавалу и разорял ее окрест-

ности. Неизвестно, коснулись ли Л. войны визант. императора Феодора с арабами в 837–838 гг. Араб. нападения продолжились с 878 г. (неудачные вторжения в Юж. Л. и осада Мисфии). В 888 г. эмир Тарса Язаман дошел до крепости Эль-Масканин на оз. Акгель, а в 894 г. тарсский эмир по поручению егип. Тулунидов разорил окрестности Вараты.

После реформы фем визант. императора Льва VI (886–912) часть Северной Л. (вокруг Евдокиады) перешла в фему Каппадокия (в турму Коммата). К нач. X в. византийцы отодвинули фронт войны с арабами от Л. на восток и юго-восток. Так, в 900 г. взятый в плен в Киликии тарсский эмир Абу Табит был доставлен в «крепость Икония» (Кавалу?), а отсюда в К-поль. В 906–907 гг. Кавала стала пристанищем для мятежника Андроника Дуки, отряды которого осаждали царское войско. Однако Андронику удалось прорвать осаду и бежать к тарсскому эмиру, к-рый в это же время сжег Иконий. С этого времени арабы не нападали на Л. до 963 г. (кроме, возможно, похода в 931), когда эмир Тарса вновь осаждал Иконий. В целом X век стал для Л. периодом гораздо более стабильного развития; набеги арабов постепенно прекратились. В 970 г. через Л. прошли войска мятежного полководца Варды Фоки. Некоторые разгромленные сторонники Варды Фоки были ослеплены Вардой Склиром в Тифловиварии, на границе Л. с Писидией. Варда Склир, восставший в 976 г., также действовал на территории Л., как, вероятно, и Варда Фока в 987–989 гг. После этого Л. долго оставалась вдали от больших конфликтов.

В 1-й период *иконоборчества* в VIII в. митрополиты Икония поддерживали ересь, но в 787 г. на VII Вселенском Соборе митр. Лев покаялся и был принят в церковное общение в сущем сане. В IX в. во Фригии и в Л. распространилась секта афинганов, которых ошибочно связывали с *павликианами*. Император Михаил I (811–813) издал закон о смертной казни за исповедание их учения, но его решение смягчил прп. Феодор Студит, по совету к-рого стратег фемы Анатолик Лев должен был приговаривать членов секты афинганов только к конфискации имущества и ссылке. С северо-востока в Л. в это время проникали и павликиане. Во 2-й пол. X в. мон. Елевферий

из Пафлагонии основал в Морокампе (близ Листры) обитель, где нашли пристанище мессалиане и павликиане. Елевферий вынужден был оправдываться перед судом К-польского патриарха Полиевкта (956–970). Его последователей судил патриарх Алексей Студит (1025–1043).

Во 2-й пол. XI в. Византия потеряла контроль над Л.; смена правителей привела к постепенному упадку экономики в регионе. В 1069 г. Иконий взяли турки-сельджуки. После победы над византийцами при Манцикерте в 1071 г. они регулярно опустошали Центр. Анатолию, включая Л. В 1073 г. Л. на краткое время занял мятежный Руссель де Байоль. Вероятно, в 1084 г. Иконий и Кавалу занял султан Сулейман. След за этим визант. войска из фемы Каппадокия были отозваны на запад для борьбы с норманнами, территория Л. осталась без защиты и была захвачена сельджуками. За последующие десятилетия в результате джихада мусульман Церковь в регионе сильно пострадала. Мн. епископы были изгнаны из своих городов, что привело к упразднению большинства епархий в XII в. Даже митрополит Икония не имел возможности посещать свою кафедру. В 1097 г. через Иконий прошло войско рыцарей 1-го крестового похода; в 1101 г. — франц. войско Гийома Неверского и затем войска Гийома Аквитанского и Вельфа Баварского. Однако Иконий остался во власти тюрок. Визант. имп. Алексей I Комнин и его преемник Иоанн II в 1-й пол. XII в. пытались отвоевать Л. и посылали свои отряды в окрестности Икония, но успеха в военных действиях не добились. С этого времени Иконий стал столицей сельджукского султана и начался довольно быстрый процесс тюркизации населения Л. Уже имп. Иоанну II в 30-х гг. XII в. пришлось покорять местных правосл. ромеев, ставших подданными султана, проживавших на островах оз. Пусгуса. В 1146 г. визант. имп. Мануил I дошел с войском до Кавалы, однако отказался от осады Икония из-за вестей о появлении рыцарей 2-го крестового похода на зап. границе Византии. При этом войско Мануила понесло потери на обратном пути в бою возле ущелья Циврилицимани. В 1159 г. имп. Мануил возвращался из Киликии через Ларанду и Л., однако не вступал в конфликт с тюрками. Еще один поход на

Иконий Мануил предпринял в 1176 г., однако он окончился разгромным поражением императора при Мириокефале. В 1190 г. Иконий пытались взять штурмом участники 3-го крестового похода во главе с Фридрихом Барбароссой. В 1211–1216 гг. юж. часть Л. находилась под властью царя Киликийской Армении Левона II, после чего вновь подчинилась сельджукам.

На 1-ю пол. XIII в. приходится период экономического и культурного расцвета сельджукской Коньи и ее окрестностей, к-рый на нек-рое время был прерван из-за монг. нашествия в сер. XIII в. Правители сельджукской державы терпимо относились к своим подданным-христианам, положение Церкви в сер. XII — XIII в. несколько улучшилось. Визант. имп. Мануил I Комнин договорился с султаном Кылыч-Арсланом II о возвращении в Л. мн. изгнанных ранее клириков. В сельджукской Конье (Иконии) христиане занимали важные должности и имели престижные профессии (врачи, архитекторы), им позволено было строить новые и восстанавливать старые храмы. Так, на рубеже XII и XIII вв. близ Икония была построена ц. св. Георгия, а в пригороде Силле в 1288/89 г. основан мон-рь, который в различных источниках упоминается то как св. Платона, то как св. Харитона или Пресв. Богородицы Спилеотиссы. При этом датировка строительной надписи, исследованной в развалинах мон-ря, дана по правлению как сельджукского султана Масуда II, так и византийского имп. Андроника II Палеолога (1282–1328) и патриарха Григория II К-польского (1283–1289). Этот же мон-рь находился под покровительством мусульм. суфийского ордена Мевлеви, основанного Джелал ад-Дином Руми.

Ситуация для христиан начала ухудшаться в XIV в. Митрополит Икония снова с трудом мог занять свою кафедру, так что в 1327 и 1365 гг. решениями к-польского Синода управление Иконием передавалось митрополиту Кесарии Каппадокийской. В 1369 г. епископа Мисфии упраздняется и ее территория передается в Писидию. В 1370 г. мон. Павел Тагарий провозгласил себя митрополитом Икония и стал рукополагать священников. В 1380 г. за прежние проступки был низложен митр. Маркелл. Его преемник, на-

значенный в 1382 г., был низложен уже через 3 года, он переселился в Атталию (Анталью) и был там митрополитом. Некоторая стабилизация наступила лишь в эпоху Османской империи (XV — нач. XX в.): митрополия Икония существовала до 1923 г.

Памятники архитектуры. В Л. рим. городские укрепления сохранились только в Исаврополе (Леонтополе) и, возможно, в Иконии, известны экседра в Варате (ныне Маденшехир), а также ряд ранневизант. крепостей (крупнейшая — Кавала) в др. частях.

Ранневизант. церковная архитектура Л. представлена лишь небольшим количеством сохранных памятников. В Иконии существовала большая базилика, возможно, храм Св. Софии или ц. св. Иоанна Крестителя, упоминаемые в Житии свт. Амфилохия. Кроме того, до нач. XX в. существовал храм Преображения на крепостном холме. Фундаменты и опоры базилики были использованы в сельджукских постройках. Можно говорить об общем для Л. архитектурном стиле, т. к. по своей форме эти опоры (низкие двойные колонны, похожие в сечении на прямоугольник со скругленными углами или точнее на поперечные столбы с полуколоннами на торцах) очень близки к форме опор базилик в Яниктепе, Варате и ее окрестностях. В этом районе сохранилось большое количество визант. храмов, из-за которых Варата в тур. эпоху получила название Бинбир-килисе (Тысяча и одна церковь). Рим. и ранневизант. города с крепостью находились в долине. Особенно выделяется федеральная базилика № 1 (кон. IV в.; здесь и далее нумерация по Г. Белл), с хорами, декоративной кладкой из разноцветного камня и фресками (2 слоя; 2-й — с фигурами святых в арках между колоннами). В VI–VII вв. помимо зальных храмов строились каменные сводчатые базилики на столбах с полуколоннами, без пастофориев, с круглой (№ 1, 5, 6, 7, 12) или реже граненой (№ 3) апсидой (короткие — только № 15 и 16), а также центрические храмы: триконхи (№ 9), октагоны, двойные (№ 10) и с рукавами креста (№ 8; этому храму подобен мавритий в Нисе, известный по описанию свт. Григория Нисского) и крестообразные (№ 11, 12, 28), иногда в качестве придельных (№ 21).

Др. важным центром строительства был Леонтополь, где были возведены 3-нефная базилика и октагон с внутренней ротондой из колонн. Т-образные храмы известны в большом монастырском комплексе в Куршунджу, в районе Алисумасыдаг (храм «Хаят») и в Бейэтъёкёю (зап. часть трансформирована в ба-



Скальная церковь
в Килистре

зилику, подобную Бинбир-килисе). Ранневизант. церкви известны также в Амвладе (2), Васаде, Иде, Исаврополе, Кодилиссосе, Листре, Мисфии, Посале (гробница некоего мч. Павла), Салараме, Фивасе, на Эленгирифдаге и, возможно, в Корне. Ранневизант. архитектурные фрагменты и надписи встречаются в Дервии, Гданмаа, Илестре, Канах, Ларанде, Перте и Пиргах.

Ранневизант. церковная архитектура Л. похожа на зодчество вост. части М. Азии, прежде всего соседней Каппадокии, особенно в технике кладки из крупных, хорошо отесанных квадров. Однако заметны и различия: храмы чаще всего строились снаружи с полукруглой апсидой, нартексом, на фасадах редко возводили пилястры. С архитектурой Юго-Вост. М. Азии и Сев. Сирии архитектуру храмов Л. роднит 3-частное устройство нартекса, часто с 2 башнями и приделом внутри. Храмы украшены резьбой, напоминающей памятники соседней Исаврии, но декор более простой и сухой.

Остается неясной датировка строительства храма в Иврале (ныне Ешильдере), превращенного в мечеть в 1649 г. Этот храм представляет собой купольную церковь типа «вписанного креста» на столбах, с изолированными пастофориями. Храм перестраивался в поздневизант. эпоху, что заметно по глухому куполу, коробовым сводам, замене малых подпружных арок архитек-

вами, пазам для алтарной преграды на вост. столбах и новому кресту над вост. окном. Остатки средневизант. фресок указывают на то, что оригинальная постройка возникла не позже IX–XI вв. (*Belke*. 1984. S. 175; *Idem*. 1995. Sp. 833–834).

Однако декор окон-бифориев и не выраженная снаружи апсида скорее свидетельствуют о возникновении храма в ранневизантийскую эпоху под влиянием архитектуры Исаврийско-Кили-

кийского региона, что не удивительно, учитывая первоначальную принадлежность этой местности к Исаврии. Положение юж. окна подтверждает,

что изначально храм соответствовал типу «вписанного креста», что является редкостью для зодчества ранневизант. М. Азии (ср. церковь 2-й пол. VI – 1-й пол. VII в. в каппадокийском Антигусе, ныне Ешильюрт).

К VII–VIII вв. может быть отнесен комплекс построек в горном Дегле, куда переселились жители Вараты, скрываясь от арабов. Так, местная базилика № 33 датируется по надписи кон. VIII в. Важно отметить, что здесь сохранился строительный континуитет с ранневизант. архитектурой, к-рый проявляется как в планах базилик и в формах опор, так и в рельефном декоре (желобчатые бровки с кружком или полукружком на концах, встречающиеся уже в рим. эхсдере в Маденшехире). В Дегле и его окрестностях строились как зальные храмы (№ 36, 46) и базилики, длинные (№ 31–33) и короткие (№ 42 и на соседней горе Маден), так и крестообразные храмы (№ 37, 44 и в соседнем Махалаче). Новшеством стало появление у базилик хор над боковыми нефами и пристроенных по бокам пастофориев.

Здание Е в комплексе № 39/43, высокий купол к-рого опирался на 4 квадратных столба, возможно, относится к средневизант. времени, когда были отреставрированы некоторые храмы в Маденшехире (напр., № 1). В эту эпоху в регионе складывается т. н. ликаонийская архитектурная школа. К ее произведениям относится крестово-купольный храм

типа «вписанного креста» № 35 в Маденшехире, а также аналогичные ему по плану церкви на соседней горе Чет, в Фисандоне (ныне Дерекёй) и Ала-килисе близ древней Килистры. У этих храмов каменная кладка без использования плинфы, боковые апсиды снаружи не выражены, в интерьере строились квадратные столбы (вместо колонн) и крестовые своды угловых ячеек. Разделка фасадов производилась с помощью глухих арок (со стеной над ними, как в храме в порту в Сиде), к-рые обычно совпадают с внутренними ячейками (кроме храма № 35 в Дегле, где зап. и центральные прясла на боковых фасадах разделены 2 глухими арками, что напоминает скорее Чанлы-килисе в Каппадокии). Также фасады в верхней части украша-



Церковь в Маденшехире.
Ок. VIII в.

лись сложнопрофилированными узкими нишами (на боковых фасадах они поставлены в ряд) над внешним карнизом, а также розетками. Фасадная резьба этих храмов следует традициям предшествующего времени (напр., форма бровок). Среди построек ликаонийской школы наиболее сложен храм в Фисандоне, имеющий нартекс (подобный есть в Ала-килисе), усложненную резьбу (полуколонки между узкими нишами, как в каппадокийской Чанлы-килисе, и резную люнету на фасаде, как в каппадокийском Ягдебаше), пирамидальное расположение троек боковых окон и, вероятно, тыквообразный купол. Храм в Ала-килисе был украшен фресками: сохранились изображения красных крестов и кругов на белом фоне. Аналогичная полихромия на фасаде достигалась за счет раскраски розеток охрой (как на Карагедик-килисеси в каппадокийской Белисырме). В стенах «читается» неск. рядов деревянных



связей, крыша была покрыта черепицей (керамидами и калиптерами). К храму пристроен парекклисион, вероятно предназначавшийся для погребений, еще один придел был устроен по старой местной традиции в нартексе. Видимо, ликаонийская школа оказала влияние на архитектуру храмов средневизантийского Кипра на п-ове Карпасия (храмы св. Филона, св. Михаила в Ялусе и св. Синесия); где встречается аналогичная разделка фасадов.

К другому направлению архитектуры принадлежал ныне полностью разрушенный храм свт. Амфилохия на крепостном холме Икония, известный только по описанию, плану и фотографиям Белл. В нач. XX в. это был храм типа «вписанного креста» без восточных опор, с выраженной снаружи центральной апсидой и невыраженной южной. Однако характер кладки восточного фасада храма и несоответствие внешней и внутренней форм апсиды указывают на то, что его вост. и сев.-вост. части были перестроены в поствизантийское время. Высокий барабан с 2 ярусами сложнопрофилированных нишек связан с декорацией ликаонийской школы. Однако оригинальный южный фасад демонстрирует подобие кладки типа «клуазоне» и кирпичную декорацию над окном-бифорием, вписанным в сложнопрофилированную глухую арку (он не является позднейшей вставкой вопреки мнению *Belke*. 1984. S. 178), что напоминает декорацию Чанлы-килисе в Каппадокии (но не поздневизант. храма в Силле). Храм св. Евстафия в Мераме близ Коньи, так же как и ц. свт. Амфилохия, был перестроен в поздневизант. эпоху, но возник гораздо раньше; ныне он также разрушен. По фотографиям можно оценить напоминающие по стилю декорации храма свт. Амфилохия окно, глухие арки и средневизант. плиту алтарной преграды (похожая на плиту из Саватры, где, очевидно, был храм того же времени), а также ранневизант. споллии в нижней части фасадов. Наиболее вероятным временем для монументального церковного строительства в Л. представляется период спокойствия между 60-ми гг. X и 60-ми гг. XI в.

В средневизант. Л. в отличие от соседней Каппадокии пещерные храмы строились очень редко, вероятно, из-за меньшего числа туфовых ланд-

шафтов. Среди пещерных построек следует отметить большой комплекс на окраине Килистры (ныне Гёкюрт), в который входят: маленький крестообразный храм (снаружи ему придан облик наземной постройки с куполом и кровлей, подобно храму «Хамам» во фригийском Аязине и 3 храмам в каппадокийском Соганлы (Куббелли-килисе, Саклы-килисе и в мц. Варвары)); комплекс близ Силле с 2 храмами типа «вписанного креста»: храм в монастыре Пресв. Богородицы Спилеотиссы (Акманагыр) и т. н. кириакон (храм с нартексом, напоминающий аналогичные храмы Каппадокии). К ранневизантийскому времени может относиться только посвященный Пресв. Богородице пещерный купольный триконх в Ыланмуше на границе Л. с Писидией.

Последняя фаза монументального церковного строительства в Л. связана с благоприятной для христиан эпохой истории Иконийского султаната (XII–XIII вв.). Вероятно, именно в это время в пригороде Коньи Силле на месте ранневизант. базилики был построен храм св. Михаила типа «вписанного креста» на мощных прямоугольных столбах с одной апсидой. Сохранившаяся оригинальная керамопластическая декорация купола указывает на связь строителей с элладской школой, что, возможно, объясняется переселением в Силле наемников-цаконцев с Пелопоннеса. Храм был вновь перестроен в XVIII–XIX вв.: увеличена высота сводов, надставлены угловые ячейки, заложены окна-трифории в пастофориях. Возможно, также в поздневизант. время перестраивались по единому плану храмы свт. Амфилохия в Конье и св. Евстафия в Мераме (с грубой керамопластической декорацией окна-бифория на юж. фасаде).

Лит.: *Ramsay W., Bell G.* The Thousand and One Churches. L., 1909; *Pauly, Wissowa.* Bd. 13. Sp. 2253–2265; *Kleine Pauly.* Bd. 3. Sp. 807–808; *Eyice S.* Karda ve Karaman. Istanbul, 1971; *Belke K.* Galatien und Lykaonien. W., 1984. (TIB; 4); *idem.* Lykaonien // RBK. 1995. Bd. 5. Sp. 814–856; *Mitchell S.* Anatolia. Oxf., 1993. Vol. 1/2; *Breytenbach C.* Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien. Leiden, 1996; *Witulski Th.* Die Adressaten des Galaterbriefes. Gött., 2000; *Behrwald R.* Lykaonien (Galatien) // RAC. Bd. 23. 2010. Sp. 763–798.

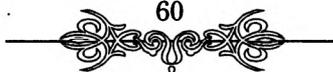
А. Ю. Виноградов

ЛИКАРИОН, прмч. (пам. 6 февр.) — см. *Марфа и Мария*, мученицы Асийские.

ЛІКИ АНГЕЛЬСКІЕ — см. в ст. *Ангелология*.

ЛІКИЯ [греч. Λυκία; лат. Lycia], древняя историческая область и рим. провинция в Южной Анатолии (ныне Турция); древняя митрополия К-польской Православной Церкви. Название Л. происходит от малоазийского племени ликийцев. Л. представляет собой большой гористый полуостров, образованный зап. отрогами хребта Тавр и простирающийся от бухты Телмесс (ныне Фетхие) на западе, где Л. граничит с областью Кария, до Атталийского зал. (ныне Анталья) на востоке, где начинается низменная приморская область Памфилия. Сев. граница Л. проходила по линии Телмесс — Кибира (близ совр. Гельхисара) — Атталийский залив. Преимущественно горный ландшафт Л. прорезают образующие долины реки (с запада на восток) Ксанф (ныне Эшен), Мир (ныне Демре), Финик, Лимир (ныне Алакыр), Ариканд и др. Область традиционно разделяется на 3 региона: Восточная, Центральная (или Южная) и Западная Л. Береговая линия Л. изрезана множеством маленьких бухт с прилегающими островками, основой экономики Л. был рыбный промысел. Плодородные равнины находились только у побережья в устьях рек. Л. с трудом обеспечивала себя зерном и всегда зависела от импорта хлеба. В горной части Л. в основном разводили мелкий рогатый скот, занимались огородничеством и садоводством.

История. Изначально развитие Л. во многом определяло Средиземное м.; его район близ побережья Л. в античности называли Ликийским м. Сами ликийцы, народ хетто-лувийского происхождения, заняли Л., переселившись с Крита. Соседние народы в древности называли ликийцев термилами. В Л. существовали колонии финикийцев Феникунт (Финик) и родосцев (Мегиста, Родиаполь, Коридалла, Гаги и Фаселида). Ок. 540 г. до Р. X. Л. была завоевана персами. В 470 г. до Р. X., в ходе греко-персидских войн, область отнял у персов греч. Делосский (позднее Афинский) морской союз. Однако после серии новых войн по Царскому миру 386 г. до Р. X. греки вернули Л. персам, к-рые включили ее в состав сатрапии под управлением карийского династа Мавсола. В 334 г. до Р. X. Л. завоевал Александр Ма-





кедонский. После его смерти областью владел Антигон Одноглазый (323–309), затем она вошла в состав Египетского царства Птолемея (309–197), потом Восточного царства Селевкидов (197–187) и по решению Рима была под управлением о-ва Родос (187–168).

В результате 3-й римско-македонской войны в 168 г. до Р. Х. Рим провозгласил Л. свободной, и это событие открыло эпоху наивысшего ее процветания. Основу политического управления Л. составил союз (κοινόν) полисов, который впервые упоминается в источниках с 182–180 гг. до Р. Х. В союз входили не менее 36 полисов (по Плинию Старшему: *Plin. Sen. Natur. hist. V 101*, в нек-рые периоды их число достигало 70). Среди них выделялись несколько крупных: Ксанф, Патара, Миры, Тлос. Т. о., Л. всегда характеризовало наличие множества городов, напр., в визант. эпоху в регионе было до 45 христ. епископских кафедр. Из-за недостатка земли эти города и даже села часто входили в симполитии. В 84 г. до Р. Х. рим. полководец Сулла признал независимость Ликийского союза, а к Л. были присоединены также города Балбура, Бубон и Эноанда. Однако Восточная Л. в это время находилась в союзе с пиратами и царем Понта Митридатом VI Евпатором, и после победы римлян часть ее тер-

ритории была объявлена римлянами *ager publicus* (собственностью гос-ва). Л. также пострадала в период гражданских войн в Риме: в 42 г. до Р. Х. здесь активно действовали войска Брута.

В 43 г. по Р. Х. из-за мятежей, в к-рых были убиты римляне, имп. Клавдий лишил Л. свободы и превратил ее в рим. провинцию с центром в Патарах. При имп. Веспасиане Л. была объединена с провинцией Памфилия (до 74–76 гг.), центром стал г. Перга. При имп. Адриане (117–138) к этой провинции присоединены также Центр. и Юж. Писидия. В 131 г. Л. посетил имп. Ад-



Некрополь, гимнасий и термы в Ариканде

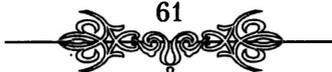
риан, что сопровождалось выделением крупных средств на общественное строительство (построен гранарий в Андриаке). В 141 г. Л. сильно пострадала от землетрясения, по-

сле к-рого богат Опромоас из Родиаполя восстановил за свой счет здания в 30 городах провинции. В кон. II в. в Л. и Памфилии появилось много разбойников; в основном это были исавры и писидийцы, жившие в горах. Исавры совершали нападения и в III–V вв., разоряя преимущественно незащищенные поселения.

Между 314 и 325 гг. в рамках провинциальной реформы Л. была выделена в отдельную провинцию в составе диоцеза Асия префектуры Восток. Во главе провинции был поставлен *praeses* (с 1-й пол. V в. — *consularis*), чьей резиденцией стал г. Миры. В сер. V в. в Л., согласно Иероклу, было 35 городов. Римское адм. членение «город — село — деревня» сохранялось по крайней мере до сер. VI в. В 365 г. во время борьбы с Гомоарием, полководцем узурпатора Прокопия, Л. посетил имп. Валент. Особенно хорошо к Л. относился имп. Маркиан (450–457), которого вылечили здесь в 421/2 г. сидимские врачи Татиан и Юлий. Во время его правления они были назначены соответственно префектом К-поля и наместником Л. В Мирах были построены новые стены, в Западной Л. основан г. Маркианополь. В 529 г. Миры пострадали от землетрясения, а в 542 г. — от эпидемии бубонной чумы (остальная часть провинции была затронута эпидемией в меньшей степени).

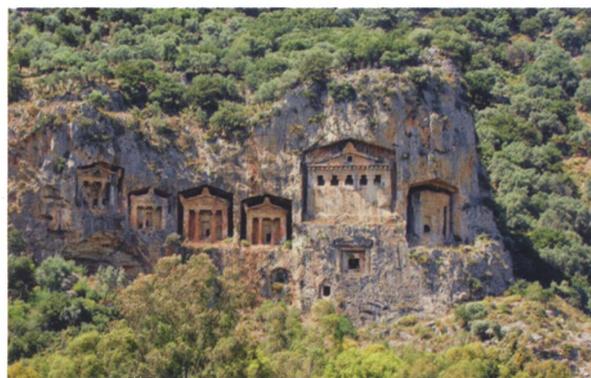
В нач. VII в., в период византийско-персидской войны, в Л., служившей перевалочным пунктом транзитной торговли между Египтом и К-полем, начался кризис. Окончательно эта торговля прекратилась после захвата арабами Египта и Александрии в 642 г., хотя коммерческий Л. сохранялся и в VIII в. В сер. VII в., в период создания византийских фем в М. Азии, Л. первонач-

ально, вероятно, вошла в состав фемы Анатолик. В 655 г. флот визант. имп. Константа II потерпел сокрушительное поражение от арабов в бухте Финика; в 666 г. араб. флот Абдаллы ибн Кайса уже зимовал в бухтах Л.; в 677/8 г. арабское войско Суфьяна ибн Афва высадилось в Л. и осадило некий город





у моря (название неизвестно), но потерпело поражение от визант. войска патрикиев Флора, Петроны и Киприана; отступающий араб. флот был уничтожен греч. огнем. После некрого перерыва, в 715 г., арабы снова высадились у Финика, который благодаря окрестным лесам был важнейшим центром кораблестрое-



ния. Визант. имп. Анастасий II посетил Телмесс, укрепил его и переименовал в Анастасиополь.

При имп. Льве III до 732 г. друнгариат Кивирреотов, названный так по памфилийской Кивире и входивший в состав флота Каравасианов, был превращен в визант. морскую фему с резиденцией стратига (с кон. XI в. — дукса) в Атталии. В X в. эта фема тянулась вдоль побережья М. Азии от Милета до Анемурия и временами доходила до Корика. Центр фемы находился на о-ве Родос, но главной гаванью стала Атталия. Старое деление этих областей на провинции Л. и Памфилия



сохранялось в структуре церковной иерархии и в налоговой сфере. В Мирах находился диикит, ответственный за сбор налогов в Л. Флот фемы надежно защищал Л., и в эти столетия она страдала от нападений арабов меньше многих других областей М. Азии. Однако изредка арабы, в т. ч. критские пираты, все же нападали на нее. Фема просуществовала до кон. XII в. и к этому времени сократилась до нескольких городов: Макры, Миры, Атталия, Сида и Калон-Ороса. Ок. 1127 г. из ее со-

става на севере была выделена фема Миласса.

После разгрома византийцев при Манцикерте в 1071 г. началось стремительное продвижение тюрок-сельджуков в М. Азию, и вскоре они дошли до Л., однако первоначально не смогли поставить ее под контроль. В 1087 г. жители Миры из страха перед

тюрокками убежали в расположенную в 12 стадиях от города крепость. Задачу охраны побережья

Ликийские скальные мавзолеи в Кавне близ совр. Дальяна. IV в. до Р. Х.

стал выполнять назначенный ок. 1100 г. дуксом фемы Кивирреотов Евмафий Филокал, к-рый отремонтировал укреп-

ления в Аперлах, Кавне, Макре, Патарах и Мирах, в результате чего удалось вытеснить тюрок из Л. внутрь материка. Но в 1113 г. тюрки захватили Миры, убив местных жителей и возвращавшихся домой крестоносцев, взяв пленных и захватив богатую добычу. Они снова угрожали Мирам в 1179 г. С кон. XII в. в Л. появились итальянские торговые фактории: генуэзская — в Восточной Л., пизанская — в Финике, позднее венецианская — также в Восточной Л.

Нет сведений о том, кому досталась Л. после раздела Византийской империи между крестоносцами в 1204 г., но уже в 1207 г. принадлежавшую госпитальерам Атталию заняли тюрки. В Л. они жили в основном вне го-

Ликийские гробницы в Симене (ныне Калекей)

родов (единственная их городская постройка до XV в. — киоск в Кемере).

Западная Л. и Кария принадлежали никейским императорам, но были окончательно потеряны византийцами в кон. XIII в. и перешли под власть тюркских эмиров из рода Ментеше. Восточной Л. в XIV в. правили туркменские эмиры из рода Теке. В 1361 г. кипрский король захватил Атталию, а в 1362 г. осадил тюрок в Мирах, захватил крепость и сжег ее. В 1399 г. Атталию занял османский султан Баязид I. В 1402 г. Л. разорили войска Тимура. Западную Л. с Макрой османы заняли до

1426 г. В 1472 г. они начали войну с владевшими Памфилией Караманидами, но на следующий год союзники последних венецианцы овладели Макрой. Л. осталась османской, и только о. Мегиста до 1522 г. принадлежал арагонцам.

Церковь. В античности религиозная жизнь Л., как и всей М. Азии, определялась смешением греч. и местных божеств: последние часто отождествлялись с греческими. Большим почитанием пользовались несколько святилищ, в т. ч. Лето близ Ксанфа и Артемиды Элевтеры в Мирах. Остатки языческих культов существовали в Л. еще в VI в.: почитались Диоскуры, священные кипарисы, в жертву приносили пары быков. Со II в. до Р. Х. в Л. (в Фаселиде, Термессе, Мирах, Глосе) присутствовали общины иудеев.

Появление христианства в Л. связано с проповедью ап. Павла, к-рый ок. 57 г. посетил Патары, а в 59 г., уже под стражей по пути в Рим, побывал в Мирах. В Патарах и Мирах почитались неск. мучеников II–IV вв., в т. ч. 1-й епископ Мир Никандр (см. ст. *Никандр и Ермей*). О том, что к кон. III в. в Л. было много христиан, свидетельствуют 2 надписи, из Ариканды и Колбасы, на к-рых приведен текст рескрипта имп. *Максимины Дайи* 312 г. против христиан. В это гонение пострадал сщмч. *Методий Олимпийский*, еп. Патар.

После легализации христианства сформировавшаяся церковная организация Л. следовала гражданской. На I Вселенском Соборе 325 г. в Никее Л. и Памфилия были представлены как отдельные епархии, хотя от Л. присутствовал только еп. Патар Евдем. Согласно позднейшей легенде, в Соборе участвовал также епископ Мир свт. *Николай Чудотворец*, но его имя в списках епископов встречается лишь с VI в. Миры стали митрополией Л., т. к. именно они были адм. центром провинции. Согласно спискам епархий К-польской Церкви (*Notitiae episcopatum*), митрополия Л. занимала обычно 19–21-е место среди митрополий Патриархата. Епископов имели города Агиодула, Адрианополь, Акаласс (ныне Асарчык), Аканда, Акарасс, Антифел (ныне Каш), Аперлы (ныне Сычакискелеси), Аракса (ныне Орен), Арнеи (близ совр. Эрнеза), Ариканда, Вальвура, Вувон, Евдокиада, Зинополь, Кандива (ныне Чаталолук), Кавн (близ совр. Дальяна), Кианеи



(ныне Асар), Комва, Коридалла (ныне Хадживелилер), Ксанф, Левисс, Лимиры, Лорнея, Макра, Маркиана, Маставра (ныне Дереагзы), Милоиты, Ниса, Эноанда, Олимп (ныне Чыралы), Палеоты, Панорм, Патары, Пинары, Подалия, Родинополь, Сидимы (ныне Юкарыдодурга), Таты, Телмесс, Тергас, Фаселида (близ совр. Текировы), Фелл, Филита, Финик и Хома. С самого начала нотий в составе митрополии 2-е место после Мир занимала расположенная в глубине материка Маставра. Значимость этой кафедры подтверждает и огромный собор, построенный в городе в X в. Реформа епархий в Л. произошла в нач. X в., видимо, в связи с изменениями политической си-



*Причащение апостолов.
XI в.
Роспись купола
ц. свт. Николая
в Демре (Мирах), Турция*

туации в Византии. К этому времени на побережье Восточной Л. не осталось ни одной кафедры. В 7-й нотии К-польского Патриархата (X в.) указано только 33 из 37 прежних кафедр, причем вместо 12 старых появились 5 новых, а еще 3 были переименованы.

О ранних ересях в Л. известно мало. В энкомии свт. *Андрея* Критского свт. *Николая* Мирлийскому (VI в.) упоминается местный еп. *Феогний*, примкнувший к маркионитам. В Житиях свт. *Николая* говорится о его борьбе с арианами, о присутствии которых в Л. известно также из письма свт. *Василия Великого* свт. *Амфилохию* Иконийскому (*Basil Magn. Ep. 218*), где он просит послать «ревностного мужа» в Л., чтобы посоветоваться там с православными епископами и пресвитерами о совместной борьбе с ересью. Известны также македониане. В 401 г. свт. *Иоанн Златоуст* низложил за симонию еп. Проересия из Л. Монофизитство мало затронуло Л., к-рая оставалась оплотом халкидонского православия. В 449 г. митр. Роман подписал постановления II Эфес-

ского Собора в пользу монофизитства, но в 451 г. с 14 своими епископами он поддержал халкидонское вероисповедание. В 458 г. приверженность православию подтвердили митр. *Петр* и 21 его епископ. В V в. в Л. жил монофизитский отшельник *Леонтий*. В 518 г. епископы Л. осудили *Севира* Антиохийского, а епископ *Эноанды* Пальмарий упрекал имп. *Анастасия I* в симпатии к монофизитам.

Для Л. VI в. характерно появление крупных мон-рей, особенно в горной части Южной Л. Среди них мон-ри св. *Иоанна Крестителя* в Акалиссе, св. *Сиона*, св. *Иоанна* в Лагве (владения последнего были освобождены от постоя солдат). Мон-ри занимались в т. ч. активной благотворительностью, особенно во время эпидемии чумы 542 г. Игу-

мен св. *Сиона* св. *Николай*, став епископом Пинар, дал 400 солидов из средств своей обители на строительство городского храма Богородицы. Он и его дядя *Иоанн* часто совершали паломнические поездки в Палестину и заимствовали идею посвящения храма св. *Сиону*. В Палестине же подвизались выходцы из Л. преподобные *Герасим Иорданский* (V в.) и *Конон*, игумен лавры св. *Саввы* (VI в.) В своем Законе 535 г. имп. *Юстиниан I* (*Novell. Just. 5 2*) упоминает ликийского старца-подвижника *Зосиму*, возможно из Идира. Ок. 600 г. в Л. существовала и жен. обитель с 40 насельницами. В 724 г. в Милоитах подвизались 2 столпника; в монашеский столп был превращен и один из античных ликийских мавзолеев в Ксанфе. Между 820 и 842 гг. в горах Кундуриада близ Мир подвизался прп. *Иоанникий Великий*, пришедший сюда с *Олимпа* Вифинского. В 1-й пол. XI в. существовал монастырь в Ариканде; еще один средне-византийский мон-рь был в Аккуле. В XI в. монахи жили при храме свт. *Николая* в Мирах и охраняли гробницу святого.

В VIII в. митрополиты Мир были иконоборцами, но митр. *Феодор* покался на VII Вселенском Соборе

в 787 г. и был оставлен в сущем сание. Митр. *Никита*, сторонник иконоборчества, в 824 г. участвовал в посольстве от визант. имп. *Михаила II* к франк. имп. *Людовику* Благочестивому и папе Римскому *Евгению*. В XI в. в Л. известны павликиане. Прп. *Лазарь* Галисийский обратил в Православие павликианскую деревню в Филитской епископии. В сер. XI в. *Евфимий*, монах мон-ря Богородицы Перивлепты в К-поле, упоминал о присутствии богомилов в феме Кивирреотов.

После сельджукского завоевания Церковь в Л. переживала тяжелые времена. В кон. XI в. вначале итальянцы из Бари, а затем венецианцы похитили мощи свт. *Николая* из Мир. В 10-х гг. XIV в. в Мирах ок. 6 лет не было митрополита и там незаконно распоряжался митр. *Аттали* Лука; в Церкви возник спор о действительности совершенных им рукоположений. В 80-х гг. XIV в. митрополит *Аттали* снова противозаконно переподчинил себе мн. церковные владения Восточной Л., на что пожаловался патриарху митр. *Мир* *Матфей*, к-рому были вверены также *Кос* и *Родос*. После перевода митрополита *Аттали* в Угровлахию его кафедра в 1389 г. была поручена митрополиту *Мир*, но из-за его небрежения передана в 1393 г. митрополиту *Селевки* *Исаврийской* якобы по просьбе клириков и архонтов *Аттали*. Узнав о том, что эта просьба поддельная, патриарх вернул *Атталию* *Ликийскому* митрополиту (до 1397).

Памятники. В римское и ранневизант. время города Л. перестраивались по рим. образцу. В них возводили почетные арки в честь императоров, термы, прокладывали улицы с портиками, строили акведуки, нимфеи, некрополи, в т. ч. скальные. В средневизант. эпоху строили меньше, города обезлюдели и некоторые превратились в деревни. Население предпочитало перебираться в защищенные крепости (в Пиднах, Патарах, Мирах). В сельджукское время происходили дальнейшая рурализация и номадизация; в Л. появились типичные для тюрков караван-сарай.

Наиболее ранние памятники церковной архитектуры в Л. (список памятников см. *Jacobek. 2010*) датируются V в.; расцвет ранневизант. храмового зодчества приходится на VI в. Основной строительный материал — местный известняк; колонны

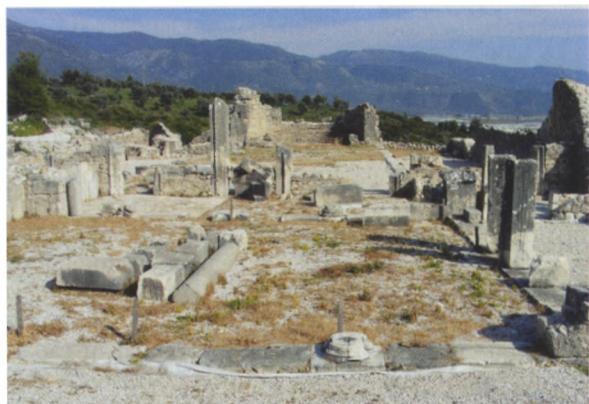


в храмах — чаще всего споллии. Нередко храмы строили по частной инициативе. В городах храмы возводили на месте снесенных жилых кварталов (Ксанф, Кианеи), на ак-



рополе (Фаселида, Ксанф), на окраине или на кладбищах (храм свт. Николая в Мирах; Кианеи, Милиада), на месте языческих храмов (Патары, Ариканда, Летоон). В богатых городах иногда существовало по несколько больших храмов. Так, в Андриаке, к-рый не был самостоятельным полисом, но лишь служил гаванью Мир, известно 5 базилик.

Основным типом храма была 3-нефная базилика эллинистического типа, ориентированная на восток, с выраженной снаружи апсидой (круглой, граненой или прямоугольной — в горной части Центральной Л.), часто с нартексом, атриумом (в больших базиликах, напр., в Ксанфе), пастофориями (Лимиры), баптистериями (Ксанф, Акалисс, Идир, Караджаорен и Пердикониси), парекклисионами (Данабашы, Идир, Родианполь, Св. Сион, Сура, Олимп), в т. ч. в виде триконха (на акрополе Лимир, на мысе Кёк, в Летооне). Известны также др. виды пристроек, в т. ч. погребальные (в горной части



Южной Л.), а также с епископскими дворцами (напр., в Фаселиде). Реже встречаются базилики с трансептом (зап. базилика в Патарах; в Тлосе, Лимирах, Олимпе, Трагалассе, Ча-

маркасы и Какабе). Особенность горной части Южной Л. — преобладание базилик с алтарем в виде триконха (храм св. Иоанна в Акалиссе; Св. Сион; в Дикмене, Девекуюсу), тип к-рого, вероятно, был заимствован из Палестины (Grossmann, Severin. 2003). Купольная

*Церковь в Патаре.
VI в.*

базилика известна только в Кавне (Zah. 2003; реконструкция неверна). Базилики Л. и Памфи-

лии отличаются высокими межнефными стилобатами; колонны соединяются чаще арками, чем архитра-



*Церковь свт. Николая
в Демре (Мирах), Турция.
Ок. VIII в.*

вами, нередко встречаются синтроны. Во всех базиликах использовались колонны, за исключением, возможно, нижней базилики в Суре, где между нефами были возведены столпы (если их использование не является результатом перестройки нач. IX в.). Центрические культовые постройки в ранневизант. Л. почти не известны, кроме крестообразной церкви в Гедельме и парекклисиона в форме вписанного креста с изолированными угловыми

*Базилика в Ксанфе,
Турция.
V–VI вв.*

ячейками в Каркаво. Архитектурная скульптурная декорация характерна преимущественно для горной части Южной Л.

и связана с мастерами из Арней, о к-рых мы знаем из Жития св. Николая Сионского и к-рые, подражая в известняке столичной мраморной скульптуре, работали в Акалиссе,

Св. Сионе, Трагалассе и Каркаво, а также в окрестностях Арней и, вероятно, на побережье и в Атгалии (Grossmann, Severin. 2003). Впрочем, на побережье встречаются и мраморные базы и привозные капители, в т. ч. столечные и проконесские. Найдено также много фрагментов мраморных литургических устройств (амвонов, алтарных преград, престолов, кивориев). Во многих храмах открыты напольные мозаики из каменных тессер, в т. ч. фигуративные (в вост. базилике Ксанфа, в Летооне, в базилике № 3 на Пердикониси, в соборе Лимир, в Кавне, Коридалле, Ариканде). Opus sectile встречается на полах (в вост. базилике Ксанфа, Летооне) и на стенах апсид (в базиликах в гавани и «с трансептом» в Патарах). Фресок сохранилось мало, преимущественно нефигуративных: имитация мраморов (на Пердикониси), раз-

гранка под квадраты (в раннем храме в Аполлонии). О богатстве литургических утвари дает представление связаный с хра-

мом Св. Сиона клад из Коридаллы с предметами 546–565 гг.

С VII в. начинается запустение больших ранневизант. храмов, в т. ч. из-за депопуляции Л., обеднения населения и упадка ктиторских семей, что привело к постепенному обрушению деревянных перекрытий базилик. Кроме того, сильное землетрясение на рубеже VIII и IX вв. повредило мн. церкви Центральной Л. (в Суре, Мирах, Акалиссе, Каркаво и др.). Чаще всего в восточной части старых базилик строили маленький зальный храм, иногда перестраивая центральный неф (Аперлы, базилика «А» в Кианеях). Реже их восстанавливали в прежнем виде (нижний храм в Суре), иногда с увеличением размеров (в Каркаво, храм свт. Николая в Мирах?), в виде базилик на столпах (на акрополе Лимир, храм св. Иоанна в Акалиссе) или как крестово-купольные храмы. В Ксанфе старый баптистерий был перестроен в храм, к нему пристроили новую апсиду.

Средневизантийские крестово-купольные храмы Л. сложно датировать, частично они представляют со-



бой перестроенные ранневизантийские базилики. В Пиднах базилику переделали в храм типа «клуазоне» в зап. части (с проходами между нефами) и с изолированными угловыми ячейками в восточной. При этом свод вост. рукава оказался ниже конхи старой апсиды, а подкупольное пространство стало трапезиевидным (*Adam*. 1977; реконструкция неверна). Аналогичное пространственное решение было применено в «базилеке у источника» в Патарах (*Ruggieri*. 2009). В Суре в старую базилику встроены храм на 4 столпах, причем его зап. угловые ячейки равны по длине центральным и были перекрыты поперечными сводами; апсиды имеют 3-лопастный абрис.

Аналогичное пространственное решение присутствует и в храме в Аполлонии, где старый залый храм включен в новый в качестве юго-вост. пастофория. Над зап. входом, к-рый закрывал крупный нартекс на крещатых столпах, имеется декор, состоящий из античного архитрава с триглифами и его имитации из кирпича и камня над люнетой. Храм в визант. крепости Патар имеет необычную конструкцию. Его купол опирался на 4 колонны, но вост. колонны вплотную примыкают к стенам между вимами, а к западу поставлена еще одна пара колонн и пара полуколонн — у зап. стены; боковые апсиды снаружи не выражены. Храм явно был епископским, на что указывают синтрон, солея и амвон; очевидно, он достаточно долго был действующим и врос в землю, так что пришлось сделать лестницы для спуска (*Ruggieri*. 2009).

Средневизантийские храмы Л. построены преимущественно из мелких, плохо отесанных камней, с активным использованием ранневизант. споллий, а также деревянных связей, как в храме в крепости Патар. Весь кирпич в них употреблен вторично; различная керамика часто используется для выравнивания кладки. Фасадной декорации почти нет: украшен зап. вход в Аполлонии, в Ксанфе апсида разделана глухими арками. На стенах ряда храмов (в Ксанфе, Аполлонии, крепости Патар, на акрополи Лимира, в Ксанфе, на Пердикониси) сохранились остатки фресок. Из этого ряда выделяется собор в Маставре, построенный к-польским архитектором в технике *opus mixtum*, с осложнениями в стиле столичной архитектуры (пасто-

фории, апсидиоли и др.). В Ксанфе апсиду отделял от наоса украшенный мрамором иконостас с 3 проходами и изображением Деисуса в медальонах над св. вратами.

Лит.: *Pauly, Wissowa*. Bd. 13. Sp. 2270–2291; *Kleine Pauly*. Bd. 3. Sp. 809–810; *Hagios Nikolaos: Der heilige Nikolaos in der griechischen Kirche* / Hrsg. G. Anrich. Lpz., 1913–1917. 2 Bde; *Harisson R. M. Churches and Chapels in Central Lycia* // *AnatSt.* 1963. Vol. 13. P. 117–151; *Myra: eine lykische Metropole in antiker und byzantinischer Zeit* / Hrsg. J. Borchardt. B., 1975; *Sodini J.-P. Sculptures lyciennes d'époque paléochrétienne a représentations humaines et animalières* // *Mélanges P. Demargne*: RA. 1976. P. 337–346; *Adam J.-P. La basilique byzantine de Kydna de Lycie* // RA. 1977. N 1. P. 53–78; *Actes du Colloque sur la Lycie Antique (1977; Istanbul, Turquie)*. P., 1980; *Foss C. The Coast of Caria and Lycia in the Middle Ages* // *Fondation Européenne de la Science: Activité Byzantine: Rapports des Missions effectuées en 1983*. P., 1983. Vol. 1. P. 212–255; *Morganstern J. The Byzantine Church at Dereaz and Its Decoration*. Tüb., 1983. (IstMitt. Beich.; 29); *idem. The Fort at Dereaz and Other Material Remains in Its Vicinity: From Antiquity to the Middle Ages*. Tüb., 1993; *Gotter, Heroen, Herrscher in Lykien: Ausstellungskatalog*. W., 1990; *Jacobek R. Das Territorium der Stadt Limyra in frühbyzantinischer Zeit* // *JÖB*. 1992. Bd. 42. S. 287–292; *idem. Lykien* // *RAC*. 2010. Bd. 23. Sp. 858–902; *Akten des 2. Intern. Lykien-Symposiums* / Hrsg. J. Borchardt, G. Dobsch. Wien 6.–12. Mai 1990. W., 1993; *Kolb F. Überlegungen zur spätantiken und byzantinischen Besiedlung Zentrallykiens* // *FS f. A. Lippold. Würzburg*, 1993. S. 609–631; *Tsuji S. The Survey of Early Byzantine Sites in Oludeniz Area (Lycia, Turkey): The First Prelim. Rep.* Osaka, 1995; *Grossmann P., Severin H.-G. Frühchristliche und byzantinische Bauten im südöstlichen Lykien: Ergebnisse zweier Surveys*. Tüb., 2003; *Zah A. Zur Typologie der kirchlichen Architektur im südwestlichen Kleinasien: Diss.* Maintal, 2003; *Hellenkemper H., Hild F. Lykien und Pamphylien*. W., 2004. Bd. 1–3. (TIB; 8); *Ruggieri V. Patara: due casi di architettura bizantina e la continuità urbana* // *OCP*. 2009. Vol. 75. P. 319–341; *Filipovic A. L'architettura sepolcrale bizantina sulle isole di Gemile e Karacaoren in Licia* // *Ibid.* 2012. Vol. 78. P. 149–177.

А. Ю. Виноградов

ЛИЛИЕНФЕЛЬД Фэри фон [нем. Fairy von Lilienfeld; урожд. баронесса фон Розенберг Вера Георгиевна] (4.10.1917, Рига — 12.11.2009, Хёхштадт-ан-дер-Айш), славист, протестантский богослов, проф. истории и богословия Восточных Церквей ун-та Эрлангена, автор научных трудов по истории Православия, пастор лютеран. церкви. Родители Л. (барон Х. Ф. О. фон Розенберг и баронесса Х. фон Розенберг, урожд. Хольбек), выходцы из среды балт. нем. знати, лютеране по вероисповеданию, заключили брак в 1916 г. в С.-Петербурге; тетка Л. по матери состояла в С.-Петербурге на службе

при имп. дворе в должности гофдамы. В 1919 г. семья переехала в Германию (г. Штеттин, ныне Щецин, Польша). По окончании гимназии Л. изучала англ., франц. и испан. языки в школе переводчиков. В начале второй мировой войны она была мобилизована во вспомогательные службы армии, работала в Париже в транспортной комендатуре. В 1942 г. вышла замуж за барона Э. фон Лилиенфельда, погибшего через 10 месяцев после свадьбы; дочь, родившаяся в 1943 г., уже после гибели отца, умерла в 1949 г. В 1947–1951 гг. Л. в Йенском ун-те (Вост. Германия) изучала славистику, германистику и философию. По окончании ун-та осталась на кафедре славистики внештатным преподавателем старослав. языка и литературы, много лет участвовала в работе студенческой христ. общины. Из-за религ. убеждений и происхождения Л. попала в ГДР в опалу. Понимая, что для занятий славистикой необходимы серьезные познания в богословии и собираясь посвятить свою жизнь служению Церкви, Л. решила получить богословское образование. В 1953–1957 гг. она обучалась в Высшей катехизической семинарии (Katechetisches Oberseminar, позже переименована в Высшую церковную школу (Kirchliche Hochschule)) в г. Наумбурге (земля Саксония-Анхальт). Это высшее церковное учебное заведение представляло собой альтернативу для тех, кто не желали учиться на идеологически подконтрольных гос-ву богословских факультетах ун-тов Вост. Германии. Участь в семинарии, Л. не оставляла преподавательской деятельности в Йене. С 1954 г. благодаря глубоким знаниям рус. и церковнослав. языков Л. постоянно встречалась с представителями рус. Православия. В 1957–1961 гг. под рук. проф. К. Онаша (богословский фак-т ун-та г. Галле) работала над дис. «Нил Сорский и его творения: Кризис традиции на Руси в эпоху Ивана III», по завершении к-рой получила степень д-ра богословия. Л. отмечала значение прп. Нила Сорского как самобытного духовного писателя. По мнению исследовательницы, преподавательницы, редактирующей монашеские Жития на основе греческих первоисточников, пыталась восстановить подлинные тексты. Л. справедливо считала, что Нил Сорский не был абсолютным противником общежительных монастырей

и видел в них необходимую ступень на пути к скитской форме монашеской жизни. Неразрешимая проблема рус. киногий, по мнению Л., состояла в неразрывности общежительного устава с владением вотчинами, против чего выступал преподобный, подчеркивая, что интересы монашества — чисто аскетического, духовного свойства (даже благодетельность он считал делом мирским, приходским).

В 1962 г. Л. была ординирована в пастора и стала штатным доцентом церковной истории в Высшей катехизической семинарии г. Наумбурга со специализацией в области Восточных Церквей и рус. Православия. Она руководила созданной в 1963 г. научной рабочей группой (Кружок Меланхтона (*Melanchthon-Arbeitskreis*)) по изучению Восточных Церквей, в состав которой входили профессоры Г. Гольц, Х. Г. Тюммель, Г. Шульц (с 1966 преемник Л. в руководстве кружком), Х. К. Дидрих и др. Члены научной группы изучали церковно-славянские и греч. литургические и богословские тексты в оригинале, посещали богослужения в храмах Среднеевропейского Экзархата РПЦ, входили в состав специальных комиссий Евангелической Церкви Германии по вопросам диалога с правосл. Церквями.

В 1966 г. Л. получила должность профессора на только что созданной кафедре истории и богословия Восточных Церквей в западногерм. ун-те г. Эрлангена, где занималась изучением и преподаванием патристики, литургики, религ. философии, постоянно давала научные и церковные консультации. Созданная ею концепция кафедры предполагала изучение языков Восточных Церквей, а также проведение лекций и семинаров по визант., балканской и рус. церковной истории и богословию. С кафедрой сотрудничали преподаватели и студенты исторического фак-та, славистики, востоковедения и др., а также церковные, научные и учебные заведения Римско-католической Церкви: визант. декания бенедиктинского мон-ря Нидеральтайх, Ин-т Восточных Церквей в Регенсбурге (под патронатом Немецкой католической епископской конференции), Ин-т Восточных Церквей августинцев в Вюрцбурге. Л. была убежденной противницей чисто научного подхода к изучению правосл. Церквей и считала

обязательными посещения богослужений в православных приходах и мон-рях, а также личные контакты с представителями Православия.

Как специалист по христ. Востоку, Л. была членом Совецательного комитета КЕЦ (1967–1986); членом комиссии Евангелической Церкви Германии по диалогу с РПЦ; членом комиссии Лютеранского всемирного союза по диалогу с вселенским Православием (1979–1992); членом учебного комитета Объединенной Евангелическо-лютеранской Церкви Германии по связям с правосл. Церквями; членом Восточноевропейского совета специалистов по вопросам Вост. Европы при Евангелическо-лютеранской Церкви Баварии. Л. активно содействовала процессу политического примирения и нормализации отношений между СССР и ФРГ, выступая за ратификацию Восточных договоров (1-й договор подписан в авг. 1970), за что неоднократно подвергалась критике со стороны противников мирного урегулирования отношений 2 стран.

Л. занималась систематизацией хранящейся при ее кафедре части Московской Синодальной б-ки, ок. 6000 томов которой были проданы в Баварию советским акционерным обществом «Международная книга» и выкуплены ун-том Эрлангена в 1934 г. с целью создания ин-та по исследованию правосл. Церквей.

В преддверии 1988 г. именно Л. обратила внимание западногерм. и амер. общественности на трагическую судьбу РПЦ в XX в. и на приближающийся юбилей 1000-летия *Крещения Руси*. Совместно с проф. Г. Кречмаром (впосл. архиепископ *Евангелическо-лютеранской церкви в России, Украине, Казахстане и Средней Азии*), К. К. Фельми, своим учеником (впосл. зав. кафедрой), К. Ю. Рёпке, руководителем Евангелической академии в Тутцинге, Л. организовала в 1987 г. конференцию в Тутцинге, посвященную рус. Православию, имевшую большой международный резонанс; ряд конференций по этой тематике прошел также в США. По мысли Л., христианизация имела для Руси историческое значение и привела к возникновению Древнерусского государства с уникальной культурой — языком, литературой, архитектурой, музыкой и церковной традицией. Однако в советской исторической науке и славистике этот тезис, под-

черкивающий решающую роль христианизации в истории Др. Руси, вызвал критику и неприятие. На конференции присутствовали 140 гостей (богословы, слависты, историки, византинисты) из 18 стран. Здесь впервые при участии представителей РПЦ состоялась открытая дискуссия международного уровня о судьбе Русской Церкви в советский период.

В сотрудничестве с митр. Волоколамским Питиримом (Нечаевым) Л. организовала передвижную выставку «Тысячелетие Церкви в России», побывавшую в окт. 1987 — июле 1989 г. в 30 крупных немецких городах. К выставке были изданы каталог и наглядные пособия для преподавателей религии в немецких школах.

Главной научной и церковной заслугой Л. является распространение академических знаний о правосл. культуре в протестант. среде, среди представителей которой доминировал предвзятый образ Православия, созданный др. балт. лютеранином — А. фон Гарнаком. Л. была убеждена в том, что знание христианства и возникших на христ. почве культур не может считаться полноценным без изучения традиций христ. Востока, Византии и слав. правосл. стран. Она считала необходимым и полезным для правосл. людей изучение зап. христианства, истории Реформации. Л. оказала большое влияние на развитие научного и церковного интереса нем. протестантов к рус. Православию; воспитала не одно поколение немецкоязычных богословов — специалистов по Православию.

Знаком высокого признания заслуг Л. послужил выход в свет 2 независимых друг от друга юбилейных сборников к 65-летию исследовательницы, изданных при участии прот. И. Мейендорфа, Д. С. Лихачёва, Г. М. Прохорова, Т. Шпидлика (кардинал с 2003), Э. К. Сутнера, Кречмара, А. П. Каждана, С. С. Авринцева, Л. Мюллера и др. Патриарх Алексей II прислал к 80-летию Л. офиц. поздравление РПЦ; тогда же Берлинской епархией РПЦ был подготовлен юбилейный выпуск ж. «Голос православия».

Л. сумела создать свою научную школу, ее ученики преподают в университетах Германии и Швейцарии: Шульц (Мюнстер), Фельми (Эрланген), Э. Брюнер (Цюрих), М. Георге (Берн), Х. Оме (Берлин).



Заслуги Л. были отмечены наградами РПЦ: орденами св. Сергия Радонежского, равноап. кн. Владимира и равноап. кнг. Ольги. Она получила звание почетного члена МДА, почетного д-ра богословия ун-та г. Хельсинки, действительного члена Академии наук и искусств Европы г. Зальцбурга (Австрия). Л. стала лауреатом экуменической премии им. аббата Э. Хоуфелдера; кавалером ордена «Крест за заслуги перед Федеративной Республикой Германией первой степени»; лауреатом премии «Серебряная роза св. Николая Мирликийского» (посмертно).

Соч. (избр.): Die ältesten russischen Heiligenlegenden: Studien zu den Anfängen der russischen Hagiographie und ihr Verhältnis zum byzantinischen Beispiel // Aus der byzantinischen Arbeit der DDR / Hrsg. J. Irmischer. B., 1957. Bd. 1. S. 237–271. (BBA; 5); Der athentische Hesychnasmus des 14. und 15. Jh. im Lichte der zeitgenössischen russischen Quellen // JGO. 1958. Bd. 6. S. 436–448; Josif Volockij und Nil Sorskij, ihre sogenannten «Schulen» und ihre Stellung im gesellschaftlichen und geistigen Geschehen ihrer Zeit: Ein Sammelbericht zur Forschung nach 1945 // ZfS. 1958. Bd. 3. S. 786–801; О литературном жанре неких сочинений Нила Сорского // ТОДРЛ. 1961. Т. 18. С. 80–98; Nil Sorskij und seine Schriften: die Krise der Tradition im Russland Ivans III. B., 1963; Das Typikon des Neilos Damilas – ein Zeugnis des gemäßigten «sinaitischen» Hesychnasmus // Byzantinische Beiträge / Hrsg. J. Irmischer. B., 1964. S. 359–372; Russland und Byzanz im 14. und 15. Jh. // Proc. of the XIIIth Intern. Congr. of Byzantine Studies, Oxf. 5–10 Sept. 1966 / Ed. J. M. Hussey, D. Obolensky, S. Runciman. L. etc., 1966. P. 105–115; Иоанн Трителий и Федор Курицын (о некоторых чертах раннего Ренессанса на Руси и в Германии) // Культурное наследие Др. Руси. М., 1976. С. 116–123; Das «Laodikijское poslanie» des grossfürstlichen D'jaken Fedor Kuricyun: G. Stoekl zum 60. Geburtstag // JGO. 1976. Bd. 24. S. 1–22; Das Bild des «Heiligen Herrschers» in der ältesten Redaktion der Vita des Aleksandr Nevskij // Eikon und Logos: Beiträge zur Erforschung byzant. Kulturtraditionen: FS K. Onasch. Halle, 1981. S. 141–158; Psalmgebet und Dichtung in der kirchlichen und monastischen Praxis des Ostens // Liturgie und Dichtung / Hrsg. H. Becker, R. Kaszynski. St. Ottilien, 1983. Bd. 1. S. 465–507; Von der Taufe der Kiewer Rus zur Oktoberrevolution: Geschichte der Russischen Orthodoxen Kirche (988 bis 1917) // Tausend Jahre Heiliges Russland / Hrsg. G. Adler. Freiburg, 1987. S. 35–56; Раннецерковные традиции миссионерства и крещение св. Владимира // Тысячелетие Крещения Руси: Конф. К., 1986. М., 1988. С. 110–114; Die ersten heiligen Frauen der Kiewer Rus: Drei Frauengestalten aus der Frühzeit des russischen Christentums // StdO. 1988. Bd. 28. S. 24–28; The Spirituality of the Kievan Caves Monastery // Slavic Culture in the Middle Ages / Ed. V. Gasparov. Berkeley, 1993/1994. S. 63–76. (Christianity and the Eastern Slavs; 1); О некоторых причинах приостановки исследований о Ниле Сорском и его роли в истории: Докл. на конф. «Нил Сорский и исихазм в духовной истории и культуре России» (Ита-

лия, Бозе, 22–24 сент. 1994) // Православная община: ж. Преображенского братства. 1995. № 26. С. 54–60; Stars Siluan und das Russland seiner Zeit // OS. 1999. Bd. 4. S. 273–298. Сост., пер., коммент.: Hierarchen und Starzen der Russischen Orthodoxen Kirche: Aufsätze der «Zeitschrift des Moskauer Patriarchats». B., 1966; Die göttliche Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus: Mit einer Einführung in den Gottesdienst der orthodoxen Kirche mit besonderer Berücksichtigung des eucharistischen Gottesdienstes. Erlangen, 1979; Gnadenwahl und Entscheidungsfreiheit in der Theologie der Alten Kirche: Vorträge, gehalten auf der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 3.–5. Januar 1979 in Bethel. Erlangen, 1980. (Oikonomia; 9); Einheit der Kirche in vorkonstantinischer Zeit: Vorträge, gehalten bei der Patristischen Arbeitsgemeinschaft, 2.–4. Januar 1985 in Bern. Erlangen, 1989. (Oikonomia; 25); Das Herz zum Verstand neigen: altrussische Heilige des Beginns. Freiburg i. Br., 1989. (Text zum Nachdenken; 65). Лит.: Festschrift für F. v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hrsg. A. Rexheuser, K.-H. Rufmann. Erlangen, 1982; Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten: Studien zur ostkirchlichen Spiritualität: Fairy von Lilienfeld zum 65. Geburtstag / Hrsg. P. Hauptmann. Gött., 1982; Festschrift für Fairy von Lilienfeld: Beitr. z. 80. Geburtstag / Hrsg. M. George, V. Ivanov und Ch. Stephan. B., 1997. (Stimme der Orthodoxie; 1997. N 3); «Sophia – Die Weisheit Gottes: Gesammelte Aufsätze 1983–1995». Erlangen, 1997. (Oikonomia; 36) [Библиогр.]; Жизнь, Церковь, наука и вера: Проф. Фэри фон Лилиенфельд рассказывает о себе и своем видении православия и лютеранства: Беседы с проф. Е. Верещагиным, 1996–2002. М., 2004 [Библиогр.]; Fairy von Lilienfeld: 1917–2009 / Hrsg. R. Albrecht, R. Koch. Basel, 2011.

А. М. Брискина-Мюллер

ЛИМАСОЛЬСКАЯ МИТРОПОЛИЯ [греч. Ἱερό Μητρόπολις Λεμεσού], епархия Кипрской Православной Церкви.

Исторический очерк. Располагавшийся на месте Лимасола Неаполь возник между такими крупными античными центрами, как Курион и Амафунт, и развивался по мере того, как соседние города пришли в упадок после ряда разрушительных землетрясений IV в. по Р. Х. В V в. Неаполь также именовался Феодосиана. С X в. с исчезновением араб. угрозы этот город становится крупным портом и появляется новое название — Немес (Νέμεσος, Νεμεσός), к-рое произошло от греч. слова ἀνάμεσος, т. е. «расположенный посередине». В период правления династии Лузиньянов (1192–1489) за городом закрепилось название Лимасол (Λεμεσός).

Первым епископом Неаполя считается ап. от 70 *Тихик* (*Leont. Makhair*. Chronicle. § 30. P. 28). В Житии свт. Авксивия, еп. г. Софы, говорится, что ап. *Павел*, узнав о мученической кончине ап. *Варнавы* на Кипре, отправил к сщмч. *Ираклидию* своих

учеников апостолов Епафраса и Тихика (*Vita Sancti Auxibii*. 13–14 // *Hagiographica Cypria: Sancti Barnabae laudatio auctore Alexandro Monacho et Sanctorum Bartholomaei et Barnabae vita e menologio imperiali deprompta. Vita Sancti Auxibii* / Ed. P. Van Deun, J. Noret. Turnhout; Leuven, 1993. P. 185 (CCSG; 26)). Еп. Феодосианы Сотер присутствовал на IV Вселенском Соборе (451). Одной из наиболее выдающихся фигур, занимавших епископскую кафедру, был свт. Леонтий Неапольский (пам. кипр. 18 июня; † ок. 650), известный церковный писатель, перу которого принадлежат Жития свт. Иоанна V (III) Милостивого, патриарха Александрийского, свт. Спиридона Тримифунтского, Симеона Юродивого, Похвальное слово ап. Варнаве, слова «Против иудеев и за иконы святых» и др.

Археологические находки раннехристианских памятников в Лимасоле немногочисленны по сравнению с Курионом (базилика епископская, прибрежная и вне городских стен) и Амафунтом (базилика на вершине акрополя, у подножия акрополя, на берегу моря, свт. Тихона и вмц. Варвары). В 1993 г. в ходе раскопок в центре Лимасола с вост. стороны мечети Кебир-джамеи были обнаружены фундамент раннехристианской 3-нефной базилики V–VII вв. Это здание являлось кафедральным собором Лимасола. В юж. конхе сохранилась часть каменного саркофага, который мог принадлежать какому-то местному святому (Тихику или Немесию). В VIII в. здесь была воздвигнута ц. вмц. Екатерины с двумя 5-гранными апсидами, к-рая действовала до кон. XIII в., на что указывают захоронения архиереев, а затем здание перешло к латинянам. На месте средневек. лимасольского замка археологи обнаружили мраморный подиум раннехрист. базилики и пол ц. вмц. Георгия Победоносца X–XI вв. После лат. завоевания Кипра (1191) византийские укрепления были перестроены, замком владели рыцари-тамплиеры, а затем иоанниты. В 20-х гг. XIII в. число правосл. епископий было сокращено с 14 до 4, Лимасольская епископия включила в свой состав Курийскую и Амафунтскую, а ее кафедра была перенесена из Лимасола в Лефкару; архиерейский титул — «епископ Амафунтский, предстоятель Немеса и Курия», но одновременно



употреблялся и другой — «епископ Лефкарский». В Лимасоле находилась кафедра лат. Лимасольского епископа. Сосуществование лат. и правосл. иерархов не всегда было мирным. Правосл. Лимасольский еп. Матфей (ранее 1287–1301) был отлучен лат. Лимасольским еп. Бернардом, но, несмотря на это, сохранил за собой кафедру. В 1318 г. Солийский епископ и Лимасольский еп. Ольвиан были обвинены в совершении хиротоний вопреки Кипрской буллы 1260 г. и заключены в тюрьму. Впоследствии, после вмешательства папы Иоанна XXII, они были освобождены. В 1459 г. лат. епископ Лимасола жаловался, что у него фактически нет паствы, т. к. верующие следуют за православным Лимасольским епископом (Σαφρόνιος (Μιχαηλίδης). 2002. Σ. 71).

В сер. XIV в. Лимасол процветал, но в 1347 г. на город обрушилась эпидемия чумы, а в 1373 г. его сжег и разорил генуэзский флот. За этим последовало неск. сильных землетрясений, а в 1425 и 1426 гг. — нашествия мамлюков. Окончательный удар городу нанесло землетрясение 1491 г. К кон. XV в. Лимасол лежал в руинах, в течение 50 лет существовал только замок.

В 1538 г. город был ненадолго захвачен турками, а в 1570–1571 гг., как и весь остров, оказался под властью османов. После восстановления правосл. епископий территория Лимасольской епископии была включена в состав Китийской (см. подробнее в ст. *Китийская митрополия*). Первые десятилетия после османского завоевания (не ранее 1625) кафедра продолжала находиться в Лимасоле, кафедральным собором служила ц. Панагии Кафолики, построенная на месте, где раньше существовал францисканский мон-рь (свидетельство Пьетро делла Валле — *Cobham C. D. Excerpta Sorgia. Camb., 1908. P. 214*). Титул архиерея некоторое время сохранялся как «епископ Лимасольский и Амафунтский» (титул «епископ Китийский» впервые встречается в источниках в 1600; с сер. XVII в. — митрополиты Китийские). С экономическим расцветом Ларнаки кафедра была перемещена туда, поскольку на протяжении всего периода османского владычества Лимасол оставался небольшим бедным городом. Точное время переноса кафедры неизвестно. Но он был осуществлен задолго до 1674 г., ко-



Епископская базилика в Курионе. V в.

гда Китийский митр. Косма (Маврудис) в одном из писем прямо свидетельствовал об этом (Σαφρόνιος (Μιχαηλίδης). 2002. Σ. 93).

С нач. XVIII в. в источниках упоминаются экзархи, назначаемые в Лимасол Китийскими митрополитами.

В 1819 г. Китийский митр. Мелетий выделил для размещения основанной жителями Лимасола Гре-



Интерьер ц. Агия-Напа в Лимасоле. 1891–1903 гг. Архит. Г. Пападакис

ческой школы принадлежащее митрополии здание. В течение XIX в. экономическое состояние Лимасола начало улучшаться. В 1849 г. в Лимасоле проживало 2 тыс. чел. (1500 христиан и 500 мусульман), в 1878 г. — ок. 6 тыс. чел. (1/3 — мусульмане) (Ibid. Σ. 207–208).

Жители Лимасола были недовольны тем, что из-за перемещения церковно-адм. центра епархии в Ларнаку их город стал второстепенным по значению. Так, в 1869 г. на собрании представителей Лимасольского окр. говорилось о необходимости строительства в Лимасоле новых зданий митрополии, потому что в том состоянии, в котором она находилась, была «недостойна своего названия» (Ibid. Σ. 245).

Интенсивное развитие Лимасола началось с 1878 г., в период брит. правления. Первым из Китийских митрополитов, проживавших в Лимасоле больше времени, чем в Ларнаке, был Киприан (Икономидис; 1868–1886). Из-за этого жители Ларнаки в 1882 г. пригрозили сделать митрополитом Китийским Хрисанфа (Иоаннидиса) Киринийского, а Киприана оставить митрополитом Лимасольским и Курийским (Ibid. Σ. 313). После этого Киприан вернулся в Ларнаку.

Значительное внимание Лимасолу уделил Китийский митр. Мелетий (Метаксакис; 1910–1918; вполн. К-польский патриарх Мелетий IV и Александрийский патриарх Мелетий II). Он построил новую митрополичью резиденцию (архит. З. Вондас из Александрии), в 1911 г. освятил величественный храм Агия-Напа (1891–1903, архит. Г. Пападакис), к-рый стал кафедральным собором вместо небольшой ц. преподобных Андроника и Афанасии (1835–1850). На свои средства он начал восстановление мон-ря св. Иоанна Предтечи (Меса-Потамос), в котором поселил 3 монахов из Ставровуни и хотел создать Земледельческую школу. При разработке проекта

Уставной хартии Кипрской Православной Церкви 1914 г. митр. Мелетий первым высказал идею о выделении из состава Китийской митрополии Лимасольской.

Большую роль в развитии духовной жизни в епархии сыграл экон. ц. Св. Троицы в Лимасоле свящ. Соломон Панагидис. Он создал первые на Кипре катехизаторскую школу (1933), правосл. лагеря (1937), правосл. молодежную организацию (1939) и открыл вечернюю школу (1940). В 30–40-х гг. при приходах стали возникать кружки и общества, напр. об-во «Благочестие» при ц. Панагии Кафолики. Ок. 1940 г. в Лимасоле действовала правосл. благотворительная орг-ция «Добрый самарянин», а в 1940 г. была учреждена Орг-ция социальной защиты и взаимопомощи Лимасола, в которой участвовали все благо-



творительные учреждения города. В 1948 г. Китийский митр. Макарий (впосл. архиеп. Кипрский *Макарий III*) реорганизовал систему благотворительной деятельности в епархии, основав Нищелюбивое братство Лимасола. Он запланировал строительство нового митрополичьего дворца в Лимасоле и утвердил проект, который был осуществлен в 1955 г., когда Макарий



*Кафедральный собор
Панагии Кафолики.
50-е гг. XX в.*

занял архиепископскую кафедру. В 50-х гг. был воздвигнут новый кафедральный собор Панагии Кафолики (освященный во имя Божией Матери Пантанассы) на месте снесенного храма, действовавшего в 1864–1953 гг. Китийский митр. Анфим (Махериотис) (1951–1973) проводил большую часть времени в Лимасоле. В 1959 г. он создал Бюро религиозного просвещения для лучшей организации и координации духовной жизни в Китийской митрополии, которое разместил в Лимасоле, а не в Ларнаке. В 1962 г. для помощи в окормлении быстро растущего населения епархии Свящ. Синод Кипрской Православной Церкви учредил должность викария Китийской митрополии — хорепископа Амафунтского.

13 авг. 1973 г. Лимасольская митрополия была выделена из состава Китийской в качестве самостоятельной епархии. Численность населения Л. м. значительно увеличилась за счет беженцев после оккупации турецкими войсками сев. части Кипра (1974). В результате были основаны новые приходы и построены храмы. Лимасольский митр. Хрисанф (Хризостому) приобрел для митрополии здание на ул. св. Андрея и переместил туда технические службы. Его преемник митр. Афанасий многое сделал для возрождения

духовной жизни в Л. м. В т. ч. были введены ежедневные службы в кафедральном соборе, регулярные беседы с верующими, подготовка клириков для борьбы с ересями, реорганизованы катехизаторские школы и усовершенствована благотворительная система.

В июне 2007 г. в пределах Л. м. была создана Амафунтская епископия, возглавляемая епископом-викарием этой митрополии. Развалины древнего Амафунта находятся в пригороде Лимасола. Первый епископ Амафунта Аристоклиан был поставлен апо-

столами Павлом и Варнавой. В этом городе родились такие значительные церковные деятели, как свт. *Тихон*, еп. Амафунтский, свт. *Иоанн V (III)*

Милостивый, патриарх Александрийский, прп. *Анастасий Синаит*. В кон. VII в. в результате нападений арабов Амафунт окончательно запустел.

В 2015 г. в Л. м. насчитывалось 125 приходских храмов (из них 21 — в Амафунтской епископии), 219 парекклисионов, 4 муж. мон-ря (св. Иоанна Предтечи (Меса-Потамос), Христа Советника (вмч. Георгия Победоносца) близ с. Сотира, арх. Михаила в Монагри, скит Воскресения Христова близ с. Вуни) и 6 женских (*Георгия Аламана мон-рь, Глосса Богородицы мон-рь, Амасгу Богородицы женский мон-рь*, мон-ри свт. Николая Чудотворца «Кошачьего», Пресв. Богородицы «тис Амирус» и Пресв. Богородицы Сфалангиотиссы), действовали организации Нищелюбивое братство Лимасола, Православный христианский союз молодежи, фонд Соломона Панагидиса, общество «Друзья фонда Соломона Панагидиса», центр поддержки детей и подростков, молодежный центр «Архондарики», центр семейного руководства, бесплатная столовая, школа церковной и народной музыки, иконописная школа, б-ка, Кипрский центр исследования окружающей среды и обучения.

Русскоязычной общине в 1995 г. для совершения богослужения был выделен парекклисион прп. Стилиана в лимасольском районе Линопет-

ра, в 2010 г. — ц. Христа Человеколюбца в районе Закаки. Кроме того, существует храм-часовня свт. Алексия, митр. Московского, в районе Калойири и планируется строительство большой ц. свт. Николая Чудотворца.

Византийские памятники архитектуры и живописи на территории Л. м. Византийские церкви в центре Лимасола до настоящего времени не сохранились. Лишь на окраине, в районе Пано-Полемидия, уцелела ц. вмч. Анастасии Узорешительницы XII–XIII вв. с росписями XIV в. и в лимасольских пригородах Гермасоя и Агия-Филакси — церкви мц. Христины (XII в., с фрагментами фресок XIV–XV вв.) и ап. Тихика (X в. (?), на месте базилики VI в.).

На территории Л. м. находится ряд важных византийских и поствизантийских памятников: ц. Агия-Напа близ Канту XII в. с фресками XII–XIV вв., ц. Честного Креста в Куке XII в. с фресками XII–XV вв., ц. Честного Креста в Пелендри XII и XIV вв. с фресками 1178 г. и XIV в., ц. мц. Мавры в Килани XII (?) в. с фресками кон. XV в., ц. вмч. Евстафия в Колоссах XII (?) и сер. XV в. с фресками XV — нач. XVI в., ц. мч. Маманта в Луварасе 1455 г. с фресками 1495 г., ц. Пресв. Богородицы Елеусы в Тримиклини XV в. с иконами 1-й пол. XVI в., ц. Панагии Кафолики в Пелендри ок. 1500 г. с фресками ок. 1500 г., ц. Честного Креста в Киперунте нач. XVI в. с фресками 1521 г., ц. Пресв. Богородицы Иаматики в Аракапасе с фресками 1-й трети XVI в.

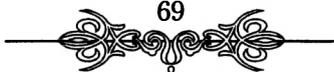
Епископы Неапольские: ап. Тихик (I в.); свт. Леонтий († ок. 650).

Епископы Феодосианские: Сотер (упом. в 451); Иоанн (до 655).

Епископы Амафунтские, Лимасольские и Курийские: Герман (?–1260); Матфий (1260–?); Матфей (ранее 1287–1301); Ольвиан (1301–1318); Матфей (1318(?)-1320); Герман (1320–?); Иоанн Яфун (1445–?); Флангий или Флангиний (?–1570).

Митрополиты Лимасольские: Хрисанф (Хризостому; 1974–1998); Афанасий (Николау, Ватопединос-Махериотис; с 1999 по наст. время).

Лит.: Fedalto. Hierarchia. P. 883; Σαββίδης Χ. Ιστορικὸ Καθεδρικὸ Ναοὺ Ἀγίας Νάπας καὶ Ἀγίων Ἀνδρονίκου καὶ Ἀθανασίας. Λεμεσός, 1992; Σαφρόνιος (Μιχαηλίδης). ἱερομ. Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας τῆς Λεμεσοῦ. Λεμεσός, 2002, 2015; Ἐκκλησιαστικὸ Ἡμερολόγιо Ἱερῶς Μητροπόλεως Λεμεσοῦ. Λεμεσός, 2014; Ἐκκλησία τῆς Κύπρου: Διοικητικὴ συγκρότησις τῆς Ἐκκλησίας





Κόλπου καὶ τῶν λοιπῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν: Ἔτος 2015. Λευκωσία, 2014. Σ. 118–137; www.imlemesou.org [офици. сайт Л. м.].

О. В. Л.

ЛИМНИЙ СИРИЙСКИЙ, пустынный (пам. 22 февр.) — см. *Фалассий*, прп.

ЛИМОНДЖЯН Амбарцум [арм. Հիմնոջանի Համբարձումի] (1768, К-поль — 29.06.1839, там же), арм. композитор, музыкант-теоретик, педагог, создатель безлинейной армянской нотописи. Учился у известных церковных певцов и муз. теоретиков К-поля армян диак. Зенне Погоса (1746–1826) и Григора Гапасакаляна (1740–1808), греч. псалта Онуфрия. В совершенстве овладел теорией и практикой арм. церковного пения. Одновременно брал уроки у дервишей, прежде всего у принадлежавшего к ордену мевлеви тур. композитора и теоретика Хаммамизаде Исмаила Деде Эфенди, изучал жанры и формы традиц. вост. музыки. Преподавал в лицее им. Григория Просветителя и в семинарии при арм. кафедральной церкви в К-поле. Среди учеников Л. — его сыновья Танбури Алексан и Зеноб Лимонджян, а также Петрос Чомлекчян и Аристакес Ованисян.

Л. — автор ряда вокальных монодийных произведений на стихи армянских поэтов, духовных песнопений и произведений в традиционном восточном жанре бесте (разновидность персид. газели). В частности, им написано свыше 20 *тагов* во всех ладах на слова «Զրիստոս յարեալ» (Христос воскрес). Созданная Л. в 1813–1815 гг. система записи мелодии явилась связующим звеном между арм. традиц. невменной нотацией (см. *Хазы*) и западноевроп. 5-линейной нотацией. В 70-х гг. XIX в. по инициативе католикаса *Геворга IV* в Вагаршапате (Эчмиадзине) с помощью созданной Л. нотации были записаны и изданы песнопения из основных богослужебных книг Армянской Апостольской Церкви — Патарагаматуйц (Литургиарий), Жамагирк (Часослов) и Шаракноц (Гимнарий). Безлинейная нотопись Л. по приказу султана Селима III была принята в Османской империи. Нотопись Л. сыграла важную роль в сохранении муз. наследия арм. народа. Ею широко пользовались для записи как духовных мелодий, так и народных песен Е. *Тынтесян*, архим.

Комитас (Согомонян) и С. А. Меликян. Л. был похоронен на центральном армянском кладбище К-поля Сурб-Акоп (в наст. время на этом месте площадь Таксим).

Лит.: *Исарян А.* История арм. нотописи и биографии национальных музыкантов, 1768–1809 гг. К-поль, 1914 (на арм. яз.); *Атаян Р.* Пособие по арм. нотописи. Ереван, 1950 (на арм. яз.); *Komitas. Armenian Church Music in 19th Cent.* // *Idem. Essays and Articles / Engl. transl.*: V. Barsoumian. Pasadena, 2001. P. 153–160; *Комитас [Согомонян], архим.* Армянская церк. музыка в XIX в. // *Он же.* Исследования и статьи: В 2 кн. Ереван, 2005. Кн. 1. С. 78–89 (на арм. яз.).

А. С. *Арешатян*

ЛИМОНОС [греч. Λεμόνος], во имя св. Таксиархов (Чиноначальников, т. е. архангелов Михаила и Гавриила) мужской, действующий общежительный мон-рь, принадлежит



Монастырь Лимонос.
Общий вид

Мифимнской митрополии Элладской Православной Церкви, расположен в 3 км к северо-западу от Калони. Его название происходит от слова «луг» (Λεμόν), т. к. он расположен среди лугов. Однако некоторые исследователи указывают на переносное значение этого слова, поскольку в ранневизантийский период мон-рь иногда именовали «лугом духовным», местом процветания монашеских добродетелей.

Л. был основан в визант. период и запустел к кон. XV в. В 1526 г. (или между 1523 и 1526) сакелларий Мифимнской митрополии Иоанн Агаллиан (впосл. прп. *Игнатий Агаллиан*) решил восстановить Л., к-рый находился во владениях его семьи. В 1527 г. отец Иоанна передал ему эти земли офиц. документом. Иоанн построил в Л. монастырский собор и кельи. Вместе с отцом и сыном Мефодием он принял здесь монашеский постриг и стал игуменом Л. Первоначально в монашеской общине было 12 чел., впосл. число насельников значительно увеличилось. Игнатий Агаллиан передал Л. ряд своих владений и обеспечил обитель церковной утварью и богослужебны-

ми книгами. В Л. были введены общежительный устав и запрет на посещение лицами противоположного пола (*аватон*). Игумена избирали братья. В адм. зависимости от Л. находился жен. *Мирсиниотиссы Пресв. Богородицы мон-рь*, также восстановленный Игнатием.

В патриарших сигиллиях 1527, 1531, 1540 и 1546 гг. зафиксированы привилегии мон-ря. В 1530 г. прп. Игнатий Агаллиан отправился в К-поль к патриарху Иеремии I, к-рый даровал Л. статус ставропигиального мон-ря.

Прп. Игнатий устроил в Л. скрипторий и открыл школу, где преподавал также его сын Мефодий (некоторое время им помогал ученый мон. *Пахомий Русан* с о-ва Закинф).

В 1531 г. Игнатий Агаллиан был избран митрополитом Мифимнским, а игуменом Л. стал его сын.

В 1560 (или в 1563) г. Игнатий ушел на покой и поселился в Л., где провел последние годы своей жизни. В честь своего

ктитора Л. также именуют монастырем прп. Игнатия.

В XVII в. Л. оставался крупнейшим из лесбосских монастырей. По сведениям Мифимнского митр. Гавриила (1618–1621), в нем подвизалось 120 или 150 монахов. На средства монастыря осуществлялось строительство не только учебных заведений, но и необходимых для жителей этой местности мостов, водопроводов, колодцев. Л. выделял деньги на издание книг и стипендии учащимся богословских школ. Подворья Л. находились не только на Лесбосе, но и в Кидонии (ныне Айвалык) и на о-ве Проконисос (ныне Мармара) в Мраморном м. В сер. XIX в. в Л. действовала школа под рук. иером. Порфирия из Мандамадоса (впосл. игумен Л.), а затем школа Лимониада (в 1883 размещена близ Калони). В 1880 г. в Л. был введен общежительный устав. В 1882 г. мон-рь фактически утратил статус ставропигиального, а в 1936 г. окончательно перешел в юрисдикцию Мифимнской митрополии. В 1967 г., при игум. Никодиме (Павлопулосе), монастырь вернулся к общежительному устройству. По инициативе игум.





Никодима в Л. были открыты дом престарелых и интернат для учеников гимназии и лицей Калони.

Из числа монастырской братии вышли митр. Фессалоникийский Макарий († 1546), архиеп. Синайский Иоанникий († 1717), митр. Смирнский Хрисанф († 1869), митрополиты Митилинские Паисий (1590–1603), Констанций (ранее 1621–1629), Даниил Макрис (1676 и 1692 — после 1696), Иаков (Клемвротос; 1958–1987), сщмч. Евфимий (Агрителлис), еп. Зильский († 1921), Дионисий (Хараламбус), митр. Триккский и Стагонский († 1970) и др.

Собор во имя арх. Михаила находится в центре монастырского двора, он был построен в 1526 г. на основе более древнего здания. Собор многократно ремонтировался: в 1536, 1584, 1590, 1600, 1711, 1714 и 1758 гг. При постройке в 1795 г. нового собора в него были включены части восточной и северной стен прежнего здания. Он представляет собой 3-нефную базилику, к которой с севера и юга пристроены галереи, с запада — двойной нартекс (нач. XVIII в., преобразован в двойной в 1795), по углам — 4 парекклисиона: ап. Иоанна Богослова (XVII в.), свт. Александра Мифиминского (1898, первоначально помещение исполь-



Прп. Игнатий.
Икона. XVI в. (мон-рь Лимонос)

лись фрески кон. XVI в. Особый интерес представляет иконографическая программа росписей ризницы (крипты) в правой части алтаря («Иаков благословляет своих сыновей», «Избиение Вифлеемских младенцев», «Шествие в Эммаус»).

На престольный праздник, в день памяти прп. Игнатия Агаллиана, в Л. отменяется аватон и женщинам разрешается войти на монастырский двор.

Древнейшая часть монастырского комплекса — северное крыло с кельями XVI в. В одной из них по-

двигался прп. Игнатий, в настоящее время в ней устроен парекклисион, освященный во имя этого святого. В нем сохра-

«Служба св. отцов».
Роспись алтарной части
кафоликона мон-ря Лимонос.
Кон. XVI в.

нились фрагменты фресок XVI в. Келейные корпуса построены в 1915 г. В зап. крыле была расписанная фресками трапез-

ная с 3 конхами (здание находится в полуразрушенном состоянии).

В зап. корпусе центральной ограды хранятся церковные облачения и утварь, иконы, фрагменты фресок, а также находится б-ка. В музее также находятся Евангелие X в., патриаршие сигиллии, султанские фирманы и др. Б-ка насчитывает 5 тыс. печатных книг и более 500 рукописей, в числе к-рых помимо произведений св. отцов и богослужебных книг (в т. ч. служебные Минеи Lesb.

Leim. 3, 10, 11, 124, 147) имеются важные памятники византийского права: «Шестокнижие» и другие произведения Константина Арменопула (Lesb. Leim. 61, 2-я пол.— кон. XIV в.), «Шестокнижие» Арменопула и «Синтагма» Матфея Властаря (Lesb. Leim. 7, 1420/21 г.), переработка «Прохирона» (Lesb. Leim. 105, XVI в.), *Florilegium Lesbicum* (Lesb. Leim. 218, 2-я пол. XV в.). Среди рукописей есть также и иллюминированные: Евангелие-лекционарий (Lesb. Leim. 1, X в.), Гомилии свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (Lesb. Leim. 14, XI в.), Четья-Минея Симеона Метафраста за окт. (Lesb. Leim. 56, 2-я пол. XI в.), Орологий мон-ря «Неусыпающих» (Lesb. Leim. 295, 2-я пол. XII в.), Евангелие-тетр (Lesb. Leim. 99, кон. XIV — нач. XV в.) (*Βοκοτόπουλος Π. Α. Βυζαντινὰ εἰκονογραφημένα χειρόγραφα τῆς Μονῆς Λειμῶνος // Ἱερά Μονὴ Λειμῶνος. 2009. Σ. 91–101*).

Собрание икон включает ок. 300 произведений, большинство из них датируются сер. XVI–XVIII в., лишь 3 относятся к более раннему периоду: «Положение во гроб» кон. XV — нач. XVI в., «Распятие» нач. XVI в. и «Деисус» нач. XVI в. (?). В коллекции есть работы критской школы (напр., образы Христа Пантократора и Божией Матери Одигитрии 1593 г.), но со 2-й пол. XVII в. преобладают иконы местных мастеров. Среди икон есть редкие по иконографии: «Первые шаги Христа» и «Христос, благословляющий монахов» (кон. XVI — 1-я пол. XVII в.). Церковные облачения происходят из К-поля, с Крита, из М. Азии, Адрианополя и Дунайских княжеств, а также из местной золотощвейной мастерской (напр., плащаница 1587 г.).

Кладбищенский храм Успения Пресв. Богородицы с росписями XVI в. расположен вне стен мон-ря. На расстоянии 1 км от Л. находится одно из его подворий с ц. Преображения Господня (XVI в., фрески 1577 г.).

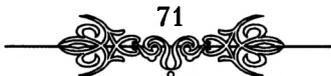
В наст. время (2016) в Л. подвизаются 3 монаха, игум.— архим. Никодим (Павлопулос) (Δίπτουχα. 2016. Σ. 750).

Лит.: Μονιζούρης Γ. Λειμῶνος, Μονὴ // ΟΗΕ. 1966. Τ. 8. Σ. 176–179; *idem*. Ὁ μοναχισμὸς τῆς Λέσβου. Μυτιλήνη, 1989. Σ. 122–130; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιῶς, 1998. Τ. 2. Σ. 363–365; Γούναρης Γ. Μεταβυζαντινὲς τοιχογραφίες στὴν Λέσβο 16ο — 17ο αἰ. Ἀθήνα, 1999; *idem*. Εἰκόνες τῆς Μονῆς Λειμῶνος Λέσβου. Θεσσαλονίκη, 1999; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικὰ Μοναστήρια. Ἀθήνα, 2002³. Σ. 467; Σπλιώης Ἀ. Ἱερά Πατριαρχικὴ καὶ Σταυροπηγιακὴ



зовалось как б-ка), Рождества Пресв. Богородицы (кон. XVIII в.) и сщмч. Харалампия (1795). Пятый парекклисион устроен над св. источником в правом пастофории алтаря (*Τοιτμάκη Μ. Ἡ ἀρχιτεκτονικὴ τοῦ καθολικοῦ τῆς Ἱερᾶς Μονῆς Λειμῶνος // Ἱερά Μονὴ Λειμῶνος. 2009. Σ. 157–193*).

В 1800 г. собор был расписан мон. Никифором Святогорцем. В центральной и сев. апсидах, а также в сев.-вост. части крипты сохрани-



Μονὴ Λεϊμώνος. Ἀθήνα, 2002; *idem*. Συνοπτικὴ ἱστορία ἑρὰς Μονῆς Λεϊμώνος. Καλλιὼν, 2003; ἑρὰ Μονὴ Λεϊμώνος; Ἱστορία — Παλαιογραφία — Τέχνη; Πρακτικὰ Συνεδρίου ἑρὰ Μονῆς Λεϊμώνος, 27–30 Σεπτεμβρίου 2001. Ἀθήνα, 2009.

О. В. Л.

ЛИН [греч. Λίνος; лат. Linus] (I в.), ап. от 70, сщмч. (пам. 5 нояб. и 4 янв. — в Соборе апостолов от 70; пам. визант. 4–5 нояб. и 30 июня — в Соборе всех апостолов; пам. зап. 23 сент.), еп. (папа) Римский. Л. упоминается во 2-м Послании ап. Павла к Тимофею как сподвижник ап. Павла, при-



Лин, папа Римский.

Гравюра из кн.:

Platina V. Historia. 1600. P. 10
(РГБ)

ветствующий Тимофея вместе с Еввулом, Пудом и Клавдией (2 Тим 4. 21). Учитывая, что большинство древних и совр. исследователей полагали, что это послание было написано в Риме ап. Павлом из заключения (*Dibelius, Conzelmann*. 1972. P. 124; *Gillman*. 1996), очевидно, Л. был рим. христианином; это делает вероятным возникновение позднейшего предания, отождествляющего его с Римским епископом. Имя Лин достаточно редкое, но все же известно из греч. мифологии, а также встречается в греч. и лат. эпиграфике (SIG, N IV 8518; CIL, N V 2119, 2528, 3699).

Согласно свт. Иринею Лионскому, «божественные апостолы вручили служение епископства» Л., упомянутому в 2 Тим 4. 21; его преемником он называет Анаклета (Ἀνεύκλητος), а затем *Климент*а, еп. Римского (*Iren. Adv. haer.* III 3). Те же сведения приводятся и у Евсевия Кесарийского: после смерти ап. Петра Л. был назначен по жребию апостолами 1-м епископом Римской Церкви (*Euseb. Hist. eccl.* III 2), к-рую он возглавлял 12 лет, оставив после себя преемником Анаклета (*Ibid.* III 13; V 6). Признавая эту традицию (Л. — 2-й епископ,

Климент, еп. Римский, — 4-й), блж. Иероним замечает, что «многие латиняне» (*plerique Latinozum*) считают, что 2-м епископом Рима мог быть и Климент (*Hieron. De vir. illustr.* 15). В Хронике Евсевия сказано, что Л. управлял Римской кафедрой после ап. Петра в течение 11 лет (68–79) и ему наследовал Анеклет ((Anen)cletus — *Eusebius Werke*. V., 1956. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus. S. 185, 189). Руфин в предисловии к псевдоклиментиновым «Рекогнициям», пытаясь примирить различные традиции, сообщает, что Л. и Анаклет (Cletus) были епископами Рима перед Климентом, совершая свое служение как помощники ап. Петра (*Rufin. Pref. ad Clem. Recogn.* // PG. 1. Col. 1207). В приписываемой Тертуллиану «Песни против маркионитов» (III в. или 1-я пол. V в.; CPL, N 36) утверждается, что Л. занимал Римскую кафедру после ап. Петра, а его преемниками были Клет, Анаклет и Климент (*Tertulliani Opera* // CCL. 1954. Vol. 2. P. 1441). Свт. Епифаний Кипрский, в целом следуя преданию о епископстве Л. после апостолов Петра и Павла, продолжавшемся 12 лет, допускает возможность того, что Климент мог быть также поставлен на служение вместе с ним, но, отойдя временно от дел, после смерти Л. и Клиты (Κλήτος) мог вновь принять епископство (*Ephiph. Adv. haer.* [Panarion] 27. 5–6). Свт. Иоанн Златоуст также отмечает существование в его время предания о том, что Л. был 2-м после Петра епископом Римской Церкви (*Ioan. Chrysost.* In 2 Tim. 10. 3). В источнике VI в. — «Пасхальной хронике» — Л. упомянут в списке апостолов от 70, где сказано, что он упомянут в Послании ап. Павла к Тимофею (*Chron. Pasch.* P. 400), в др. отрывке Л. именуется 3-м епископом Рима (*Ibid.* P. 467).

В литургико-каноническом памятнике IV в. — *Апостольских постановлениях* (Const. Ap. VII 46), говорится о том, что Л. был «рукоположен» ап. Павлом 1-м епископом Римской Церкви, а после его смерти ап. Петр рукоположил Климента. При этом в данном источнике впервые упомянуто предание, что Л. был сыном некой Клавдии (Λίνος ὁ Κλαυδίας — SC. 336. P. 108; см. также в ст. *Клавдия*, мц.). Очевидно, это предание возникло из желания отождествить с Л. упомянутую в 2 Тим 4. 21 Клавдию, к-рую отдельные комментато-

ры предлагают рассматривать как его сестру или даже супругу (*Gillman*. 1996). Сведения о Л. как о 1-м епископе Рима после ап. Петра присутствуют и в ряде визант. хроник (*Zonara. Epit. hist.* Bd. 3. S. 41; *Georg. Sync. Chron.* P. 416).

К V в. формируется независимое от древних свидетельств предание о Л. как об одном из апостолов от 70, представленное в визант. каталогах этих апостолов. В списке V–VI вв., приписываемом свт. Епифанию Кипрскому, говорится, что Л., о к-ром упоминает ап. Павел, был 1-м епископом Рима после ап. Петра (*Vitae prophetarum*. Lpz., 1907. P. 124–125). Те же данные представлены и в другой версии этого списка, приписываемом Епифанию, основанного на более поздней, 3-й редакции (1276; ркп. Paris. gr. 1115; *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 479). Те же сведения сохранились в каталоге, приписываемом Дорофею Тирскому (*Ibid.* P. 139), и в пространной редакции визант. хроники X в., сохранившейся под авторством Симеона Логофета (*Ibid.* P. 181). В списке VII–VIII вв., атрибутируемом Ипполиту Римскому, Л. упомянут как епископ Рима (*Ibid.* P. 169). Также Л. упомянут в списке апостолов от 70, приписываемом Клименту Александрийскому (*Ibid.* P. 127). В сир. списке апостолов из рук. Lond. add. 17193 (874) также сообщается, что Л. был епископом Рима после Петра (*Esbroeck M., van.* Neuf listes d'apôtres orientales // Augustinianum. R., 1994. Vol. 34. N 1. P. 129).

Под именем Л. существуют 2 апокрифических памятника на латинском языке: «Мученичество Петра» (*Martyrium beati Petri apostoli a Lino episcopo conscriptum* — CANT, N 191) и «Мученичество Павла» (*Martyrium b. Pauli apostoli a Lino conscriptum* — CANT, N 212). Оба памятника датируются приблизительно IV–V вв. (*Gli Apocrifi del Nuovo Testamento* / Ed. M. Erbetta. Torino, 1975. Vol. 2. P. 169, 289; *Eastman D. L.* The Ancient Martyrdom Accounts of Peter and Paul. Atlanta, 2015. P. 29, 141).

Сведения о том, что Л. после ап. Петра был провозглашен епископом «великого Рима», приводятся в визант. Синаксарях (*SynCP. Col.* 194), где его память отмечается 4 нояб. вместе с другими апостолами от 70: Патровом, Ермой, Гаием и Филологом. Память Л. включена в Собор

ДРКУ; Полоцкие грамоты XIII – нач. XVI вв. / Сост.: А. Л. Хорошкевич. М., 1977–1989. Вып. 1–6; М., 2015. 2 т.; *Охотничья В. И.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985; *Vitoldiana: Codex privilegiorum Vitoldi magni ducis Lithuaniae, 1386–1430* / Zebr. i wyd. J. Ochmański. Warsz.; Poznań, 1986; РФА. 1986–1992. Вып. 1–5; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. / Под ред. В. Л. Янина. М., 1987; *Борьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – поч. XVII ст.): Збір. док. і мат.-в. К., 1988; Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с лат., нем.: А. И. Малеин, А. В. Назаренко. М., 1988; *Чехин Л. С.* «Описание земель», анонимный геогр. трактат 2-й пол. XIII в. // СВ. 1993. Вып. 56. С. 206–225; *Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян / Пер. с лат.: В. И. Матузова. М., 1994; *Урzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII w.: Ser. Kórnik, 1994. Т. 11: Урzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego księstwa Litewskiego XIV–XVIII w. / Oprac. H. Lulewicz, A. Rachuba; Pietkiewicz K.* Metrika Litewska – księga wpisów za lata 1516–1518 // *Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica. Poznań, 1994. Т. 6. S. 159–199; Lietuvos Metrika: (Kopija XVI a. pabaigos). Vilnius, 1993. Кн. 5 (1427–1506); 1995. Кн. 3 (1440–1498), 225 (1528–1547); 1996. Кн. 564 (1553–1567); 1997. Кн. 10 (1440–1523), 11 (1518–1523), 224 (1522–1530); 1998. Кн. 1 (1380–1584), 25 (1387–1546); 1999. Кн. 227 (1533–1535), 530 (1566–1572); 2000. Кн. 51 (1566–1574); 2001. Кн. 230 (1542), 531 (1567–1569); 12 (1522–1529); *Петр Дубурский.* Хроника земли Прусской / Изд. подгот. В. И. Матузова. М., 1997; *Хорошкевич А. Л.* Документы нач. XV в. о рус.-литов. отношениях // Культ. связи России и Польши XI–XIX вв. М., 1998. С. 39–57; Метрика Вялікага княства Літоўскага: (Копія канца XVI ст.). Мінск, 2001. Т. 28: 1522–1552; Т. 44: 1559–1566; 2003. Т. 43: 1523–1560; Кн. 523: Перапіс войска Вялікага княства Літоўскага 1528 г.: Кн. публ. спраў 1; *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь, кон. XII в.–1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002; Пятнишки истории Вост. Европы: Источники XV–XVII вв. М.; Варшава, 2002. Т. 6: Радзивилловские акты из собр. РНБ. 1-я пол. XVI в. / Сост.: М. М. Кром.*

Лит.: *Bonieski A.* Poczet rodów w Wielkiem Księstwie Litewkiem w XV i XVI w. Warsz., 1887; *Ясинский М. Н.* Уставные земские грамоты Литовско-Русского гос-ва. К., 1889; *Любавский М. К.* Областное деление и местное управление Литовско-Русского гос-ва ко времени издания 1-го Литов. статута. М., 1893; *он же.* Литовско-Русский сейм: Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью гос-ва. М., 1900; *он же.* Очерк истории Литовско-Русского гос-ва до Люблинской унии. М., 1910; *Ланпо И. И.* Великое княжество Литов. за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586). СПб., 1901; *он же.* Великое княжество Литов. во 2-й пол. XVI ст.: Литовско-Русский совет и его сеймик. Юрьев, 1911. Т. 2; *Грушевский А. [С.]* Пинское Полесье: Ист. очерки. К., 1903. Ч. 2; *Малиновский И. А.* Рада Вел. княжества Литов. в связи с боярской думой древней России. Томск, 1904. Вып. 1: Рада Вел. княжества Литов.; *Довгалло Д. И.* К истории правосл. западнорус. Церкви до пол. XVII в. Вильна, 1908; *Chodynicki K.* Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386 //

Przegląd historyczny. Warsz., 1914. Т. 18. N 2. S. 215–255; N 3. S. 257–319; idem. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934; *Halecki O.* Ostatnie lata Świdrygielły i sprawa wolińska za Kazimierza Jagiellończyka. Kraków, 1915; *idem.* Dzieje unji Jagiellońskiej. Kraków, 1919–1920. 2 t.; *idem.* From Florence to Brest (1439–1596). N. Y.; R., 1958; *Krasauskaite M.* Die Litauischen Adelsprivilegien bis zum Ende des XV Jh. Lpz., 1927; *Kolankowski Ł.* Dzieje Wielkiego księstwa Litewskiego za Jagiellonów. Warsz., 1930. Т. 1: 1377–1499; *Paszkiewicz H.* Jagiellonowie a Moskwa. Warsz., 1933. Т. 1: Litwa a Moskwa w XIII i XIV w.; *Łapiński A.* Zygmunta Stary a Kościół prawosławny. Warsz., 1937; *Березжов Н. Г.* Литовская метрика как ист. источник. М.; Л., 1946. Ч. 1: О первоначальном составе книг Литов. метрики по 1522 г.; *Kamieniecki W.* Społeczeństwo Litewskie w XV w. Warsz., 1947; *Pохилевич Д. Л.* Движение феод. земельной ренты в Вел. княжестве Литов. в XV–XVI вв. // ИЗ. 1950. Т. 31. С. 194–221; *Bachus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514. Lawrence, 1957; Lietuvos TSR istorija. Vilnius, 1957. Т. 1; *Пучета В. И.* Аграрная реформа Сигизмунда-Августа в Литовско-Русском гос-ве. М., 1958; *Jučas M.* Žalgirio mūšis. Vilnius, 1959; *Паушто В. Т.* Образование Литов. гос-ва. М., 1959; *Ochmański J.* Powstanie i rozwój latyfundiów biskupstwa Wileńskiego (1387–1550): Ze studiów nad rozwojem wielkiej własności na Litwie i Białorusi w średniowieczu. Poznań, 1963; *idem.* Biskupstwo Wileńskie w średniowieczu: Ustrój i urządzenie. Poznań, 1972; *Bardach J.* Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVII w. Warsz., 1970; *idem.* O dawnej i niedawnej Litwie. Poznań, 1988; *Улащик Н. Н.* Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феод. периода. М., 1973; *он же.* Введение в изучение белорус.-литов. летописания. М., 1985; *Греков И. Б.* Вост. Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.). М., 1975; Культурные связи народов Вост. Европы в XVI в. М., 1976; *Гуревич Ф. Д.* Древний Новогрудок. Л., 1981; *Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства. М., 1982; Первый Литов. статут 1529 г.: Мат.-лы респ. науч. конф. посвящ. 450-летию 1-го Статута. Вильнюс, 1982; *Łowmiański H.* Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Poznań, 1983; *idem.* Zaludnienie państwa Litewskiego w wieku XVI: Zaludnienie w roku 1528. Poznań, 1998; *idem.* Polityka Jagiellonów. Poznań, 1999; *Grimsted P. K., Sulkowska-Kurasiowa I.* The «Lithuanian Metrica» in Moscow and Warsaw: Reconstructing the Archives of the Grand Duchy of Lithuania. Camb. (Mass.), 1984; *Шабальдо Ф. М.* Земли Юго-Зап. Руси в составе Великого княжества Литовского. К., 1987; *La cristianizzazione della Lituaniae.* Athenes; Vat., 1987; *Kiaupa Z., Matulevičius A.* Gediminių laikas (poveiklas). Kaunas, 1989; *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: Реформационное движение в восточнорус. землях Речи Посполитой во 2-й пол. XVI в. М., 1990; *Флоря Б. Н.* Отношения гос-ва и Церкви у вост. и зап. славян: Эпоха средневековья. М., 1992 (То же // *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековья. М., 2007. С. 5–122); *Chrzeszt Litwy: Geneza, przebieg, konsekwencje* / Pod red. M. Zahajkiewicz. Lublin, 1990; *Хорошкевич А. Л.* Русь и Вост. Европа в XIII–XV вв. // История Европы с древнейших вре-

мен до наших дней. М., 1992. Т. 2. С. 430–463; 1566 metų Antrasis Lietuvos Statutas: Respublikinės mokslinės konferencijos, skirtos Antrojo Lietuvos Statuto 425-osioms metinėms pažymėti medžiaga. Vilnius, 1993; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой: Западнорус. земли в системе рус.-лит. отношений кон. XV – 1-й трети XVI в. М., 1995; *Макарий.* История РПЦ. Кн. 3. С. 506–617; Кн. 4. Ч. 1. С. 180–195; Кн. 5. С. 496–513; *Бычкова М. Е.* Русское гос-во и Вел. княжество Литов. с кон. XV в. до 1569 г.: Опыт сравн.-ист. изучения полит. строя. М., 1996; *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w.)* / Pod red. J. Kłoczowski. Kraków, 1997; *Янин В. Л.* Новгород и Литва: Пограничные ситуации XIII–XV вв. М., 1998; *Błaszczak Grz.* Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności. Poznań, 1998. Т. 1: Trudne początki; *idem.* Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności, 1492–1569. Poznań, 2002; *Gudavičius E.* Mindaugas. Vilnius, 1998; *Крайцвэч А. К.* Стварэнне Вялікага княства Літоўскага. Рэзшэў, 2000; *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да кан. XVIII ст. Мінск, 2001; *Міронювіч А.* Коściół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów. Białystok, 2003; *Pietkiewicz K.* Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Alexandra Jagiellończyka. Oświęcim, 2014.

А. В. Кузьмин, Б. Н. Флоря

ЛИТУРГИКА, комплексная историко-филологическая и богословская дисциплина, объектом изучения которой является христ. богослужение, как современное, так и в его историческом развитии, а также локальные (и конфессиональные) его варианты. Л. тесно связана с др. дисциплинами (такими, как церковная археология и искусство, палеография, музыковедение и проч.). При этом Л. имеет не только теоретическое, но и практическое измерение в качестве предмета в программе духовных школ, посвященного обучению священно- и церковнослужителей совершению богослужения. В зап. науке к сфере Л. часто относят *иудейское богослужение* не только в сравнительно-исторических исследованиях, но и в качестве отдельного объекта изучения.

Западная Л. Предыстория. В средневек. лат. традиции известно множество толкований богослужения, причем в отличие от восточной, даже у тех авторов, к-рые тяготели к символическому-аллегорическим толкованиям (напр., у Амалария Мецского († ок. 850)) приводятся сведения исторического характера о происхождении того или иного обряда или молитвы. Благодаря трактатам св. Исидора Гиспальского († 636) «О церковных службах» и Валафрида Страбона († 849) «О происхождении и развитии не-

70 апостолов под 30 июня (SynCP. Col. 786). Кроме того, память Л. под 5 нояб. отмечена в стихсных Синаксарях (напр., Paris. gr. 1582, XIV в., — SynCP. Col. 195) и в греч. печатной Минее (Венеция, 1596 — SynCP. Col. 198). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца память Л. совершается 5 нояб. вместе с теми же апостолами; Л. посвящено двустиие: «Иисус, забросив вервь льняную (Λίνον) божественного ведения, уловил тебя, Лине, и освободил от жизни этой» (Νικόδημος. Συναξαριστής. Т. 2. Σ. 43). Помимо этого сведения о Л. содержатся в сказаниях, относящихся к дням памяти других святых: Л. явился во сне мц. Пелагии Тарсийской (пам. 8 окт.) и сподвиг ее к принятию крещения (SynCP. Col. 119), крестил мч. Назария (пам. 14 окт. — SynCP. Col. 138).

При переводе византийских Синаксарей память Л. под 5 нояб. и двустиие были включены в славяно-русские стихсные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Пловдив, 2009. Т. 3. С. 23), память под 4 нояб. — в нестишные (Славяно-русский Пролог по древнейшим спискам: Синаксарь за сент.—февр. М., 2010. Т. 1. С. 302). Поскольку при составлении ВМЧ использовались и стихсные и нестишные Прологи, то в них память Л. присутствует дважды — под 4 нояб. с кратким сказанием и с двустиием (ВМЧ. Ноябрь, дни 4–5. Стб. 99, 178). Память Л. и апостолов Патрова, Ерма, Гаия и Филолога под 5 нояб. закрепилась и в слав. традиции (Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 344). В соч. «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четких Миней свт. Димитрия Ростовского» память Л. отмечена только под 4 янв. — в Соборе апостолов от 70; о нем сказано, что он упомянут ап. Павлом в 2 Тим 4. 21 и назван епископом Рима после ап. Петра (Жития святых. К., 1764. Кн. 2. Л. 265). В дополненном издании Житий святых свт. Димитрия Ростовского память Л. отмечена под 5 нояб. в том же составе апостолов, как и в визант. источниках, и под 4 янв. — в Соборе апостолов от 70 (ЖСв. Ноябрь. С. 111; Янв. Ч. 1. С. 164). В совр. календаре РПЦ его память как апостола от 70 и папы Римского упоминается под 5 нояб. и 4 янв. — в Соборе апостолов от 70, хотя в указателе он указан и как священномученик; в совр. русской богослужебной традиции его память отмечает-

ся только 4 янв. вместе с др. апостолами от 70 (Минея (МП). Янв. Ч. 1. С. 111, 128).

Память Л. вместе с др. апостолами от 70, как и в визант. традиции, представлена под 24 сахми (4 нояб.) в арм. Синаксаре Тер-Исраэла (XIII в.) (РО. Vol. 15. Fasc. 3. P. 421).

Согласно *Liber Pontificalis* (1-я пол. VI в.), после ап. Петра Л. занимал



Апостолы Лин, Филолог, Ерм.
Миниатура из греко-груз. рукописи
(РНБ. О. I. 58. Л. 85 об.).
Кон. XV в.

Римскую кафедру в 56–67 гг., в правление Нерона, при консульстве Сатурнина и Сципиона (LP. Т. 1. P. 121), затем папами были Климент, Клет и Анаклет. Там же приводятся сведения, очевидно содержащие позднейшие интерполяции, о том, что Л. был сыном некоего Геркулана, происходил из региона Этрурии и по предписанию ап. Петра постановил, чтобы женщины входили в храм с покрытой головой. Отмечается также, что Л. рукоположил 15 епископов и 18 пресвитеров, был «увенчан мученичеством» и похоронен в Ватикане рядом с ап. Петром 23 сент. Имя Л. также включено в рим. канон мессы (Le canon de la messe romaine / Éd. crit., introd. et not.: V. Botte. Louvain, 1935. P. 34).

В Мартирологе блж. Иеронима (V–VI вв.) память Л. встречается в отдельных рукописях под 23 и 24 сент. (MartHieron. Comment. P. 523–525), а также под 23 дек. (Ibid. P. 662–663). Память Л. под 26 нояб. помещена в сер. IX в. в т. н. малом Римском Мартирологе, возможно авторства св. Адона, архиеп. Вьеннского (860–875) (Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 485). Под 26 нояб. Л. упомянут в Мартирологе Адона Вьеннского

(2-я пол. IX в.), где повторены сведения из *Liber Pontificalis*: в частности, говорится, что после ап. Петра он руководил Римской Церковью в течение 12 лет 3 месяцев и 12 дней, принял мученическую кончину и был погребен в Ватикане (Le Martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Éd. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 396). Под 29 июня, в день памяти апостолов Петра и Павла, и под 23 нояб., в день памяти Климента, приводится предание Руфина о том, что Л. и Клет (Cletus) были поставлены епископами ап. Петром (Ibid. P. 209, 390). В Мартирологе, составленном мон. Узуардом († 877), память Л. с кратким сказанием на основании Мартиролога Адона, также приводится под 26 нояб. (MartUsuard. 1965. P. 349). В различных средневек. календарях и Мартирологах память Л. как папы Римского и мученика встречается под 23 сент. (MGH. Mem. II 2. S. 1317), под 7 окт. (MGH. Mem. II 3. S. 1373) и под 26 нояб. (MGH. Mem. II 3. S. 1527). В XVI в. кард. Цезарь Бароний внес его почитание под 23 сент., очевидно, на основании свидетельства из *Liber Pontificalis* (MartRom. Comment. P. 413). В Римском breviарии XVI в. под 23 сент. приводятся дополнительные сведения о Л.: он происходил из г. Вольтерры и был обезглавлен в гонение Нерона по приказу консула Сатурнина, чью дочь он исцелил, изгнав злых духов (Breviarium Romanum: Ed. princeps (1568). Pars autumnalis. R., 1999. P. 562). В совр. Римском Мартирологе память Л. только как Римского папы встречается под 23 сент. со ссылкой на предание свт. Ирины Лионского.

В 1615 г. гробница с мощами Л. была обнаружена в базилике св. Петра, однако совр. раскопки не подтверждают существования там его погребения. Основанием отождествления этих останков с мощами Л. служила надпись: «LINUS», к-рая, очевидно, являлась частью др. лат. имени, не связанного с Л. (Leclercq. 1930; Erbes K. Das Alter der Gräber und Kirchen des Paulus und Petrus in Rom: Eine hist.-antiquarische Untersuchung // ZKG. 1885. Bd. 7. S. 20).

Почитание Л. как епископа Рима является общим для неразделенной Церкви, но на Западе сохранилась его память как апостола от 70, на Востоке — как мученика, хотя изначально он не был известен как



священномученик на Востоке. Предание о Л. как о мученике впервые возникло и существовало только на Западе, но с течением времени перестало быть значимым для культа этого святого в католической Церкви. Тем не менее почитание Л. как священномученика ввел в свой «Новый Синаксарист» под 5 нояб. иером. Макарий Симонопетрит, к-рый, будучи французом, поместил ряд зап. святых и преданий в свое издание (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 57–58*); представление о Л. как о мученике, который «премного пострадал за имя Христово», отражено и в русской редакции этого издания (Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Сост. иером. Макарий Симонопетрский. Адапт. пер. с франц. М., 2011. Т. 2. Ноябрь.— дек. С. 64). Кроме того, в 1992 г. Л. как священномученик был включен в числе наиболее почитаемых на Кипре святых в «Кипрскую Минею» (*Κύπρια Μηναῖα. Λευκωσία, 1996. Т. 3. Σ. 47–53*), служба ему составлена гимнографом Великой Церкви иером. Афанасием Симонопетритом по заказу свящ. Лина Петридиса с Кипра.

Лит.: *Amann E. Lin // DTC. Vol. 9. Col. 772; Caspar E. Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 8–14; Leclercq H. Linus // DACL. 1930. Fasc. 96–98. Col. 1195–1198; ActaSS. Sept. T. 6. P. 539–545; Amore A. Lino // BiblSS. 1964. Vol. 8. Col. 56–57; Dibelius M., Conzelmann H. The Pastoral Epistles. Phil., 1972; Weltin E. G. Linus, st. Pope // NCE. Vol. 8. P. 596; Gillman F. M. Linus // ABD. Vol. 4. P. 333; Hoffman J. Linus: erster Bischof von Rom und Heiliger der orthodoxen Kirche // OS. 1997. Bd. 46. S. 105–141; Spinelli M. Linus // Encyclopedia of Ancient Christianity / Ed. A. Berardino. Downers Grove, 2014. Vol. 2. P. 576.*

А. Е. Петров

Иконография. В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) Л. предписано изображать молодым, «с круглой бородой» (Ерминия ДФ. С. 157. № 15). Так, с короткими, слегка вьющимися волосами и со слегка раздвоенной округлой бородой он изображен в Лицевых святцах списка Строгановского подлинника (1-я четв. XVII в.) по сводной редакции С. Т. Большакова (*Большаков. Подлинник иконописный. Ч. 2. С. 80, под 4 янв., 45-й*). Упоминание о Л. содержится в иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) под 4 янв. (празд. Собору апостолов от 70): «Лин, бысть епископ в Риме по святому апостоле Петре, ризы на нем апостольские, во омофоре, в руках книга» (*Филимонов. Иконописный подлинник. С. 238.*

№ 42). В. Д. *Фартусов* в «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) отметил следующее: «...типа греческого. О подобии его не сказано, но лучше его писать средних лет и со средней величины бородой, с преседью, в фелони и омофоре» (*Фартусов. Руководство к писанию икон. С. 136*).

Один из самых ранних образов Л. был представлен в росписи базилики Сан-Паоло-фуори-ле-Мура (440–461, утрачена во время пожара в 1823); погрудное изображение было помещено в медальоне на сев. стене центрального нефа, известно по рисунку в рукописи из Ватиканской б-ки (Vat. Barber. lat. 4407. Fol. 1). В росписи кон. XI в. Нижней церкви рим. базилики Сан-Клементе в центральном нефе на зап. стороне вост. опоры сохранилась нижняя часть сцены с изображением сщмч. Климента и его предшественников на Римской кафедре («Поставление сщмч. Климента в папы»). Слева от центральной фигуры сщмч. Климента, за ап. Петром, изображен в $\frac{3}{4}$ -ном развороте вправо Л. (идентификация возможна благодаря именам на полосе разгранки сцен), справа — папа Анаклет I. На Л.— белая туника, насыщенного синего цвета казула с узкой красной оторочкой, палий.

В составе минейного цикла наиболее ранний дошедший до наст. времени пример изображения Л.— миниатюра в Мिनологии Василия II (Vat. gr. 1613. P. 160; 1-я четв. XI в.). Святой представлен в рост, в одеждах, типичных для изображений апостолов,— в хитоне, гиматии, с омофором на плечах, в руке держит свиток (с ним — апостолы от 70 Филолог, Ерма, Патров и Гаий). Стоящим первым вместе с апостолами Филологом и Ермой Л. изображен в греко-груз. рукописи кон. XV в. (в т. н. Афонской книге образцов) (РНБ. О.1.58. Л. 86 об., под 5 нояб.; фигуры празднуемых в том же Соборе апостолов Патрова и Гаия перенесены на следующий лист). Л.— молодой муж с округлой, сужающейся книзу бородой; его фигура развернута вправо к 2 др. апостолам, обеими руками он держит закрытый свиток. Изображения Л. в минейных циклах в росписях храмов и на иконах не встречаются.

В XIV в. своеобразным ответом на визант. полемику о примате Римской кафедры стало включение в роспись храмов изображений апостолов от 70 (наиболее ранний пример представлен в росписи ц. Пресв. Богородицы Одигитрии (Афендики) в Мистре, 1366). Так, в кафоликоне свт. Ираклидия мон-ря прп. Иоанна Лампадиста в с. Калопанайотис на Кипре ок. 1400 г. (или между 1442 и 1458) среди изображений апостолов от 70, в алтарной зоне, в диаконнике, представлен образ Л. (над нимбом сохр. надпись с именем) — у него темные брови, волосы седые, борода длинная, пря-

моугольной формы. Л. изображен в служении — в $\frac{3}{4}$ -ном повороте влево (к престолу), облачен в крещатую ризу, в левой руке держит Евангелие, правая скрыта под фелонью.

На иконе «Апостольские деяния» 1698 г. (частное собрание) Л.— седовласый муж с вьющимися волосами, разделенными надвое, и со средней длины клиновидной бородой с 2 «космочками» внизу. Он в зеленом хитоне и охристом гиматии, на плечах омофор, левая рука в молении, через правую перекинут конец гиматия. На иконе «Апостольская проповедь» (1660, ЯМЗ), приписываемой Феодору Евтихиеву Зубову, Л. включен в правую группу апостолов (верхний ряд, читается надпись на нимбе).

Лит.: LCI. Bd. 7. Sp. 408; *Есеева*. Афонская книга. С. 249–250.

Э. В. Шевченко

ЛИОНСКАЯ УНИЯ, соглашение об объединении Римско-католической и К-польской Православной Церквей, заключенное на *Лионском II Соборе* (1274).

Исторический контекст. После того как К-поль был занят войсками *Никейской империи* (25 июля 1261), а лат. имп. *Балдуин II* (1240–1273) и лат. патриарх К-поля Панталеоне Джустиниани (1253–1286) бежали из города, у власти утвердился визант. династия Палеологов. Ее основатель никейский имп. *Михаил VIII Палеолог* был повторно коронован как император возрожденной Византийской империи в соборе Св. Софии (15 авг. 1261). К этому времени власть визант. императора была ослаблена рядом внутренних и внешних факторов, прежде всего непрерывающимися попытками зап. аристократии восстановить *Латинскую империю*.

Имп. Балдуин II, первоначально находившийся на о-ве Эвбея, вскоре встретился с кор. Сицилии Манфредом (1258–1266), а затем посетил Венецию и Рим, где нашел поддержку Папского престола. Сразу после имп. коронации Михаила VIII папа Римский *Урбан IV* (1261–1264) начал проповедь нового крестового похода, целями к-рого были отвоевание К-поля и восстановление на престоле Балдуина II, однако бо́льшая часть зап. рыцарства не откликнулась на этот призыв. Единственным правителем, заинтересованным в экспедиции, был Манфред, кор. Сицилии. Еще в 1257/58 г. он заключил союз с деспотом Эпира Михаилом II Комнином Дукой (ок. 1230–1266/68), а также с правителем Ахейско-



го (Морейского) княжества Гийомом II Виллардуэном (1246–1278) против Никейской империи; 2 июня 1259 г. Манфред женился на дочери Михаила II.

В битве при Пелагонии (сент. 1259) войска Морейского княжества и Эпирского деспотата были разбиты, кн. Гийом II взят в плен. Имп. Михаил VIII обещал ему свободу в обмен на возвращение Византии Юж. Пелопоннеса, и в 1261 г. князь торжественно пообещал передать императору Мистру и Монемвасию, а также стал восприемником одного из сыновей Михаила VIII. Восстановление контроля византийцев над этими территориями могло стать основой для постепенного отвоевания визант. армией земель, занятых латинянами, болгарами и сербами. Чтобы предотвратить такую ситуацию, папа Урбан IV спустя некое время освободил Гийома II от клятвы, данной визант. императору.

Значительная часть Италии находилась под контролем сицилийского короля, однако понтифик не желал видеть Манфреда во главе армии крестоносцев, поскольку тот являлся незаконнорожденным сыном имп. *Фридриха II Штауфена* (1220–1250), возглавлял партию итал. гвельфов (сторонников императора в противостоянии с папой Римским), а также вступал в конфликты с папами *Иннокентием IV* (1243–1254) и *Александром IV* (1254–1261). Осознавая выгодное географическое положение Сицилии как плацдарма для буд. экспедиции против Византии, папа искал правителя, способного свергнуть Манфреда. В итоге выбор пал на Карла I Анжуйского, брата франц. кор. *Людовика IX Святого*.

В 1262 г. папа Урбан IV начал переговоры с франц. двором, предлагая Карлу Анжуйскому занять трон Сицилийского королевства. По условиям заключенного в июне 1263 г. договора на Карла налагались мн. ограничения: он не мог распоряжаться назначениями на церковные посты, не мог претендовать на имп. престол и занимать к.-л. пост в имперской части Италии и в Папской обл., но уже осенью он был избран сенатором Рима, что являлось нарушением договора. После переговоров обе стороны согласились на уступки. Избранный на Папский престол после смерти Урбана IV папа Римский *Климент IV* (1265–1268) продолжил

политику своего предшественника и 28 июня 1265 г. в Риме провозгласил Карла королем Сицилии.

Манфред, собрав армию, выступил против Карла Анжуйского. После небольшой стычки Манфреду пришлось отступить, в результате чего он потерял власть в Анконской марке, а его влияние в Тоскане ослабло. Карл Анжуйский при посредничестве папы собрал деньги, к-рые были необходимы для похода против Манфреда. В окт. набранная им армия выступила из Лиона и в янв. 1266 г. прибыла в Рим. 6 янв. Карл был коронован как король Сицилии в рим. базилике св. Петра, 20 янв. со всей армией он выступил против Манфреда. 26 февр. в битве под Беневенто войско Манфреда было разбито, а сам он убит. 7 марта Карл Анжуйский торжественно въехал в Неаполь. Однако лишь после победы 23 авг. 1268 г. при Тальякоццо над племянником Манфреда Конрадином, герц. Швабии и титулярным кор. Иерусалима (1254–1268), и его казни (29 окт. 1268) новый король Сицилии смог приступить к реализации планов по созданию большой империи на Востоке. К этому времени под его контролем находились также о-в Керкира (Корфу) и восточное побережье Ионического м.—от Диррахия (ныне Дуррес, Албания) до Бутринти. 24 мая 1267 г. кн. Гийом II Виллардуэн передал Карлу Анжуйскому право управлять Ахейским княжеством после своей смерти; 27 мая это решение было подтверждено лат. имп. Балдуином II. После смерти папы Климента IV (29 нояб. 1268) Карл Анжуйский заключил договоры с правителями Венгрии, Сербии и Болгарии. Однако планам короля по расширению владений помешало обещание участвовать в 8-м крестовом походе, организованном кор. Людовиком IX (см. ст. *Крестовые походы*).

В 1268 г. имп. Михаил VIII Палеолог, стремясь воспрепятствовать завоевательным планам Карла Анжуйского, отправил посольство, целью которого было заключение союза с сербским кор. Стефаном I Урошем (1243–1276). Союз планировалось скрепить династическим браком дочери визант. императора Анны и царевича Милутина (впосл. кор. Стефан Урош II Милутин). После неудачного посольства Михаил VIII стал рассматривать переговоры с Папским престолом о церковной

унии как единственный способ предотвратить войну с Карлом Анжуйским. Поскольку переговоры были затруднены тем, что Римская кафедра длительное время оставалась вакантной, Михаил VIII отправил посольство ко двору франц. кор. Людовика IX Святого. Визант. посольство прибыло во Францию летом 1269 г. В письме от 15 мая 1270 г., к-рое коллегия кардиналов адресовала Раулю де Гропарми, кард.-еп. Альбано, ответственному за проповедь 8-го крестового похода, сообщалось, что имп. Михаил VIII заявил франц. королю о желании как его самого, так и его подданных и духовенства «вернуться в послушание Римской Церкви и объединиться в исповедании той же самой веры». Людовик IX ответил, что решение данного вопроса находится в компетенции коллегии кардиналов. В письме также были упомянуты попытки восстановления единства Церкви, предпринимавшиеся при папах Урбане IV и Клименте IV, а также говорилось об обязательном условии достижения этого единства — исповедании истинной католич. веры (*vera catholicae fidei professio*). После одобрения католич. исповедания на Соборе К-польской Церкви визант. император, патриарх К-польский и др. архиереи, архимандриты, а также представители клира и мирян должны были признать первенство Римской Церкви (*Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X* (1261–1276) / Ed. A. Täutu. *Vat.*, 1953. N 29. P. 78–84). Др. письмо кардиналы отправили кор. Людовику IX. Выражая надежду на скорое заключение унии, они предостерегали франц. короля от «греческих ухищрений» (*Ibid.* N 29a. P. 84–85).

Имп. Михаил VIII направил к Людовику IX, находившемуся в Тунисе, 2-е посольство — во главе с придворным архидиаком Константином Мелитениотом и вел. хартофилаксом диаком Иоанном Векком (впосл. патриарх К-польский *Иоанн XI Векк*). Прибыв на место древнего Карфагена, послы застали франц. короля уже умирающим (*Georg. Pachym. Hist.* V 9).

Подготовка к унии. 1 сент. 1271 г. на Папский престол был избран Теодальдо Висконти, принявший имя *Григорий X*. Главными задачами, стоявшими перед новым понтификом, были организация крестового похода на Св. землю, восстановление церковного единства и реформа духовенства. Папа объявил о намерении

созвать вселенский Собор, открытие к-рого было намечено на 1 мая 1274 г. В письме от 24 окт. 1272 г. Римский понтифик сообщил о предстоящем Соборе имп. Михаилу VIII. В качестве главного условия заключения церковной унии Григорий X рассматривал подписание представителями Вост. Церкви католич. исповедания веры, составленного для этой цели при папе Клименте IV, а также подчинение К-польской Церкви и визант. императора Папскому престолу. Папа предложил имп. Михаилу VIII лично прибыть на Собор либо направить своих апокрисиариев, наделив их полномочиями (*cum potestate plenaria*) заключить унию, и устранить т. о. последствия церковной схизмы (*Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X. Vat., 1953. N 32. P. 91–100*). В письме папа упоминал о том, что в Италию прибыл французсканец Иоанн Парастрон, к-рого Михаил VIII назначил своим послом при Римской курии. Владея и греч., и лат. языками, Иоанн Парастрон являлся ревностным сторонником объединения Церквей и фактически утверждал равнозначность доктрины об исхождении Св. Духа от Отца и от Сына (см. *Filioque*) и учения об исхождении Третьей Ипостаси Св. Троицы через Сына (*δὲ Υἱοῦ, per Filium*), разделявшегося мн. вост. и зап. богословами, в т. ч. *Оригеном*, свт. *Иларием*, еп. Пиктавийским, *Викторином Марием*, свт. *Григорием*, еп. Нисским, прп. *Максимом Исповедником*, прп. *Иоанном Дамаскином* (*Georg. Pachym. Hist. V 11*).

25 окт. папа Римский Григорий X составил послание патриарху К-польскому *Иосифу I Галисиоту* (1267–1275, 1282–1283), избрание к-рого на Патриарший престол было одним из следствий т. н. арсенитского раскола. Правление Михаила VIII было сопряжено с появлением серьезной внутрицерковной оппозиции, объединившейся вокруг патриарха К-польского свт. *Арсения Авториана* (1255–1260, 1261–1265), а также еп. Андроника, мон. Иакинфа, сестры императора мон. Марфы и др. Причиной раскола послужило ослепление по имп. приказу 11-летнего *Иоанна IV Дуки Ласкаря* (25 дек. 1261), который являлся наследником имп. *Феодора II Дуки Ласкаря* (1254–1258) и был ранее отстранен от власти Михаилом VIII. Патриарх отлучил императора от Церкви и, несмотря на его мольбы о прощении, отказы-

вался отменить это решение; через некоторое время патриарх Арсений Авториан был низложен. Новый патриарх *Герман III* (1265–1266), избранный Собором при прямой поддержке Михаила VIII, также отказался отменить епитимию; ему пришлось уйти на покой, но он сохранил добрые отношения с императором. Лишь патриарх Иосиф I Галисиот снял с Михаила VIII церковное отлучение. Однако, несмотря на близость к императору, патриарх являлся противником унии. Позднее, уже после заключения Л. у., и арсениты, и сторонники Иосифа I активно критиковали объединение Церквей на условиях, которые были предложены папой Римским.

25 окт. 1272 г. папа Римский Григорий X отправил в К-поль посольство, к-рое состояло из Джироламо Маши д'Асколи (впосл. папа *Николай IV* (1288–1292)) и 3 членов ордена *францисканцев*; послы должны были прибыть в город в сопровождении Иоанна Парастрона и засвидетельствовать принятие К-польской Церковью католич. исповедания веры.

Поскольку внешнеполитические замыслы Григория X не были связаны с интересами Анжуйской династии, сторонники короля Сицилии в Римской курии практически не имели возможности повлиять на понтифика и обеспечить поддержку им похода на Византию, к-рый Карл I планировал осуществить в 1273 г. Карл Анжуйский в итоге принял решение содействовать переговорам с византийцами. 26 окт. 1272 г. он направил в Бриндизи одного из командующих своим флотом, к-рый должен был доставить папское посольство в К-поль.

Весной 1273 г., после того как послы прибыли в К-поль, в храме Св. Софии состоялся Собор, на к-ром обсуждались главные условия заключения церковной унии: поминовение папы Римского во время богослужения, признание первенства Римского понтифика и права апелляции к нему. Многие архиереи, участвовавшие в Соборе, поддержали стремление императора заключить унию Зап. и Вост. Церквей. Возможность избежать войны оставалась главным аргументом имп. Михаила VIII в пользу объединения с Римской Церковью. Кроме того, император утверждал, что именование папы Римского братом вполне допу-

стимо, а предоставление ему права апелляции останется формальностью из-за нежелания византийских клириков «плыть для этого за море». Хотя патриарх Иосиф I не решился открыто критиковать Михаила VIII, он приказал выступить своему архидиаку Иоанну Векку, который фактически обвинил латинян в ереси (*Georg. Pachym. Hist. V 11–12*). После отказа участников Собора судить архидиакона, к-рый являлся патриаршим клириком, несмотря на гарантии безопасности со стороны императора, Иоанн Векк был отправлен в тюрьму (нач. 1273). Вероятно, в мае 1273 г. имп. Михаил VIII обратился к папе Римскому Григорию X с письмом, в к-ром выражал согласие с планами понтифика заключить унию и просил обеспечить безопасность визант. посольства. Вскоре в ответ на издание императором томоса, защищавшего проект унии, от имени К-польского патриарха Иосифа I была составлена «Апология» (*Laurent, Darrouzès. 1976. P. 136–301*); в сочинении критиковалось католич. учение об исхождении Св. Духа от Сына. Поскольку патриарх, по-видимому, не имел достаточных познаний в богословии, документы, подписываемые им, составлялись в его окружении, важную роль в этом играл, в частности, *Георгий Пахимер*. В июне патриарх Иосиф I заявил, что никогда не примет унию (*Ibid. P. 302–305*).

Имп. Михаил VIII предпринял попытку убедить Иоанна Векка в допустимости католич. доктрины об исхождении Св. Духа. Известно, что, находясь в тюрьме, Иоанн Векк изучил фрагменты творений св. отцов, касавшиеся *Filioque*, и пришел к выводу, что учения об исхождении Св. Духа от Сына и через Сына совпадают по существу (*Georg. Pachym. Hist. V 16*). Однако, возможно, изменение позиции Иоанна Векка было вызвано прямым давлением со стороны императора. Вскоре он был освобожден из заточения и стал защищать идею унии Церквей, в т. ч. в богословских сочинениях.

В янв. 1274 г. Иосиф I удалился в мон-рь Пресв. Богородицы Перивлелпты, сохранив, однако, за собой сан патриарха.

Заключение Л. у. В апр. 1273 г. папа Римский Григорий X провозгласил созыв Собора в Лионе. В марте 1274 г. визант. делегация в составе бывш. патриарха Германа III, митр.

Никейского Феофана и великого логофета *Георгия Акрополита* выехала из К-поля и прибыла в Лион 24 июня, уже после открытия II Лионского Собора (7 мая 1274). Прелаты, участвовавшие в Соборе, а также члены Римской курии торжественно встретили послов и проводили их к папскому дворцу. После приветствий Григория X члены визант. делегации передали ему 3 послания, подписанные соответственно Михаилом VIII, его сыном буд. имп. *Андроником II Палеологом* (1282–1328) и представителями духовенства К-польской Церкви. Клирики указывали на готовность признать за Римским папой достоинство первого и верховного иерарха всей христ. Церкви. Имп. Михаил VIII писал о том, что видимые расхождения между Зап. и Вост. Церквями носят исключительно терминологический характер. Император также выразил готовность признать примат папы Римского. Визант. послы в присутствии понтифика заявили, что желают «прийти к полному послушанию Святой Римской Церкви, а также признать веру, которой она придерживается, и первенство этой Церкви» (*veniebant ad omnimodam obediendam sancte Romane Ecclesie; et ad recognitionem fidei, quam ipsa Ecclesia tenet; et primatus ipsius* — II Concilio II di Lione. 1965. P. 80–81). 29 июня 1274 г., в день памяти св. апостолов Петра и Павла, папа Григорий X совершил мессу, на которой присутствовали все участники Собора. После того как фрагменты апостольских посланий и Евангелия были прочитаны на лат. и греч. языках, кард. *Бонавентура*, произведший в подготовке Л. у., произнес проповедь, посвященную истинности исповедания Римской Церкви и необходимости церковного единства. Пение *Никейского Символа веры* с *Filioque* также совершалось на 2 языках. Затем бывш. патриарх Герман, митр. Феофан и Георгий Акрополит возгласили *аккламацию* (*laudes solemnes*) в честь папы (Ibid. P. 82–83).

На 4-й сессии Собора (6 июля) состоялась церемония утверждения унии. В начале сессии визант. послы заняли места по правую руку от папы Римского, сразу после кардиналов. Выслушав чтение Евангелия и проповедь Петра, кард.-еп. Остии, папа Григорий X перечислил 3 основные цели созыва Собора и подчеркнул, что «вопреки мнению мно-

гих» греки добровольно приняли все условия унии. Был зачитан лат. перевод посланий визант. имп. Михаила VIII, его сына Андроника и к-польского духовенства. Георгий Акрополит от лица императора публично отрекся «от всякой схизмы», исповедал католич. веру и признал первенство Римской Церкви. Во время пения папой «*Je Deum*» все епископы, сняв митры, стояли «с великим благоговением и со слезами». После возгласения Символа веры на лат. языке, византийская делегация, а также епископы и аббаты, жившие на Сицилии, произнесли Символ веры с *Filioque* на греческом языке (II Concilio II di Lione. 1965. P. 85–92).

Последствия Л. у. Греч. делегация покинула Лион сразу по окончании Собора (17 июля 1274) в сопровождении Иоанна Парастрона и аббата Монте-Кассино Бернарда I Эглье, к-рый возглавил папское посольство. Участники посольства должны были не только сообщить визант. императору о принятии Л. у., но и содействовать миру между имп. Михаилом VIII и Карлом Анжуйским, а также титулярным императором Латинской империи Филиппом де Куртене (1273–1301). Бернард I доставил в К-поль 3 письма, к-рые были подписаны папой 28 июля. В 1-м Григорий X сообщал императору о том, что после заключения Л. у. Римская Церковь возрадовалась, ибо «нашла свою потерянную драхму» (ср.: Лк 15. 8–10). Во 2-м письме папа убеждал Андроника Палеолога оказать поддержку Л. у.; 3-е послание было адресовано архиереям К-польской Церкви и содержало призыв хранить союз с Римской Церковью, страшась схизмы, как смертельной болезни.

Не принявший Л. у. патриарх Иосиф I под давлением императора был вынужден отречься от престола и удалиться в к-польский монастырь арх. Михаила в Анапле. 16 янв. 1275 г. Л. у. была официально провозглашена в придворной церкви. Во время литургии Апостол и Евангелие были прочитаны на лат. и греч. языках, после чего папа Григорий X был объявлен «верховным первосвященником Апостольской Церкви и вселенским папой» (*ἄκρος ἀρχιερεὺς τῆς ἀποστολικῆς ἐκκλησίας καὶ οἰκουμενικὸς πάπας*). 26 мая по инициативе императора патриархом К-польским был избран Иоанн Векк; 2 июня состоя-

лась его интронизация. Некоторые видные к-польские клирики являлись сторонниками унии, однако большая часть епископата, а также монашество, в т. ч. столичное, составили оппозицию новому патриарху.

Вскоре после избрания Иоанна Векка на К-польскую кафедру имп. Михаил VIII направил в Рим посольство, чтобы проинформировать папу об офиц. принятии Л. у.; главой визант. делегации был *Метохит Георгий*, незадолго до этого назначенный архидиаконом собора Св. Софии. Одной из целей этого посольства стало обсуждение вопросов о новой военной экспедиции на Св. землю, о возможном проходе войск крестоносцев через византийские владения, а также об отлучении от Церкви противников византийского имп. Михаила VIII, в т. ч. сторонников Карла Анжуйского. Папа Григорий X принял византийское посольство в г. Бокер, где находился с 14 мая по 4 сент. 1275 г. После беседы с папой Метохит отбыл в Рим; там он должен был еще раз встретиться с Григорием X, но 10 янв. 1276 г. понтифик скончался в Ареццо. 21 янв. на Папский престол был избран Пьер де Тарантез, принявший имя *Иннокентий V*. Новый папа сообщил послам о начале подготовки крестового похода; вопрос об отлучении противников византийского императора понтификом не поднимался. После скоропостижной смерти Иннокентия V (22 июня 1276) Римскую кафедру занял папа *Николай III* (1277–1280). В окт. 1278 г. он направил в К-поль посольство, к-рое должно было потребовать от имп. Михаила VIII строгого соблюдения всех условий Л. у. По мнению папы, К-польская Церковь не приняла их в той форме, к-рая была определена Римской Церковью (*iuxta formam ad eadem ecclesia traditam*). Позднее папа *Мартин IV* (1281–1285) обвинил императора в провале Л. у. и отлучил его от Церкви. По всей видимости, недовольство Римского престола было вызвано тем, что уния была для Михаила VIII лишь средством реализации стоявших перед ним политических задач.

Заключение Л. у. не привело к ожидаемым результатам и не заставило Карла Анжуйского отказаться от планов похода на К-поль, которые не были реализованы только из-за народного восстания против французов, т. н. Сицилийской вечерни 1282 г. После вступления на престол

имп. Андроника II Палеолога, отказавшегося от идеи церковной унии, Иоанн Векк был низложен, а на Патриарший престол был возвращен Иосиф I.

Истр.: Il Concilio II di Lione (1274): Secondo la «Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis» / Ed. P. A. Franchi. R., 1965. (Studi e testi francescani; 33); Laurent V., Darrouzès J. Dossier grec de l'union de Lyon, 1273–1277. P., 1976. (ArchOC; 16).

Лит.: Viller M. La Question de l'union des Églises entre Grecs et Latins depuis le concile de Lyon jusqu'à celui de Florence, 1274–1438 // RHE. 1921. Vol. 17. N 2/3. P. 260–305; N 4. P. 515–532; 1922. Vol. 18. N 1. P. 20–60; Evert-Kappesova H. La société byzantine et l'Union de Lyon // Bsl. 1949. Vol. 10. P. 28–41; eadem. Une page de l'histoire des relations byzantino-latines // Ibid. 1952. Vol. 13. P. 68–92; 1955. Vol. 16. P. 297–317; 1956. Vol. 17. P. 1–18; Roberg B. Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon, 1274. Bonn, 1964; idem. Das Zweite Konzil von Lyon, 1274. Paderborn etc., 1990; Nicol D. M. The Byzantine Reaction to the Second Council of Lyons, 1274 // Stud. in Church History. Woodbridge, 1971. Vol. 7. P. 113–146; idem. The Last Centuries of Byzantium, 1261–1453. Camb., 1993. P. 41–71; Setton K. M. The Papacy and the Levant, 1204–1571. Phil., 1976. Vol. 1: The 13th and 14th Cent. P. 106–139; Uthemann K.-H. Ein Beitrag z. Geschichte der Union des Konzils von Lyon, 1274: Bemerkungen z. Cod. Paris. gr. 1115 (Med. Reg. 2951) // ANS. 1981. Bd. 13. S. 27–48; Geanakoplos D. J. Constantinople and the West: Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches. Madison, 1989; Latins and Greeks in the Eastern Mediterranean after 1204 / Ed. B. Arbel e. a. L., 1989; Papadakis A. Lyons, Second Council of // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1259; Успенский. История. Т. 3. С. 484–528; Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Визант.-вост. Церкви от кон. XI до сер. XV в. СПб., 1998. С. 172–182; Riebe A. Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel: Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon, 1274. Wiesbaden, 2005.

Е. А. Заболотный

ЛИОНСКИЙ I СОБОР (26 июня — 17 июля 1245), Собор Римско-католической Церкви, созванный папой Римским *Иннокентием IV* (1243–1254); в католич. традиции признаётся XIII вселенским Собором.

Источники. Из-за того, что папа Иннокентий IV включил декреты Л. С., за исключением 5 главных постановлений, в состав «*Novae constitutiones*» (Новелл-дополнений к своду канонического права «*Liber Extra*» (см. *Декреталии Григория IX*)), история текста соборных постановлений оказалась запутанной. Точное число декретов Л. С. было установлено только в XX в., их редакции плохо исследованы. Взаимосвязь редакций Новелл проанализирована в работах Ш. Кутнера (Kuttner. 1940),

к-рый ввел их условные обозначения, и П. Й. Кесслера (Kessler. 1942–1944): 1) группа из 8 постановлений, изданных и частично глоссированных канонистами еще до Л. С.; впоследствии обнародованы в числе соборных декретов; 2) «*Collectio I*» (22 декрета, обнародованные буллой Иннокентия IV «*Cum puper in concilio Lugdunensi*» от 25 авг. 1245 и считающиеся постановлениями Л. С.); 3) «*Collectio II*» (11 постановлений, к-рые были составлены на основе не имеющей отношения к Собору декреталии «*Romana ecclesia*» и обнародованы 21 апр. 1246 буллой «*Cum inter*»); 4) «*Collectio I+II*»; 5) «*Collectio 37 constitutionum*», где к «*Collectio I+II*» были добавлены 4 декреталии; 6) «*Collectio III*», в к-рой к «*Collectio 37 constitutionum*» были добавлены еще 3 декреталии (всего 41 новелла); все обнародованы буллой «*Ad explicandos*» от 9 сент. 1253 г. В текст этих основных редакций во многих рукописях вставлялись еще т. н. экстраваганты — декреталии, не вошедшие в состав офиц. сводов и включившиеся в списки с этими сводами по частной инициативе канонистов (известно более 50 экстравагант к «*Novae constitutiones*» — см.: Kessler. 1942–1944; Bertram. 2006; Казбекова. 2010; она же. Тематическая систематизация. 2014). В качестве экстравагант бытовали и 5 главных постановлений Л. С. политического и хозяйственно-экономического характера. Исследования рукописной традиции показали, что свод «*Collectio I*» был послан в Болонский и Парижский ун-ты (Kessler. 1942–1944).

Сохранилось ок. 400 рукописей с Новеллами Иннокентия IV (см.: Казбекова. Рукописная традиция. 2014); в большинстве из них Новеллы даны как приложения или вставки в «*Liber Extra*» и реже как самостоятельный свод. Текст Новелл из разных собраний сохранился также в относящихся к сер. XIII в. папских регестах и в одном из статутах папской канцелярии, в «*Chronica maiora*» англ. хрониста *Матвея Парижского*, а также в составе «*Liber Sextus*» папы Бонифация VIII (кроме Новеллы «*Praesenti decreto*» (Collectio III, N 2 — нумерацию Новелл принято давать по наиболее полному своду «*Collectio III*»)).

В ватиканских регестах Иннокентия IV (Archivio Segreto Vaticano. Regesta. T. 21. Fol. 210r–211v) зафиксированы 12 из 22 Новелл, входив-

ших в состав «*Collectio I*». Вместе с 5 главными декретами Л. С. (о финансовой помощи *Латинской империи* и другим гос-вам крестоносцев («*Arduis mens*», «*Perennis obtentu*»), о новом крестовом походе на Св. землю («*Afflicti corde*»), о борьбе против татар («*Christiana religionis*»), об улучшении финансового положения обремененных долгами капитулов и мон-рей («*Cura pos*»)) они без указания даты и под неправильным, как полагал Кутнер, титулом «*Institutiones* (вместо *Constitutiones*) facte in concilio generali apud Lugdunum» помещены в конце раздела, содержащего *litterae curiales* Иннокентия IV за 2-й год его понтификата (июнь 1244 — июль 1245). В регестах представлен один из ранних вариантов Новелл (по мнению исследователей, *litterae curiales* — грамоты, составлявшиеся по инициативе Римской курии, а не ходатаев, — регистрировались не по оригиналам, а еще на стадии черновиков — *Breslau H. Handbuch der Urkundenlehre f. Deutschland und Italien. Lpz., 1912². Bd. 1. S. 117; Kuttner. 1940. S. 102*); вероятно, текст этих Новелл близок к соборной редакции. Последовательность постановлений в регестах отличается от окончательной редакции «*Collectio I*» (Collectio III, N 1, 2, 5, 9, 12, 14, 16, 3, 17, 18, 26, 37; см.: Kuttner. 1940. S. 80–81).

Восходящий к папским регестам текст вводной буллы «*Cum puper*» и 8 Новелл-постановлений из «*Collectio I*» (Collectio III, N 1, 2, 5, 9, 12, 14, 16, 3) был включен в состав статута (ordines) Римской курии, оформившихся в понтификат Иннокентия IV (*Tangl M. Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500. Innsbruck, 1894. S. 55–57*). Известны 2 поздних списка кон. XIV — нач. XV в. в кодексах Paris. lat. 4169 и Vat. Ottob. lat. 911 (тексту буллы и Новелл предпослан заголовок «*Sequuntur aliquae constitutiones facte in concilio Lugdunensi*»). Помимо 8 декретов Л. С., касающихся работы курiales судов (статуты 2–9), в текст статута включены еще 9 постановлений о делопроизводстве и судопроизводстве в папской курии (статуты 10–18), к-рые, как полагал издатель этих статута М. Тангл, были составлены в Лионе в первые годы понтификата Иннокентия IV (Ibid. S. XLV).

Текст 19 Новелл «*Collectio I*» из числа постановлений Л. С. сохранил-



1 Лионский Собор.
Миниатюра из Новелл
папы Римского Иннокентия IV
(Syracuse University Library.
Department of Special Collections. 1.
Fol. 2). 2-я пол. XIII в.

ся в «Chronica maiora» (ок. 1259), сочинении монаха бенедиктинского аббатства Сент-Олбанс Матвея Парижского (ок. 1200–1259). Вероятно, список соборных декретов вместе с др. документами по истории Собора он получил от прокураторов настоятеля монарха магистров Джона де Булума и Роджера де Холдерна, присутствовавших на Л. С., или от др. англ. участников Собора: папского коллектора в Англии магистра Мартина; послов кор. Генриха III во главе с Уильямом Повиком; избранного, но еще не утвержденного Кентерберийского архиеп. Бонифация; Вустерского еп. Уолтера; философа и теолога Роберта Гроссетеста, еп. Линкольнского, и его людей — францисканца, ученого и теолога Адама Марша, линкольнского декана Роджера де Визема и др. (Roberg. 1990. S. 62–65; Hilpert. 1981. S. 198–200). Матвей Парижский пользовался при написании хроники мн. источниками информации, предположительно, имел доступ к королевскому архиву (подробнее см.: Hilpert. 1981. S. 132–152, 174–180, 200–204).

Состав и форма Новелл у Матвея Парижского отличаются от официально провозглашенных соборных декретов, вошедших в свод «Collectio I»; Новеллы из «Хроники» Матвея Парижского представляют со-

бой, вероятно, одну из ранних редакций этого свода, скопированную кем-то из англ. участников Л. С., близких к папской курии в Лионе. Из 22 декретов Л. С., вошедших в состав «Collectio I», у Матвея Парижского приводятся с разночтениями лишь 19, последовательность их нарушена (Collectio III, N 37, 17, 14, 2, 16, 3, 12, 18, 5, 1+9, 4, 10, 15, 21, 22, 25, 35, 36).

Помимо «Хроники» Матвея Парижского сведения о принятых на Л. С. решениях содержатся в «Королевской кельнской хронике» (Chronica regia Coloniensis: (Annales maximi Coloniensis) / Hrsg. G. Waitz // MGH. Script. Rer. Germ. T. 18. P. 287) и в «Хронике понтификов и императоров» Гильберта (Chronicon pontificum et imperatorum Gilberti / Hrsg. O. Holder-Egger // MGH. SS. T. 24: Annales aevi Suevici. Gesta saec. XII. XIII. P. 136).

Упоминания о создании Новелл отсутствуют в жизнеописании папы Иннокентия IV, составленном его капелланом и исповедником францисканцем Никколо да Кальви (Paris. lat. 5150. Fol. 106–116; изд.: Pagnotti F. Niccolò da Calvi e la sua Vita d'Innocenzo IV // SRStP.A. 1898. T. 21. P. 7–75 (текст жизнеописания — P. 76–120); см. также: Melloni A. Innocenzo IV: La concezione e l'esperienza della cristianità come regimen unius personae. Genua, 1990. P. 259–293). В издании постановлений Л. С. в «Conciliorum oecumenicorum decreta» под ред. Дж. Альберико текст 22 соборных декретов («Collectio I») подготовлен с использованием ватиканских регест, «Хроники» Матвея Парижского и 8 рукописей, которые издатели разделяют на 2 группы (1-я группа: Arras. Bibl. municip. 541; Bratislava. Archív hlavného mesta. 500 (ранее — A 14). Fol. 7–8v (фрагмент утраченной рукописи Bratislava (Pressburg). Domkapitel. 13. Fol. 224–231v); Innsbruck. Universitätsbibliothek. 70; 2-я группа: Monac. Clm 8201E. Fol. 219v–220r; Monac. Clm 9654; Trier. Stadtbibliothek. 864; Kassel. Landesbibliothek und Murhardshe Bibliothek. Ms. iur. Fol. 32; Vindob. 2073. Fol. 238v–242v).

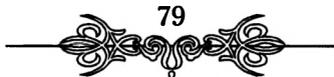
Т. о., вошедшие в состав Новелл Иннокентия IV декреты прошли следующие этапы подготовки: принятие отдельных постановлений до Л. С., чтение всех декретов на 3-й сессии Собора (17 июля), доработка ряда постановлений в Римской ку-

рии и окончательная правка, в ходе которой тексты были разбиты на рубрики согласно порядку расположения декреталий в «Liber Extra» папы Григория IX (1227–1241).

Одним из важнейших документов Л. С. является булла «Ad apostolicam» (17 июля 1245) о низложении имп. Фридриха II Штауфена (1220–1250). Булла была зачитана на 3-й сессии Собора, а затем, по всей видимости, разослана по церковным провинциям и диоцезам Франции, Италии, Германии, Англии и Испании. Кроме того, на Л. С. были обнародованы «Лионские инвентари» (Transumpta) — папское постановление, представлявшее собой список привилегий, пожалованных Церкви светскими правителями, в т. ч. императорами Оттоном I (962–973), Генрихом II (1014–1024), Генрихом VI (1191–1197), Оттоном IV (1209–1215), Фридрихом II, а также королями Сицилии, Чехии, Венгрии, Англии, Арагона, Сардинии и городскими властями Рима (изд.: Battelli. 1954). «Лионские инвентари» были составлены с целью доказать нарушение имп. Фридрихом II дарованных привилегий и одновременно закрепить их за Папским престолом.

Основным повествовательным источником сведений по истории Л. С. является «Brevis Nota» (Краткое сообщение; также «Relatio de Concilio Lugdunensi»). Его автором был клирик, входивший в число служащих Римской курии, что определило пропагандную направленность сочинения (Karajan. 1850. S. 83; Tangl. 1891. S. 247–250). Главное внимание в нем уделяется литургическим и процедурным вопросам. Изучение «Brevis Nota» затруднено из-за отсутствия критического издания; в последнем издании (MGH. Const. T. 2. N 401. P. 513–515) не учтены неск. рукописей, открытых в XX в.

Ценным источником является «Appellatio» (Documents Illustrative of English History. 1844. P. 351) — краткое изложение некоего документа, составленного вскоре после Л. С. (возможно, письменного отчета английских послов перед кор. Генрихом III (1216–1272)). В 1-й части составитель «Appellatio» опирается на сообщение «Brevis Nota», затем следует вставка о присутствовавшем на Соборе посольстве англ. короля. Др. фрагмент также повторяет текст «Brevis Nota». В конце документа





практически дословно воспроизведена апелляция магистра и великого юстициария имп. курии Фаддея Свесского.

Самое пространное описание Л. С. приводится в «Chronica maiora» (MGH. SS. T. 28. P. 256–268). Несмотря на то что Матвей Парижский не присутствовал на Л. С., он был осведомлен о его ходе. Автор довольно точен в вопросах хронологии, однако в нек-рых случаях фальсифицирует документы и вносит сознательные искажения в повествование. Хронист испытывал симпатию к Фридриху II, однако изменил свое мнение в 1245 г., что было связано не с низложением императора, а с обнародованными им планами реформы Церкви, в т. ч. возвращения ее «к первоначальной бедности» (*Vaughan*. P. 126–148).

Подготовка к созыву Л. С. К 40-м гг. XIII в. перед католич. Церковью стояло множество нерешенных вопросов; серьезной проблемой являлся длительный конфликт Папского престола с имп. Фридрихом II. В 1239 г. папа Григорий IX отлучил императора от Церкви. Обе стороны использовали в своих целях идею вселенского Собора, к-рый должен был положить конец данному противостоянию. Созванный по инициативе папы Григория IX для суда над императором Собор в Риме (1241) не решил проблему. Планировалось провести еще один Собор в Риме, однако флот под командованием незаконнорожденного сына Фридриха II Энцо захватил направлявшихся на него французских прелатов; в течение неск. лет они находились в плену на о-ве Сицилия и были освобождены по настоянию французского кор. Людовика IX Святого (1226–1270). После избрания на Папский престол Иннокентия IV вопрос о проведении вселенского Собора обсуждался на мирных переговорах в Риме и рассматривался как одно из условий договора, заключенного 31 марта 1244 г.; согласно этому договору, император обязывался вернуть понтифику захваченную им Папскую область в тех границах, которые были подтверждены «Золотой буллой» 1213 г. Однако Фридрих II отказался выполнять условия договора. В июне в Чивита-Кастеллана начались новые переговоры. Они были прерваны тайным бегством папы в Геную, откуда он разослал письма европ.

правителям с просьбой оказать поддержку в борьбе с императором. По всей видимости, бегство понтифика было вызвано не только стремлением обеспечить личную безопасность, но и намерением вынудить франц. короля и др. государей выступить против императора. Папа потребовал от императора беспрекословного выполнения всех обязательств перед Церковью, в противном случае грозил созывом вселенского Собора и осуждением императора.

В нояб. 1244 г. Иннокентий IV пересек Альпы и 2 дек. прибыл в г. Лион, находившийся в прямой вассальной зависимости от императора, но тяготивший к Французскому королевству и нередко воспринимавшийся современниками как часть Франции. Отъезд папы в Лион не сразу привел к полному разрыву с Фридрихом II, т. к. Иннокентий IV заявил о готовном снять с императора церковное отлучение, если Фридрих II выполнит условия договора 1244 г. В течение первых месяцев 1245 г. велись оживленные переговоры между папской и имп. куриями, чему способствовало обострение ситуации на лат. Востоке. Активными посредниками в переговорах между Иннокентием IV и Фридрихом II в марте–апр. 1245 г. являлись имп. Латинской империи *Балдуин II* (1240–1273) и латинский патриарх Антиохии Альберт Редзато (1226–1245). Однако под влиянием группы непримиримых противников Фридриха II в Римской курии во главе с кард. Раньеро Капоччи папа поддержал захват *гвельфами* имперского г. Витербо (сент. 1243), что привело к прекращению переговоров.

27 дек. 1244 г. в кафедральном соборе св. Иоанна Крестителя в Лионе папа Иннокентий IV объявил о созыве вселенского Собора; датой начала Собора было определено 24 июня 1245 г. В проповеди, произнесенной после мессы, понтифик уделил особое внимание возможному примирению императора с Церковью, публично пригласив Фридриха II на Собор для ответа перед обвинителями. Приглашительные письма др. участникам Л. С. были разосланы в янв.–февр. 1245 г. В них были указаны место и время проведения Собора, его основные задачи: оказать помощь лат. государствам крестоносцев на Св. земле, а также Латинской империи; организовать защиту христианского мира от монго-

ло-татар (в 1241–1242 они дошли до Далмации, существенно потеснили христ. и мусульм. государства на Ближ. Востоке); разрешить конфликт с имп. Фридрихом II — «дело, существующее между Церковью и государем» (*pro negotio quod inter Ecclesiam et principem vertitur* — MGH. Epistolae saeculi XIII e regestis pontificum Romanorum. V., 1887. T. 2. N 78. P. 57).

В апр. 1245 г. в Лион прибыли Зигфрид III фон Эппштайн, архиеп. Майнцский (1230–1249), и Конрад фон Хофштаден, архиеп. Кельнский (1238–1261), выступившие с призывом осудить Фридриха II и провести выборы нового короля Германии. По-видимому, папа, стремясь превратить Собор в суд над императором, заручился поддержкой прелатов, пообещав им определенные политические уступки. В Великий четверг (28 апр. 1245) Иннокентий IV подтвердил приговор 1239 г. об отлучении императора от Церкви, поскольку Фридрих II не предоставил гарантий выполнения им папских требований. Несмотря на то что конфликт с императором был основным вопросом на Л. С., представляется маловероятным, что папа Иннокентий IV рассматривал вселенский Собор лишь как средство в борьбе с Фридрихом II. Противоречия с императором скорее помешали провести Л. С. в соответствии с замыслами понтифика; некоторые важные проблемы, вынесенные на рассмотрение Собором, так и не были решены.

Состав Л. С. Сведения о числе участников Л. С. и об их национальном составе разнятся. В источниках содержится информация о присутствии на Л. С. лат. патриархов Иерусалима и Антиохии, патриарха Аквилейского, ок. 150 архиепископов и епископов, аббатов Клуни, Клерво, Сито, Сен-Бертена, представителей *доминиканцев* и *францисканцев*, 13 кардиналов и др. должностных лиц Римской курии. На Собор также прибыли имп. Балдуин IV, графы Раймунд VII Тулузский и Раймунд Беренгарий Прованский, послы франц. кор. Людовика IX и англ. кор. Генриха III, делегации из Венеции, Генуи, а также представители имп. Фридриха II. Большую часть делегатов составляли епископы и аббаты из Франции, Испании, Италии и Англии; не были представлены Венгрия (страна сильно постра-



дала от монголо-татар. нашествия) и Германия.

Едва ли возможно говорить об оформлении имп. и папской партий, т. к. на Л. С. отсутствовали представители герм. и сицилийского духовенства, поддерживавшего Фридриха II, а на прелатов, к-рые не определились в своем отношении к императору, со стороны Иннокентия IV и Римской курии оказывалось постоянное давление. Представители светских государей и сеньоров занимали «нейтральную» позицию и считали своей задачей посредничество в заключении мира. Имп. Фридрих II, однако, не воспринимал Л. С. как изначально враждебный по отношению к нему. Так, он не препятствовал созыву Л. С., направил туда своих представителей, а впоследствии обвинял во враждебности не столько Собор, сколько папу Римского. Согласно «Brevis Nota», в перерыве между 2-й и 3-й сессиями (5 и 17 июля) папой проводились «консультации» с прелатами по поводу обоснованности осуждения императора, характера его преступления и согласия участников Собора с решением о его низложении. Печати архиепископов и епископов, давших свое согласие, сразу привешивались к булле о низложении Фридриха II, и при обнаружении документа на ней висело уже ок. 150 печатей.

На Соборе присутствовал представитель Русской Церкви архиеп. Белгородский Петр, сообщивший Собору сведения о татарах (см.: *Селарт А.* Архиепископ Петр и Лионский собор 1245 года // *Rossia Antiqua*. СПб., 2011. № 1. С. 100–113; *Назаренко А. В.* Архиепископы в Русской Церкви домонгольского времени // *Древняя Русь: Вопр. медиевистики*. М., 2015. № 4(62). С. 67–76).

Работа Л. С. Открытие Собора состоялось 28 июня в кафедральном соборе св. Иоанна Крестителя в Лионе. Прелаты в облачениях заняли свои места. В хоре на возвышении находились места папы Римского, имп. Балдуина II, а также графов Тулузского и Прованского. Напротив понтифика сидели 3 лат. патриарха в соответствии с рангом престолов: Иерусалимский, Антиохийский и Аквилейский. На возвышении в правой части главного нефа размещались кардиналы-епископы, в левой — кардиналы-пресвитеры, за к-рыми находились архиепископы и епископы. Кардиналы-диаконы

и должностные лица Римской курии были размещены, по-видимому, в трансепте. В нижней части главного нефа располагались менее почетные места для аббатов, прокураторов капитулов, представителей имп. Фридриха II и др. светских правителей (MGH. Const. T. 2. N 401. P. 513). Согласно «Brevis Nota», Иннокентий IV совершил мессу, поднялся на свое место в хоре и пропел гимн «Veni, Creator Spiritus». За этим последовали благословение «Dominus vobiscum», респонсорий «Et cum spiritu tuo», коленопреклоненная «собственная молитва папы» (propria oratio pape), вероятно «Omnipotens sempiternus Deus» (см.: *Roberg*. 1990. S. 47), литания и молитва Св. Духу «Deus qui corda fidelium». Исследователь Б. Роберг полагал, что в литургическом отношении ход Л. С. в целом соответствовал рим. Понтификалу XII в. (*Andrieu M.* Le pontifical romain au moyen âge. Vat., 1938. T. 1: Le pontifical romain du XII^e siècle. P. 255–260. (ST; 86)), а также Понтификалу, составленному Гийомом Дюраном (см. *Дуранд*) в 1293–1295 гг. (*Ibid.* 1939. T. 3: Le pontifical de Guillaume Durand. P. 596–602. (ST; 88)).

На Л. С. были проведены 4 сессии: подготовительная и 3 официальные. На подготовительной сессии лат. патриарх Иерусалима и епископ Бейрута затронули вопрос о помощи христианам на Св. земле, однако папа настоял на переносе обсуждения этого вопроса на др. сессию Л. С.

На 1-й сессии (28 июня) папа Иннокентий IV обратился к участникам Л. С. с проповедью на Пс 93. 19 («При умножении скорбей моих в сердце моем, утешения Твои улаждают душу мою»), перечислив 5 своих «скорбей» (dolores) и сравнив их с 5 ранами Христа: 1) упадок нравов духовенства; 2) опасности, грозившие христианам и Церкви на Св. земле; 3) «греческая схизма»; 4) опасность татар. вторжения; 5) преследования со стороны имп. Фридриха II (MGH. Const. T. 2. N 401. P. 514). Бóльшая часть проповеди была посвящена конфликту с императором, к-рого понтифик обвинил в ереси, святотатстве, общении с сарацинами и клятвопреступлении. Затем последовала дискуссия папы с представителем императора Фаддеем Свесским, к-рый привел аргументы в его защиту. В конце этой сессии или сразу после нее в связи с

серьезным характером выдвигаемых против Фридриха II обвинений Фаддей ходатайствовал перед папой о предоставлении императору времени, чтобы прибыть на Л. С. Получив предварительное согласие Иннокентия IV (по-видимому, при содействии послов французского кор. Людовика IX и англ. кор. Генриха III), 29 или 30 июня Фаддей Свесский отправил в Верону, где находился Фридрих II, имп. нотарию Вальтера из Окры. Встретившись с императором 7 или 8 июля, через неделю Вальтер вернулся в Лион. Как сообщает Матвей Парижский, Фридрих II, узнав о выдвинутых против него обвинениях, отказался приехать на Собор и предстать там в качестве подсудимого, что привело к тому, что многие его сторонники на Л. С. перешли на сторону папы Римского.

Вторая сессия (5 июля) была посвящена полемике Фаддея Свесского со сторонниками папы. Сразу после богослужения еп. Петр Каринольский обвинил имп. Фридриха II в распутном образе жизни и «еретических» намерениях возратить духовенство в состояние «апостольской бедности», а епископы Петр Таррагонский и Иоанн Компостельский заявили, что император всегда преследовал Церковь. После того как Фаддей Свесский «искусно» (mirabiliter) отвел эти обвинения, Фридрих II был обвинен в пленении прелатов и насилии над ними; через некоторое время Иннокентий IV лично вступил в спор. Поскольку имп. прокуратор не смог опровергнуть выдвинутые обвинения, Иннокентий IV упомянул о низложении императора как о единственно возможном наказании за преступление. На этой же сессии было официально объявлено о предоставлении императору отсрочки в 12 дней. Поскольку Вальтер из Окры привез известие о том, что на Л. С. придут только послы Фридриха II, папа принял решение осудить императора.

На 3-й сессии (17 июля) были обнародованы постановления Л. С.: о праздновании Рождества Пресв. Богородицы, о защите от татар, о новом крестовом походе на Св. землю, о помощи Латинской империи и др. гос-вам крестоносцев, зачитаны «Лионские инвентари». Л. С. одобрил декреты; серьезные возражения вызвали 2 постановления, содержавшие

требования собрать часть церковных доходов для помощи К-полю. После этого Иннокентий IV приступил к вынесению приговора имп. Фридриху II. Изложив причины та-



1 Лионский Собор.
Изложение имп. Фридриха II
Штауфена. Миниатюра из рукописи
XV в. (Paris. fr. 5594. Fol. 225v)

кого решения и упомянув о своем терпении и снисхождении к императору, папа огласил текст приговора (MGH. Const. T. 2. N 401. P. 516), затем началась церемония низложения императора. Понтифик торжественно провозгласил Фридриха II отверженным Богом за его грехи, неспособным в силу этого «царствовать и править» и лишенным имп. достоинства, а также власти над империей и всеми королевствами. Папа освободил всех подданных императора от клятвы верности и под угрозой отлучения запретил им повиноваться Фридриху Штауфену как императору и королю. Кроме того, папа призвал имперских князей-выборщиков избрать нового императора и объявил о своем намерении позаботиться об особом «патримонии св. Петра» — Сицилийском королевстве.

После того как папа огласил соборные решения, было совершено заключительное богослужение.

Постановления Собора. В канонических декретах Л. С. в центре внимания находились проблемы защиты церковного имущества и интересов клириков; упрощения, удешевления и ускорения церковного судопроизводства; обеспечения тяжущихся сторон квалифицирован-

ной помощью для защиты их интересов в ходе судебного разбирательства; обуздания недобросовестных судей; проведения принципа справедливости в вынесении судебных решений, а также рассматривались природа церковного отлучения и его применение. Соборные декреты способствовали развитию важных для средневековой канонистики учений о захвате владения, о справедливой причине и о ложном обвинении.

В число 22 декретов Собора входят постановления о церковных выборах (Collectio III, N 4: Statuimus ut si quis electionem; 5: In electionibus), о папских легатах (Collectio III, N 10: Officii nostri), о защите прав сторон в суде (об эксцепциях (Collectio III, N 14: Exceptionis peremptoriae; 15: Frequens et assidua; 21: Pia consideratione)), о рескриптах (Collectio III, N 1: Cum in multis; 2: Presenti decreto; 3: Dispendia litium; 12: Iuris esse; 14: Exceptionis peremptoriae), об арбитрах (Collectio III, N 26: Legitima suspicionis), о папских делегированных судьях (conservatores) (Collectio III, N 9: Statuimus ut conservatores), о недобросовестных судьях (Collectio III, N 22: Cum aeterni principis; 26: Legitima suspicionis). В декретах Л. С. затрагиваются проблемы защиты духовенства, а также церковного имущества от мирян и недобросовестных клириков (Collectio III, N 9: Statuimus ut conservatores; 10: Officii nostri; 17: Eum qui super dignitate; 31: Pro humani redemptione), рассматриваются вопросы распределения бенефициев и владения ими (Collectio III, N 3: Dispendia litium; 10: Officii nostri; 17: Eum qui super dignitate), а также связанные с бенефициями меры наказания клириков и судебного воздействия на них (Collectio III, N 4: Statuimus ut si quis electionem; 17: Eum qui super dignitate; 31: Pro humani redemptione). Апелляционному судопроизводству посвящены 2 постановления: «Statuimus ut si quis electionem» (Collectio III, N 4) и «Cordi nobis» (Collectio III, N 25), в к-рых регламентируются условия и порядок оформления и подачи апелляций (обязательное письменное оформление апелляции, сроки прибытия сторон к апелляционному судье, особо выделяются апелляции по делам о церковных выборах).

В число декретов Л. С. входят также 4 наиболее важные Новеллы Ин-

нокентия IV о церковных наказаниях: «Cum medicinalis» (Collectio III, N 35), «Solet a nonnullis» (Collectio III, N 36), «Statuimus, ut nullus» (Collectio III, N 37), «Quia periculosum» (Collectio III, N 38). Они регламентируют вынесение и оформление приговора о церковном отлучении: определяются права отлученного в суде и вне суда; устанавливаются как обязательные письменное оформление приговора (при отлучении епископов предусматривается их поименное перечисление) и трехкратное увещание перед наложением отлучения, рассматривается снятие церковного отлучения с приведением к клятве, подтверждаются каноны о наложении малого отлучения за общение с отлученными. Наказание отлучением от Церкви вводится за затягивание рассмотрения дела арбитрами (Collectio III, N 26: Legitima suspicionis), а низложение предусматривается для тех, кто нанимает и укрывает наемных убийц (Collectio III, N 31: Pro humani redemptione).

В декретах Л. С. упоминается о мерах судебного воздействия, заимствованных из рим. права: аннулирование рескриптов и результатов проведенного по ним процесса (Collectio III, N 3: Dispendia litium); рассмотрение дела в отсутствие одной из сторон и запрет обжалования приговора (Collectio III, N 4: Statuimus, ut si quis electionem); аннулирование эксцепций (встречных возражений) (Collectio III, N 15: Frequens et assidua; 21: Pia consideratione) и апелляций (Collectio III, N 25: Cordi nobis); ввод во владение спорным имуществом (Collectio III, N 17: Eum qui super dignitate); лишение права вызывать в суд ответчика (Collectio III, N 16: Actor qui); возврат дела к прежнему судье (Collectio III, N 25: Cordi nobis); выплата судебных издержек другой стороне (Collectio III, N 3, 4, 15, 16, 21, 22: Cum aeterni principis; 25) и штрафа суду (Collectio III, N 15, 21), а также право сторон не повиноваться незаконному вызову в суд (эта мера была направлена против недобросовестных судей) (Collectio III, N 2: Presenti decreto; 12: Iuris esse).

Постановление «Cura pos», включавшее обличительную проповедь против корыстолюбивых и пренебрегающих своими обязанностями управляющих церковным имуществом и предписания по реформирова-



нию хозяйственной жизни приходо-в, диоцезов, капитулов и мон-рей, предусматривало инвентаризацию церковного имущества при вступлении прелата в должность, ежегодные отчеты об управлении этим имуществом и усиление контроля за ним.

Буллой «Afflicti corde» папа Иннокентий IV объявил о начале нового крестового похода на Св. землю (без указания места и времени сбора крестоносцев) и определил источники финансирования экспедиции. Фактически документ повторял положения буллы «Ad liberandam», изданной в 1215 г. папой Римским *Иннокентием III* (1198–1216). Постановление «Ardius» о военной помощи Латинской империи — освобождение империи и помощь государствам крестоносцев на Св. земле должны были способствовать прославлению католической веры, укреплению церковных свобод и в перспективе привести к воссоединению Церквей — вызвало открытые возражения участников Л. С. не только из-за тяжелых выплат (от 1/3 до 1/2 доходов клириков), но и из-за того, что сбор денег должны были осуществлять специальные папские сборщики (collectores), по отношению к к-рым традиционными были жалобы на чрезмерные притязания. Постановление «Christianae religionis» касалось военно-оборонительных мероприятий: предполагалось возвести на вост. границах Европы укрепления с целью оградить Зап. Европу от нападений татар. Предусматривалось создание системы оповещения об их действиях, причем эту систему должен был возглавлять папа Римский.

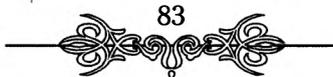
Итоги Л. С. Вероятно, уже 22 или 24 июля Фридрих II, находившийся в Турине, узнал о вынесенном Л. С. приговоре. Как сообщает Матвей Парижский, Фридрих II короновал себя сам и заявил, что, поскольку папский приговор не может лишить власти величайшего из государей, каждый является свободным от обязательств и клятв. Через 2 дня после вынесения приговора в Лион прибыли послы императора, однако предоставленные им полномочия уже не потребовались. Сторонники Фридриха II пытались оспорить законность вынесенного Собором приговора: говорилось о неправильной форме приглашения императора; отмечалось, что форма его вызова на

Л. С. предусматривала гражданский, а не уголовный характер судебного процесса; отсутствие на Соборе представителей духовенства из Венгрии и Германии давало Фаддею Свескому повод утверждать, что Л. С. не являлся вселенским в подлинном смысле этого слова. Однако все попытки Фридриха II добиться мирного разрешения конфликта заканчивались неудачей. Папа требовал от низложенного императора безусловного подчинения, Фридрих II продолжал настаивать на предварительном снятии церковного отлучения.

Иннокентий IV направил нового легата в Германию, пытаясь склонить на свою сторону германских князей-выборщиков и побудить их избрать нового короля, однако в Свящ. Римской империи низложение Фридриха II признали гл. обр. прелаты — главы церковных княжеств. 22 мая 1246 г. они избрали королем ландграфа Тюрингии Генриха Распе, к-рому отказалась подчиниться большая часть светских князей. После смерти Генриха те же прелаты в присутствии нескольких светских князей избрали королем гр. Вильгельма Голландского (дек. 1247). Постепенно ситуация в Германии стала складываться для династии Штауфенов все более неблагоприятно: велась проповедь об организации крестового похода против Фридриха II, страна разделилась на 2 лагеря, почти половина герм. земель находилась под папским *интердиктом*. Не менее сложной оставалась ситуация в Италии, где возросла активность противников императора. Не прекратив попытки начать мирные переговоры, Фридрих II вел открытую борьбу против папы, его церковных и светских сторонников. В авг. 1245 г. он издал указ о взимании 1/3 доходов духовенства для организации борьбы с Иннокентием IV. Фридрих II запретил клирикам и мирянам повиноваться понтифику и его легатам, а также потребовал повторной присяги на верность. Авторитет императора оставался высоким и после Л. С., однако Фридриху II не удалось реализовать план похода в Германию и во Францию. Сокрушительное поражение под Пармой (12 февр. 1248) ознаменовало начало быстрого упадка империи Штауфенов. После смерти Фридриха (1250) в борьбе наметился перелом. В Германии нараста-

ла смута, а Сицилийское королевство, переданное папой Карлу I Анжуйскому, после смерти кор. Манфреда (1266) и казни его племянника Конрадина (1268) окончательно стало владением Анжуйской династии.

В Вост. Европе Папский престол пытался претворить в жизнь декрет «Christianae religionis». Иннокентий IV ежегодно обращался с призывом к крестовому походу против татар. Уже после ухода татар венг. кор. Бела IV (1235–1270) начал выдавать магнатам разрешения на строительство крепостей в их владениях, что ранее было категорически запрещено. Однако главные усилия Иннокентия IV были направлены не на организацию военного отпора, а на создание союзов как католич., так и правосл. гос-в для совместной обороны. Это направление политики обороны. Это направление политики обороны. Церкви включало также миссионерский аспект и было тесно связано с вопросом о заключении унии с русскими князьями. Так, рассчитывая на помощь Запада, галицко-волынский кн. *Даниил Романович* (1205–1264, с перерывами) согласился с предложением главы папского посольства францисканца Джованни дель *Плано Карпини* заключить унию с Римско-католической Церковью (после переговоров, проведенных в 1246–1247), добившись также договоренности об оборонительном союзе. Даниил Галицкий обязался сообщать в Римскую курию о действиях татар, а папа Иннокентий IV обещал ему помощь крестоносцев и католич. государей Европы. После 1246 г. в Вост. Европе оформились военные союзы Венгрии, *Тевтонского (Немецкого) ордена*, Польши и Галицкой Руси. Однако они (за исключением союза кн. Даниила и кор. Белы IV) оказались непрочными из-за различий интересов сторон и неспособности организовать совместную борьбу с татарами. Церковная уния также оказалась недолговечной. Не получив реальной поддержки от папы, Даниил Галицкий в 1248 г. прервал с ним отношения. В 1252 г. (либо в 1248) при посредничестве Белы IV переговоры были возобновлены, а в 1253 г. папский легат Опицо из Медзано совершил коронацию Даниила. Тем не менее в 1257 г. произошел окончательный разрыв; в послании 1257 г. папа Римский *Александр IV* (1254–1261) упрекал Даниила за отступничество (*Poththast. RPR, N 16731*).





Т. о., постановление Л. С. о борьбе с татарами практически не было выполнено.

Ист.: COD. P. 268–282; *Battelli G.* Transunti di Lione del 1245 // *MIÖG.* 1954. Bd. 62. S. 336–364; *MGH. Const. T. 2. N 401. P. 513–515; Documents Illustrative of English History / Ed. H. Cole. L., 1844. P. 351; MGH. SS. T. 28. P. 256–268.*

Лит.: *Karajan T., von.* Zur Geschichte des Concils von Lyon, 1245 // *Denkschriften der Kaiserlichen Akad. der Wiss. in Wien. Phil.-Hist. Cl.* 1850. Bd. 2. S. 67–118; *Tangl M.* Die sogenannte «Brevi Nota» über das Lyoner Concil von 1245 // *MIÖG.* 1891. Bd. 12. S. 246–253; *idem.* Die päpstlichen Kanzleiordnungen von 1200–1500. Innsbruck, 1894; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1913. T. 5(2). P. 1633–1679; 1914. T. 6(1). P. 153–209; *Vernet F.* Lyon, 1^e concile oecuménique de // *DTC.* 1926. Vol. 9. Pars 1. Col. 1361–1374; *Kantorowicz E.* Kaiser Friedrich der Zweite. B., 1927. 2 Bde; *Kuttner S.* Die Konstitutionen des ersten allgemeinen Konzils von Lyon // *Studia et documenta historiae et juris. R., 1940. Bd. 6. S. 70–131; Kessler P.-J.* Untersuchungen über die Novellengesetzgebung Papst Innocenz IV // *ZSRG.K.* 1942. Bd. 31. S. 142–320; 1943. Bd. 32. S. 300–383. 1944. Bd. 33. S. 56–128; *Грaбарь В. Э.* Вселенские соборы XII–XV вв. как органы международного общения // *ВИ.* 1945. Вып. 3/4. С. 86–98; *он же.* Вселенские соборы зап.-христ. церкви и светские конгрессы XV в. // *СВ.* 1946. Вып. 2. С. 253–277; *Watt J.* Medieval Deposition Theory: A Neglected Canonist «Consultatio» from the 1st Council of Lyons // *Stud. in Church History. L., 1965. Vol. 2. P. 194–214; Cleve T., van.* The Emperor Frederick II of Hohenstaufen: Immutator mundi. Oxf., 1972; *Wolter H., Holstein H.* Lyon I, Lyon II. Mainz, 1972. S. 141–266; *Kempf F.* Die Absetzung Friedrichs II im Lichte der Kanonistik // *Probleme um Friedrich II / Hrsg. J. Fleckenstein.* Sigmaringen, 1974. S. 345–360; *Horst E.* Friedrich der Staufeu: Eine Biographie. Düsseldorf, 1979; *Vaughan R.* Matthew Paris. Camb., 1979; *Benois-Mechin J.* Frédéric de Hohenstaufen ou le rêve excommunié (1194–1250). P., 1980; *Hilpert H.-E.* Kaiser- und Papstbriefe in den «Chronica majora» des Mattaeus Paris. Stuttg., 1981. S. 191–204; *Stadler H.* Päpste und Konzilien: Kirchengeschichte, Personen, Ereignisse, Begriffe. Düsseldorf, 1983; *Roberg B.* Zur Überlieferung und Interpretation der Hauptquelle des Lugdunense I von 1245 // *AHC.* 1990. Bd. 22. S. 31–67; *idem.* Lyon, Konzil von 1245 // *TRE.* 1991. Bd. 21. S. 634–637; *idem.* Lyon, I. Konzil // *LexMA.* 1999. Bd. 6. Sp. 46–47; *McKenna O.* Lyons, Councils of // *NCE.* 2002². Vol. 8. P. 906–908; *Bertram M.* Vorbonifazianische Extravagantensammlungen // *ZSRG.K.* 2003. Bd. 89. S. 285–322; *idem.* Die Extravaganzen Gregors IX. und Innozenz IV. (1234–1254) // *ZSRG.K.* 2006. Bd. 92. S. 1–44; *Byrd J.* Lyons, First Council of (1245) // *The Crusades: An Encycl. / Ed. A. V. Murray.* Santa Barbara etc., 2006. Vol. 3. P. 769; *Казбекова Е. В.* Вставки и интерполяции в списках папских декретальных сводов XIII в.: Экстраваганты // *Пространство рукописи: От формы внешней к форме внутренней: Мат-лы конф. / Ред.: О. И. Тороева, И. Н. Данилевский. М., 2010. С. 130–149; она же.* Рукописная традиция «Novae constitutiones» Иннокентия IV (1245–1253) // *Специальные ист. дисциплины. М., 2014. Вып. 1. С. 119–171; она же.* Тематическая система-

тизация вставок и интерполяций (экстравагант) в списках сводов декретального права 2-й пол. XIII в. // Там же. С. 61–114.

ЛИОНСКИЙ II СОБОР (7 мая – 17 июля 1274), Собор Римско-католической Церкви, созванный папой Римским Григорием X (1271–1276); в католической традиции признается XIV вселенским Собором.

Подготовка Л. С. 31 марта 1272 г. папа Григорий X разослал письма влиятельным светским правителям и крупным церковным деятелям Зап. Европы, в т. ч. франц. кор. Филиппу III Смелому (1270–1285) и англ. кор. Генриху III (1216–1272). Папа призвал собраться 1 мая 1274 г. на Собор в городе, название которого первоначально хранилось в тайне (in loco quem licet ad presens subtileamur ex causa, competenti tamen tempore vobis curabimus intimare – *Martin.* 1905. N 1542–1545). Аналогичное письмо было направлено 1 апр. 1272 г. лат. патриарху Иерусалима, находившемуся тогда в Риме (*Ibid.* N 1546). В посланиях папа обозначил повестку предстоящего Собора: 1) объединение *Константинопольской Православной Церкви* с Римско-католической Церковью; 2) отвоевание Св. земли; 3) церковная реформа, необходимость к-рой была вызвана падением нравов среди клира и мирян. Хотя о необходимости церковной реформы традиционно говорилось в папских документах о созыве Соборов, по всей видимости, реформирование Церкви действительно входило в намерения Григория X. 11 марта 1273 г. он обратился к предстоятелям неск. крупных диоцезов, в т. ч. к архиепископу Сантьяго-де-Компостела, с просьбой узнать мнение клириков и мирян о том, какие общественные пороки необходимо устранить (*Ibid.* N 1561–1562). 13 апр. 1273 г. понтифик сообщил делегатам из Франции, Англии, Шотландии, Норвегии, Польши, Испании, Венгрии, Германии и итал. гос-в, что Собор состоится в имперском г. Лион (*Les registres de Grégoire X.* 1960. P. 108; *Martin.* 1905. N 1563). Выбор этого города папа объяснил тем, что в нем было «проще собрать князей и прелатов» (ut principum et praelatorum eorumdem facilius habere possimus praesentiam), 24 окт. 1272 г. папа Григорий X сообщил о созыве Собора визант. имп. *Михаилу VIII Палеологу* (1261–1282) и предложил ему прибыть в Лион либо направить

туда апокрисиариев. 25 окт. аналогичное письмо было составлено для патриарха К-польского *Иосифа I Галисциота* (1267–1275, 1282–1283) (*Martin.* 1905. N 1553–1554).

Папа прибыл в Лион в нояб. 1272 г. (*Grunel.* 1926. Col. 1375). Подготовка к проведению Л. С. заняла ок. 2 лет, что было обусловлено характером Собора: в отличие от *Лионского I Собора*, на к-ром папа *Иннокентий IV* (1243–1254) лишь сообщал о своих решениях делегатам, на этом Л. С. предполагалось вести диалог с собравшимися.

Состав Л. С. Согласно «Хронике пап и императоров» Мартина Опавского, на к-рую при описании деяний Собора опирались др. авторы, в т. ч. Гийом из Нанжи и Толмео из Лукки, в Л. С. приняли участие ок. 500 епископов, 60 аббатов и более 1 тыс. прочих прелатов (см.: *Martin.* 1905. N 1648; *Grunel.* 1926. Col. 1375). Однако, по всей видимости, на Соборе присутствовали не более 300 епископов. Известно об участии в Л. С. генерала ордена сервитов Филиппа Беници, генерального магистра *доминиканцев* Гумберта Романского, кард. Пьера де Тарантеза (впосл. папа *Иннокентий V*), кард. Оттобона Фиески (впосл. папа Римский *Адриан V*), кард. Петра Юлиани (впосл. папа Римский *Иоанн XXI*) и канониста Гийома Дюрана (см. *Дуранд*), выполнявшего обязанности секретаря Собора и составившего глоссы на соборные постановления («Constitutiones Novissimae»). В Соборе приняли участие магистр ордена *тамплиеров* и представитель ордена госпитальеров (см. *Мальтийский орден*); активно участвовавший в работе Собора генерал ордена *францисканцев* кард. *Бонавентура* скоропостижно скончался до его закрытия. На Л. С. был приглашен католич. богослов *Фома Аквинский*, скончавшийся по дороге в Лион. Единственным светским правителем, прибывшим на Собор, был король Арагона Хайме I (1213–1276). Л. С. посетили также представители гос-ва Хулагуидов (*Martin.* 1905. N 1798).

Работа Л. С. 7 мая 1274 г. в кафедральном соборе св. Иоанна Крестителя состоялось торжественное открытие Л. С. и прошла его 1-я сессия. В хоре находилось место для папы, напротив которого сидели лат. патриархи К-поля и Антиохии. В правой части главного нефа были расположены места для кардиналов-





епископов, в левой — для кардиналов-пресвитеров, за к-рыми сидели архиепископы, епископы и аббаты. Совершив мессу, папа Григорий X вместе с кардиналами пропел гимн «Veni, Creator Spiritus» и произнес проповедь на тот же евангельский стих, что и папа Римский Иннокентий IV на открытии *Латеранского IV Собора*, — «Очень желал Я есть с вами сию пасху прежде Моего страдания» (Лк 22. 15), после чего папа перечислил вопросы, вынесенные на рассмотрение Л. С. (II Concilio II di Lione. 1965. P. 67–72).

В начале 2-й сессии (18 мая) кард. Бонавентура прочитал проповедь на Вар 5. 5 («Встань, Иерусалим, и стань на высоте, и обратись на восток, и посмотри на детей твоих»), затем папа Григорий X выступил с призывом начать новый крестовый поход на Св. землю и затронул вопросы, связанные с его финансированием. Папа потребовал прекратить все войны между христианами на время подготовки крестового похода (планировалось, что это займет 6 лет), обещал отлучить от Церкви пиратов и тех, кто продают сарацинам металлы, оружие и корабли. Тем, кто согласились принять крест и участвовать в походе, даровалась индульгенция. Все решения, касавшиеся крестового похода, вошли в состав постановления «Zelus fidei» (Ibid. P. 74); оно, однако, не отражено в канонах Л. С. (см.: *Kuttner*. 1949. P. 47–48).

Во время 3-й сессии (4 или 7 июня), которая была открыта проповедью кард. Пьера де Тарантеза на Ис 60. 4 («Возведи очи твои и посмотри вокруг: все они собираются, идут к тебе»), было принято 12 канонов (3–9, 15, 19, 24, 29 и 30).

24 июня в Лион прибыла визант. делегация в составе бывш. патриарха К-польского *Германа III* (1265–1266), митр. Никейского *Феофана* и великого логофета *Георгия Акрополита*. Делегаты Собора и члены Римской курии проводили послов к папскому дворцу, где Григорию X были переданы письма от имп. *Михаила VIII*, его сына, буд. имп. *Андроника II Палеолога* (1282–1328), и духовенства К-польской Церкви, также послы объявили о своей готовности признать веру и первенство Римской Церкви. 29 июня понтифик в присутствии участников Л. С. совершил мессу. Бонавентура произнес проповедь о необходимости церковного единства, после чего при-

существовавшие исполнили *Никейский Символ веры* с *Filioque* на лат. и греч. языках. Заключение *Лионской унии* состоялось во время 4-й сессии (6 июля). После того как были зачитаны послания имп. *Михаила VIII*, его сына и к-польского духовенства, *Георгий Акрополит* от лица императора отрекся «от всякой схизмы», признал католич. учение об исхождении Св. Духа от Отца и Сына и первенство Римской Церкви (II Concilio II di Lione. 1965. P. 85–92).

В ходе 5-й сессии (16 июля) кард. Пьер де Тарантез совершил крещение 3 представителей гос-ва Хулагуидов, а также произнес проповедь, посвященную умершему накануне кард. Бонавентуре. Папа Григорий X постановил, чтобы каждый епископ по возвращении с Л. С. совершил 2 заупокойные мессы (за Бонавентуру и всех участников Собора, которые могли к тому времени умереть по дороге домой). Во время сессии были приняты 14 канонов (2, 10–12, 16, 17, 20–22, 25–28 и 31).

На 6-й сессии (17 июля) делегаты утвердили 2 заключительных постановления: канон 1 (*Fideli ac devota*), утверждавший учение, согласно которому Св. Дух предвечно исходит от Отца и Сына как от единого начала (*tamquam ex uno principio... procedit*), и канон 23 (*Religionum diversitatem*), узаконивший существование лишь 4 нищенствующих орденов: францисканцев, доминиканцев, *кармелитов* и августинцев-еремитов (подробнее см.: *Emery*. 1952).

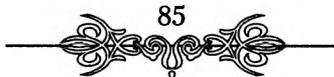
Постановления Л. С. Как показал Ш. Куттнер, существовали по крайней мере 2 редакции постановлений Л. С.: «черновик», создававшийся непосредственно во время сессий, и переработанная версия, которую папа Григорий X обнародовал 1 нояб. 1274 г. и сопроводил буллой «*Cum purer*» (*Kuttner*. 1949). Позднее эта версия была включена в «*Liber Sextus*» *Бонифация VIII*. На Л. С. было принято 31 постановление: об исхождении Св. Духа (1), об избрании на церковные должности (2–14), о рукоположении (15), о двоеженцах (16), об обязанностях судей (17), о судоговорении (19), об освобождении от наказания, добытом силой (20), о церковной *пребенде* (21), о невозможности отчуждения церковной собственности (22), об орденах (23), о налогах и пошлинах (24), о церковном иммунитете (25), о ростовщичестве (26), о преступлениях и при-

чиненных ими убытках (28), об отлучении (29–31) (*Decrees of the Ecumenical Councils*. 1990. P. 303–331). Л. С. утвердил конституцию Григория X «*Ubi majus periculum*», изданную 7 июля 1274 г., согласно к-рой избирать папу Римского мог только *конклав*, собиравшийся через 10 дней после смерти предыдущего папы в закрытом помещении, где кардиналы должны были изолированы от внешнего мира. Входившим в конклав кардиналам запрещалось покидать место заседаний, пока не будет провозглашено имя нового папы; в случае замедления выборов участников конклава следовало ограничить в пище.

Несмотря на важность соборных постановлений, цели, поставленные перед Л. С., в целом не были достигнуты. Церковные реформы носили поверхностный характер, а меры по организации крестового похода на Св. землю не были осуществлены из-за смерти Григория X (1276) и растущих противоречий между европейскими гос-вами (см. ст. *Крестовые походы*). Лионская уния, рассматривавшаяся имп. *Михаилом VIII Палеологом* лишь как средство реализации политических задач, не нашла широкой поддержки в К-польской Церкви и была отменена после вступления на престол имп. *Андроника II* (1282).

Ист.: *Decrees of the Ecumenical Councils* / Ed. N. Tanner. 1990. Vol. 1: Nicaea I to Lateran V. P. 303–331; *Acta Urbani IV, Clementis IV, Gregorii X* (1261–1276) / Ed. A. Täutu. Vat., 1953. N 29. P. 78–84; *Laurent V., Darrouzès J.* Dossier grec de l'union de Lyon, 1273–1277. P., 1976. (ArchOC; 16); *Il Concilio II di Lione* (1274): Secondo la «*Ordinatio Concilii generalis Lugdunensis*» / Ed. A. Franchi. R., 1965. (Studi e testi francescani; 33); *Les registres de Grégoire X* (1272–1276) et de Jean XXI (1276–1277): Recueil des bulles de ces papes / Éd. J. Guiraud. P., 1960.

Лит.: *Martin J.-B.* Conciles et bullaire du diocèse de Lyon. Lyon, 1905; *Hefele, Leclercq.* Hist. des Conciles. 1914. T. 6 (1). P. 153–209; *Grumel V.* Lyon, II^e concile oecuménique de // DTC. 1926. Vol. 9. Pt. 1. Col. 1374–1410; *Kuttner S.* Conciliar Law in the Making: The Lyonesse Constitutions (1274) of Gregory X in a Manuscript at Washington // *Miscellanea Pio Paschini*. R., 1949. Vol. 2. P. 39–81; *Emery R.* The Second Council of Lyons and the Mendicant Orders // *CathHR*. 1952. Vol. 39. N 3. P. 257–271; *Roberg B.* Die Union zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche auf dem II. Konzil von Lyon, 1274. Bonn, 1964; *idem.* Das Zweite Konzil von Lyon, 1274. Paderborn etc., 1990; *idem.* Einige Quellenstücke z. Geschichte des II. Konzils von Lyon // АНС. 1989. Bd. 21. S. 103–146; *idem.* Zur Frage des ökumenischen Charakters der beiden Lyoner Konzilien von 1245 und 1274 // *Ibid.* 2008. Bd. 40. S. 289–322; *Nicol D. M.* The Byzantine Reaction to the



Second Council of Lyons, 1274 // Stud. in Church History. Woodbridge, 1971. Vol. 7. P. 113–146; *idem.* «Omne schisma abiuro...»: Zur Eidesleistung der byzant. Delegation auf dem Lugdunense II von 1274 // Aus Archiven und Bibliotheken: FS f. R. Kottje zum 65. Geburtstag / Hrsg. H. Mordek. Fr./M. etc., 1992. S. 373–390; *Capizzi C.* Il II Concilio di Lione e l'Unione del 1274: Saggio bibliografico // OCP. 1985. Vol. 51. P. 87–122; *Constantinides C.* Byzantine Scholars and the Union of Lyons (1274) // The Making of Byzantine History: Stud. Dedicated to D. M. Nicol / Ed. R. Beaton, C. Roueché. Aldershot, 1993. P. 86–93; *Alexakis A.* Official and Unofficial Contacts between Rome and Constantinople before the Second Council of Lyons (1274) // АНС. 2007. Vol. 39. P. 99–124; *Kolbaba T.* Repercussions of the Second Council of Lyon (1274): Theol. Polemic and the Boundaries of Orthodoxy // Greeks, Latins, and Intellectual History, 1204–1500 / Ed. M. Hinterberger, C. Schabel. Leuven, 2011. P. 43–68.

С. А. Яцык

ЛИПАЕВ Иван Васильевич (17.05.1865, с. Спиридоновка Самарского у. и губ. — 25.09.1942, Ташкент), муз. критик и писатель, тромбонист, педагог, общественный деятель. Род. в семье сельского учителя. Мальчиком пел в архиерейском хоре, к-рый содержал купец-меценат П. С. Субботин. С сент. 1883 по янв. 1884 г. учился в Московской консерватории по классу контрабаса (Г. Ф. Шпекин), а затем в музыкально-драматическом уч-ще Московского филармонического об-ва по классам композиции (П. И. Бларамберг) и тромбона, к-рое окончил в 1887 г. Работал в различных оркестрах скрипачом, позднее тромбонистом. Организовал 1-й в России квартет медных духовых инструментов. Артист оркестра Большого театра (1893–1898, 1903–1912, 1924–1931), Первого симфонического ансамбля (Персимфанс; 1922–1926). Выступал как дирижер, драматический актер, лектор-музыковед, режиссер в рабочих театрах, автор рассказов. В 1912–1921 гг. преподаватель (с 1917 — профессор) Саратовской консерватории по классам тромбона и истории музыки, в 1923–1934 гг. преподаватель истории музыки в Государственном муз. техникуме им. А. Г. и Н. Г. Рубинштейнов и Музыкальной школе им. М. М. Ипполитова-Иванова в Москве.

С 1885 г. (иногда под псевдонимами Волгарев, Ивлев, Ивель, Л-ь, Самаров и др.) регулярно публиковал в газетах и журналах: «Новости дня» (1885–1901), «Русский листок» (1893–1904), «Театральные известия» (1893–1900), «Русская музыкальная газета» (1896–1917), «Музыка и жизнь»

(1908–1912), «Саратовский листок» (1913–1917) и др. исторические и публицистические статьи, биографические очерки. Издатель и редактор журналов «Музыкальный труженик» (1906–1910) и «Оркестр» (1910–1912). Автор ряда популярных биографий П. И. Чайковского (М., 1905), С. В. Рахманинова (Саратов, 1913),



И. В. Липаев.

Фотография. 10-е гг. XX в.

С. И. Танеева (Саратов, 1915) и других композиторов, а также воспоминаний.

Немалая часть работ Л. (рецензий, заметок, статей, популярных книг) посвящена церковному пению. Л. одним из первых наряду с Н. Д. Кашкиным и Н. Ф. Финдейзенем приветствовал зародившееся в Синодальном уч-ще церковного пения *Новое направление* в русской духовной музыке как «новую эпоху в истории церковного пения в России», назвал А. Д. Кастальского основателем «новой школы, чудной, редкой, давно ожидавшейся всеми ревнителями церковного пения» (Синодальное училище. 1898. С. 400), «застрельщиком новых идеалов», к-рые состоят «в предпочтении восточной контрапунктики западной системе гармонизации аккордами», в диатонической гармонизации, вытекающей «из самой природы древних напевов, близкой и понятной русскому народу» (Как пишут «знатоки». 1899. Стб. 1035). В ж. «Музыкальный труженик», издававшемся Л., была впервые напечатана программная статья прот. Михаила Лисицына «О новом направлении в русской церковной музыке» (1909. № 7–13). Рецензии Л. на концерты *Синодального хора* 1897–1910 гг. отражают его

репертуар и исполнительскую манеру коллектива, реакцию публики и проч. Оценки Л. были достаточно объективны: он не раз подвергал критике Кастальского как регента (см.: [Концертное обозрение] // Муз. труженик. 1907. № 25; 1908. № 22), но поддерживал, напр., назначение его директором Синодального училища, а Н. М. Данилина — регентом в 1910 г.

Л. уделял немало внимания проблемам хорового пения, в т. ч. церковного. В одну из ранних работ «Музыка на XVI Всероссийской выставке 1896 г. в Нижнем Новгороде» (СПб., 1896; ранее: РМГ. 1896. № 9–11) он включил разделы «Пение в народных училищах», «Пение в учительских семинариях и институтах», «Пение в реальных училищах», «Пение в гимназиях, где обобщил сведения, представленные на выставке. В ж. «Музыкальный труженик» постоянно публиковались материалы о положении певчих, регентов, хоровых кружков, освещались работа съездов хоровых деятелей. В 1910 г. Л. был председателем 3-го регентского съезда в Москве.

Церковной музыке посвящены 10 из 26 разделов книги Л. «История музыки: Курс лекций, читанных в Саратовской Имп. Алексеевской консерватории» (Саратов, 1915. С. 251–301). Обозревая историю рус. духовной музыки от ее зарождения до современности, Л. уделил особое внимание 2-й пол. XIX — нач. XX в. Раздел по церковному пению Л. включил и в изд. «Музыкальная литература: Указатель книг, брошюр и статей по музыкальному образованию» (М., 1908, 1915²).

После 1917 г. Л., по словам Д. С. Семёнова, «стал в резкую оппозицию к делу церковного пения» (Семёнов. Словарь церк. пения. Л. 78). Арх.: РГАЛИ. Ф. 795. Оп. 1. № 16: Письма А. Д. Кастальского к И. В. Липаеву; ГЦММК. Ф. 13; Архив МГК. Ф. 1. Оп. 3А. № 2302. Соч.: Москва: (От нашего корреспондента): [О духовных концертах] // РМГ. 1897. Апр. С. 678–681 (переизд. фрагм.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 993); Синодальное училище, его идеалисты, хор. Г-н Кастальский // РМГ. 1898. № 4. С. 399–401 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 996–998); Как пишут «знатоки»: (Ответ на фельетон «Нового времени») // РМГ. 1899. № 42. Стб. 1029–1036; Концерт Синодального хора // РМГ. 1899. № 15/16. Стб. 479–480 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 998–999); Концерт Синодального хора // РМГ. 1901. № 43. Стб. 1065; Нечто о Синодальном хоре // РМГ. 1901. № 11. Стб. 344 (переизд. фрагм.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1013); По поводу программ духовных концертов // РМГ. 1901. № 19/20. Стб. 525, 527–528; К духовным



концертам хоров Васильева, Синодального и Чудовского // РМГ. 1902. № 1. Стб. 26–27; Добавление к концерту Синодального хора // РМГ. 1903. № 19/20. Стб. 519 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1021); Духовный концерт хора Васильева и его исполнение 2-й Литургии Гречанинова // РМГ. 1903. № 11. Стб. 320–321; Концерт Синодального хора 16 марта // РМГ. 1903. № 14/15. Стб. 411–412 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1020–1021); Концерт Синодального хора // РМГ. 1903. № 52. Стб. 1323–1324; Концерты: ...синодальных певчих, хора Л. Васильева... // РМГ. 1905. № 16/17. Стб. 492–493; Духовный концерт Синодального хора 12 марта // РМГ. 1906. № 13. Стб. 348–349 (переизд. фрагм.: РДМДМ. Т. 2 Ч. 2. С. 1026); Духовный концерт синодальных певчих // РМГ. 1906. № 42. Стб. 952; Из писем В. С. Калининкова // РМГ. 1906. № 1. Стб. 8–13; № 2. Стб. 33–42; К юбилею регента В. С. Орлова // РМГ. 1906. № 3. Стб. 88–89 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 883); Концерт синодальных певчих // Муз. труженник. 1906. № 4. С. 12; Концерт синодальных певчих // РМГ. 1907. № 43. Стб. 972; М. А. Балакирев: Очерк его муз. деятельности: [Церковная музыка] // Муз. труженник. 1907. № 19. С. 8–9; Римский-Корсаков: Очерк его муз. деятельности: [Церковная музыка] // Там же. 1908. № 16/17. С. 4–8; Современные темы // ХРД. 1909. № 6. С. 147–148 (переизд. фрагм.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 890–891); Про Синодальное училище: Наброски // Муз. труженник. 1910. № 8. С. 8–9 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Ч. 2. С. 892–893); Колокольный звон в России: Лекция // Саратовские Ев. 1915. № 9/10. С. 375–382; Духовный концерт // Там же. С. 393–394; С. В. Смоленский: (Из восп. и переписки) // РМГ. 1915. № 35/36. Стб. 542–546 (переизд. фрагм.: РДМДМ. Т. 1. С. 135); № 37/38. Стб. 557–562; № 39/40. Стб. 579–584. Лит.: Соколов С. Д. Саратовские писатели и ученые // Тр. Саратовской УАК. Саратов, 1915. Вып. 32. С. 274–275; Мальшева Т. Ф. И. Липаев // Композиторы и музыковеды Саратова: Сб. ст. / Ред.-сост.: А. И. Демченко. М., 2008. С. 35–40; Мальшева Т. Ф., Туренкова Н. П. Липаев И. В. // Саратовская гос. консерватория им. Л. В. Собинова: 1912–2012: Энцикл. / Отв. ред.: О. Б. Краснова. Саратов, 2012. С. 205–207.

Н. Ю. Плотникова

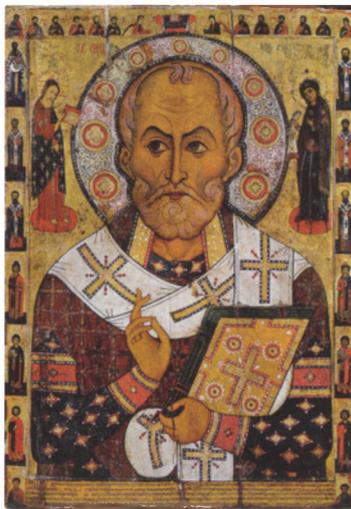
ЛИПЕНСКИЙ (Липненский; на Липне) **ВО ИМЯ СВЯТИТЕЛЯ НИКОЛАЯ ЧУДОТВОРЦА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ**, находился в 7 верстах от Новгорода, при впадении р. Мсты в оз. Ильмень, на острове, называвшемся Липно (Липки) (РГИА. Ф. 797. Оп. 26. Д. 20. 1856. Л. 4). Место, где был устроен мон-рь, было важным в географическом отношении. В оз. Ильмень сходились крупные торговые пути. По Волхову, Мсте и далее по Тверце и Волге пролегал древнейший Волжский путь, к-рый связывал Новгород со средне-русскими землями (Тверь, Москва) и странами Востока. В 1606 г. дорога через Липно была названа Большая Московская. При этом уточняется, что она была «зимней и судо-



Церковь
во имя свт. Николая Чудотворца.
1292 г.
Фотография. 2010 г.

вой», т. е. функционировала и зимой и летом (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 522).

В 1292 г. Новгородский и Псковский еп. *Климент* († 1299) заложил каменную ц. во имя свт. Николая Чудотворца (ПСРЛ. Т. 3. С. 65). В поздней НЗЛ уточняется, что храм был поставлен в мон-ре (Новгор. Лет. 1879. С. 209). Возможно, мон-рь был основан одновременно со строительством храма или вскоре после его возведения, по преданию, на месте обретения в 1113 г. круглой иконы свт. Николая Чудотворца, по молитвам перед которой исцелился кн. Мстислав Владимирович. В 1113 г. в память об этом событии князь за-



Свт. Николай Чудотворец.
Икона. 1294 г.
Мастер Алекса Петров (НГОМЗ)

ложил Никольский собор на Ярославовом дворе в Новгороде. Чудотворная икона хранилась в этом соборе и особо почиталась горожанами (Там же. С. 188). В 1294 г., при кн. Анд-

рее Александровиче и еп. Клименте, «стяжанием» некоего Николая Васильевича мастер Алекса Петров написал для Никольской ц. икону (Там же. С. 209–210), которая экспонируется в Новгородском музее-заповеднике. На иконе имеется пространная надпись о времени ее написания, об авторе, а также о поновлении в 1556 г., при Новгородском архиеп. *Пимене (Чёрном)*. Из этой надписи следует, что икона была выполнена специально для обители. Надпись в сокращенном виде воспроизвел автор НЗЛ.

Известно, что земельные вотчины Л. м. в кон. XV в. располагались в Деревской пятине. В оброчной книге 1495 г. упоминаются 2 деревни в Рамушевском погосте Курского присуда. Они принадлежали обители и до присоединения Новгорода к Москве. Две вотчины в Тухольском погосте (9 и 11 дворов) той же пятинны вел. князь Московский выделит из бывших владений новгородских бояр Варварина и Полонского. После 1478 г. была конфискована вотчина в Облучском погосте Шелонской пятинны (НПК. Т. 1. Стб. 711–713; Т. 2. Стб. 628; *Гневушев*. 1915. Т. 1. Ч. 1. Стб. 80, 259). 1 мая 1513 г. вел. кн. Василий III Иоаннович пожаловал игум. Роману с братьей несудимую грамоту, которая освобождала Л. м. от подчинения Новгородскому владыке и от уплаты в Дом Св. Софии судебных пошлин (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 524).

В 1572 г. в Л. м. архимандрит и игумены монастырей торжественно встречали вернувшегося из Москвы после 10-недельного отсутствия архиеп. Новгородского и Псковского Леонида (НовгорЛет. С. 113).

После введения в 1528 г. Новгородским архиеп. свт. *Макарием* общежительного устава в Л. м. была построена трапеза. По-видимому, она была деревянной, т. к. в 1553 г., при игум. Давиде, сгорела (НовгорЛет. С. 86). Во 2-й пол. XVI в. строится каменная ц. прп. Сергия Радонежского с трапезной. В кон. XVI в. в обители имелось 3 престола: свт. Николай Чудотворца, свт. Климента, папы Римского (придел Никольской ц.), и прп. Сергия Радонежского при трапезной палате (*Макарий (Миролюбов)*. 1860. Ч. 1. С. 524). Опись Новгорода 1617 г. упоминает 2 каменных храма, которые после шведского разорения стояли без кровель,



с проломленными стенами. Рыбной ловлей владел дьяк Дома Св. Софии Иван Лутохин (Опись Новгорода 1617 г. С. 119).

В 1639 г. митр. Новгородский и Великолуцкий свт. *Аффоний* доносил царю Михаилу Феодоровичу, что Л. м. «стоит пуст без пения, а построить... некому». Царь разрешил безобразно использовать рыбные угодья, к-рые принадлежали мон-рю, с тем чтобы восстановить его. Митрополит отдал обитель в распоряжение дьяку Арцыбашеву, но, как оказалось, через 5 лет, несмотря на то что из Софийской казны ему было выдано 97 р., постройки не были возобновлены. В 1646 г. Л. м. перешел в ведение Дома Св. Софии.

Архим. *Макарий (Миролюбов)*, ссылаясь на грамоту 1682 г., писал, что во время пожара 1677 г. в Л. м. сгорели церковь и архив с документами, подтверждающими его владельческие права. Исследователи полагали, что это была Никольская ц., но скорее всего от пожара пострадал трапезный Сергиевский храм. После сильного наводнения 1680 г., когда был затоплен соседний Троицкий Коломецкий монастырь, его приписали к Л. м. В 1681 г. на Липно перевезли строительный материал от разобранной каменной Троицкой ц. (АИ. Т. 5. С. 367–368). Тогда, вероятно, в обители и была построена каменная ц. во имя Св. Троицы с приделом прп. Сергия Радонежского и трапезной палатой, которая упоминается в документах кон. XVII–XVIII в. Нельзя исключать также перестройку прежнего трапезного храма прп. Сергия Радонежского (XVI в.). По-видимому, в этот период Л. м. получил самостоятельность. Но в 1686 г. он был вновь приписан к Дому Св. Софии. При описании владений, принадлежащих Дому в 1725 г., указаны рыбные ловли приписного Л. м.: «В Обонежской пятине... на реки Мсты до Антифоновского колишка из Рагозина озера да колище у Николая Чудотворца на Липке на реки Глушице промеж Мсты и Плотницы, на которых разливных водах ставили по сту мереж», а также упоминаются 2 фруктовых сада при обители (Новгородская епархия. 1896. С. 823–824).

Опись мон-ря 1749 г. упоминает каменные Никольский храм, трапезную 2-престольную ц. во имя Св. Троицы и прп. Сергия Радонежского, деревянные кельи и амбар. В тра-

пезном храме богослужение не совершалось. Мон-рю принадлежало село Печерки (ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 699. 1749. Л. 1–6). При Никольской ц. имелась новая деревянная паперть с надстроенной над ней колокольней, на которой висело 5 колоколов. Храм украшал тябловый 4-ярусный иконостас. В местном ряду справа от резных царских врат находились иконы Воскресения Христова с пеленой «в исподе», свт. Николая Чудотворца «с басменными венцом и гривенкой», Божией Матери «Неопалимая Купина» и образ свт. Николая Чудотворца на круглой доске, написанный «красками и золотом». Слева от царских врат упоминается другой образ свт. Николая Чудотворца, «в чудесах». Над местным рядом располагались иконы деисусного, пророческого и праотеческого чинов. В 1743 г. новгородец посадский человек Елисей Кошкин для поминовения души вложил в храм образ свт. Николая Чудотворца в окладе. В 1749 г. мон-рем управлял строитель иером. Филарет. Судя по описи 1763 г., Троицкая ц. с приделом прп. Сергия Радонежского была возобновлена в 1755 г. Упоминание в описи каменных настоятельских келий позволяет датировать их постройку временем между 1749 и 1763 гг. (ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 15).

В 1764 г. Л. м. был упразднен. Опись обители 1768–1769 гг. называет 2 каменные церкви: свт. Николая Чудотворца и Св. Троицы, каменные настоятельские кельи, ветхую деревянную келью, амбар, баню, рубленную в тарасы ограду (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456. Л. 310–310 об.). Каменные храмы и ограда сохранились и в 1781 г., когда поручик Андрей Балкашин выполнил план упрядненной обители. На плане не обозначен каменный корпус келий. Возможно, он был разобран. Ограда показана 4-угольной, с выступающими по углам башенками (*Анкудинов*. 2005. С. 291–293).

После приписки в 1798 г. Никольской ц., обращенной в приходскую, к Сквородскому монастырю Троицкий храм с трапезной был разобран к 1799 г., а кирпич перевезен на Сквородку. Попытка некоего мон. Германа восстановить мон-рь «на острове Липки близ Новгорода» в 1856 г. не увенчалась успехом. Митр. Новгородский *Никанор (Клементьевский)* сообщил в Синод, куда Герман обращался с прошением,

что монах болен, а на возобновление мон-ря нет средств (РГИА. Ф. 797. Оп. 26. Д. 20. 1856. Л. 4). К 2016 г. от бывш. монастырского комплекса сохранился лишь храм свт. Николая Чудотворца.

Ист.: НовгорЛет.; ПСРЛ. Т. 3. С. 65; Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. (Памятники отеч. истории; Вып. 3. Ч. 1).

Лит.: ИРИ. Ч. 5. С. 13–16; *Макарий (Миролюбов)*, архим. Археологическое описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1; Новгородская епархия в 1-й пол. XVIII в. // Новгородские Ев. 1896. № 5. С. 823–824; *Гневушев А. М.* Очерки экон. и соц. жизни сельского населения Новгородской обл. после присоединения Новгорода к Москве. К., 1915. Т. 1. Ч. 1; *Максимов П. Н.* Церковь Николы на Липне близ Новгорода // Архит. наследство. М., 1952. Т. 2. С. 86–105; *Анкудинов И. Ю.* Пригородные новгородские мон-ри на планах Елизаветинского и Генерального межеваний // НовГВ. 2005. Вып. 5. С. 291–293; *Царевская Т. Ю.* Княжеская тематика в росписи церкви Николы на Липне близ Новгорода // Образ Византии: Сб. ст. в честь О. С. Поповой. М., 2008. С. 603–620; она же. Два «Деисуса» в росписи церкви Николы на Липне близ Новгорода // Ежег. НГОМЗ, 2008. Новгород, 2009. С. 56–65; *Секретарь Л. А.* Мон-ри Вел. Новгорода и окрестностей. М., 2011. С. 213–222.

Л. А. Секретарь

Архитектура. Церковь во имя свт. Николая Чудотворца (Николы на Липне) заложена в 1292 г. на месте, где, по преданию, был обретен чудотворный образ свт. Николая на круглой доске. Хотя активное строительство в Новгороде во 2-й пол. XIII в. не велось, творческая мысль зодчих нашла выражение в новом архитектурном облике ц. свт. Николая. Во многом он повторяет объемно-пространственное решение ц. Рождества Пресв. Богородицы в Пырьни (Пырьинском скиту, 30–40-е гг. XIII в.). Квадратный в плане 4-столпный одноглавый одноапсидный храм с 3-лопастным завершением фасадов отличается выразительным и лаконичным силуэтом. Его компактный объем с пониженной алтарной апсидой получил подчеркнутую вертикальную организацию. На пересечении приподнятых центральных сводов возносится глава на стройном барабане. По углам фасады здания закреплены лопатками, от к-рых под лопастями кровли пробегает фриз из арочек — мотив, в различных вариациях распространенный в храмовой архитектуре XI–XIII вв. по всему европ. миру. Аркатурный пояс наряду с полукруглыми «бровками» над окнами украшает и барабан купола. Остальные части фасадов практически лишены декора: их оживляют только



Церковь
во имя свт. Николая Чудотворца.
1292 г.

Фотография. 2010 г.

ниши с полукруглыми завершениями и несколько вмонтированных в кладку небольших каменных крестов. Окна на фасадах размещены по единой схеме: в среднем ярусе в центральной части каждого фасада (кроме восточного) находятся по 2 окна, над ними в люнете — одно. Такое расположение окон скоординировано с 3-лопастным завершением храма и приводит к созданию крестообразной системы освещения в интерьере. Форма основных окон однотипная — 2-уступчатые арочные ниши; наряду с ними используются необычные миниатюрные окна крестообразной формы, которые освещают камеру на хорах в юго-зап. углу храма, а также несколько крестообразных ниш, расположенных на юж., вост. и сев. фасадах. Своеобразна строительная техника: стены храма сложены из камня, большемерного брускового и лекального кирпича на известково-песчаном растворе.

В основном объеме четко прочтывается пространственный крест, вычлняемый 4 подкупольными столбами и примыкающими к ним в верхней части стенами угловых компартиментов. Столбы, крещатые в верхней части, в нижней имеют разное сечение: восточные — прямоугольное, западные — 8-гранное. В западной части храма расположены хоры в виде деревянного настила между 2 большими угловыми палатками. Сюда ведет деревянная лестница, устроенная в юго-зап. компарimente. Угловые помещения на хорах перекрыты необычными для Новгорода, но типичными для

романского зодчества 4-гранными шатровыми сводами. Сев.-зап. палатка имеет с востока нишу с едва просматриваемым изображением процветшего креста. Вероятно, именно здесь размещался некогда придел во имя сщмч. Климента, папы Римского, упоминаемый в документах XVI в. Помещения по сторонам алтаря, жертвенник и диаконник, представляют собой еще более узкие, малоосвещенные, вытянутые по вертикали пространства, перекрытые полукоробовыми сводами. Храм серьезно пострадал в годы Великой Отечественной войны. В 50-х гг. XX в. был реставрирован по проекту П. Н. Максимова под рук. Л. М. Шуляк.

Живопись. Церковь свт. Николая — единственный в рус. искусстве сохранившийся в значительной части фресковый ансамбль XIII в. Стенопись завершена не позднее 1299 г. — даты смерти заказчика-строителя архиеп. Климента (Новгородская Первая летопись // ПСРЛ. 2000. Т. 3. С. 90, 329–330). Его имя упоминается в записи-граффити, сделанной поверх фрескового грунта в помещении жертвенника: «МЦА МА/ТА/



Схема росписи вост. стены
ц. свт. Николая Чудотворца.
Акварель. 1946 г.
Худож. В. Кузанын

КВ СТГО МЧНК ВАСИЛИСКА ПР/ЕСТ/АВИ СА РАБИИ АРХИ/ЕС/ППЪ КЛИМЕНТЬ».

Еще в XIX в. роспись была относительно полной. В 1877 г. в церкви были проведены ремонтные работы, в ходе к-рых древняя стенопись была перекрыта масляной живописью, а местами сбита. Однако, вероятно, древние фрески поновлялись и ранее. К утратам добавились разрушения периода Великой Отечественной войны. Первые пробные расчистки жи-

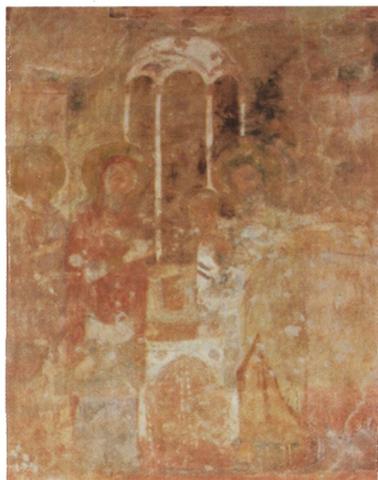
вописи проводились в 1923 и 1930 гг. Основной объем их был выполнен в 1946 г. В 80-х гг. XX в. работы по расчистке и укреплению росписей велись под рук. А. С. Кузнецова («Союзреставрация»).

Уцелевшие фрески в основном сосредоточены в алтарной части и небольшими фрагментами просматриваются на стенах наоса. Значительную информацию о первоначальной росписи дают архивные материалы и свидетельства очевидцев 2-й пол. XIX — 1-й пол. XX в.: рисунки И. И. Горностаева (изданы: Прохоров. 1871. Табл. 42–43; Он же. 1872. Табл. 21–22); архивные описания Ю. Н. Дмитриева 30–40-х гг. XX в.; акварельные схемы-зарисовки (авторы — архитекторы В. Кузанын и А. Д. Стена, см.: Дмитриев. 2010). Благодаря им с различной степенью точности атрибутируется состав изображений, характеризуются колористические особенности (к наст. времени почти не поддающиеся оценке), художественные приемы мастеров и качественный уровень фресок. Большое значение для их изучения имеют схематические эскизы системы росписи уцелевших частей храма, составленные в 1946 г. (архитекторы Максимов и Кузанын). Акварельные эскизы вост., сев., зап. сторон наоса и росписей сев. стены вимы, а также помещений жертвенника и диаконника (в масштабе 1:25) сохранились в копиях (1947, автор Стена), в оригинальном эскизе — поперечный разрез с видом на восток (1946, автор Кузанын; все в архиве СНРПМ. Инв. № 44).

В построении фресковой декорации заметна связь с домонг. ансамблями: четкое разделение на регистры, соотношенные с архитектурными членениями, а также выделение высокой цокольной зоны, расписанной «под мраморы». Отличие заключается в большем, чем прежде, диапазоне масштабных перепадов между регистрами росписи, размещенными на узких плоскостях стен, разбитых по вертикали и разделенных оконными проемами. На сводах и в верхних зонах стен располагались лаконично решенные композиции евангельского цикла. Плоскость между верхним окном в люнете и расположенными ниже 2 окнами средней зоны занимали доминирующие по размеру фронтальные шеренги святых в рост. Выделялась хорошо видная взгляду прихожан роспись зап.



стены под хорами с многофигурной композицией «Страшный Суд», выдержанной в мелком масштабе, как и иконные сюжетные изображения. Настолпные росписи строились по принципу вертикальных, четко разграниченных звеньев, заполненных единичными фигурами святых (преимущественно воинов), а вертикали ступов крещатых в плане столпов



*Сретение Господне.
Роспись*

*ц. во имя свт. Николая Чудотворца.
1299 г.*

Фотография. 2015 г.



Святые Флор и Лавр.

Роспись

*ц. во имя свт. Николая Чудотворца.
1299 г.*

Фотография. 2015 г.

на всю высоту оформлены узкими орнаментальными цепочками.

Одна из специфических черт декорации церкви — необычный для алтарного пространства тематически усложненный состав изображений, включающий значительную часть двенадцатых праздников, которые обычно размещались в пространстве наоса. Это «Сошествие Св. Духа на апостолов» в люнете вост. стены, расположенное ниже «Преображение», на сев. и юж. стенах вимы в верхнем регистре — «Введение во храм» и «Сретение», в нижнем регистре юж. стены — «Крещение». Выбор этих сцен и включение их в контекст традиц. образов алтаря, несомненно, были обусловлены символикой этой зоны, к-рая возводилась к Святым Святым ветхозаветного храма.

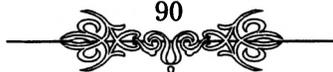
Особый комплекс идей, вероятно, определил появление в алтарной росписи 3 пар св. целителей: Кира и Иоанна, Космы и Дамиана на сев. стене (эти фрески почти не видны, но известны на основании анализа описания Дмитриева и акварельных схем; *Дмитриев. 2010. С. 202*), а также Флора и Лавра, представленных

с мечами (их фигуры дошли в лучшей сохранности). Еще в XII в. почитание святых Флора и Лавра приобрело в Новгороде специфический оттенок, сопряженный с культом врачей-бессребренников (*Сарабьянов В. Д. Собор Рождества Богородицы Антониева мон-ря // Лифшиц Л. И., Сарабьянов В. Д., Царевская Т. Ю. Монументальная живопись Новгорода XI — 1-й четв. XII в. СПб., 2004. С. 682*). Сцена «Крещение» дополняет «целительскую» часть программы алтарной росписи, напоминая, что освященное в день Богоявления «водное естество» приобретает целительную силу, которая сохраняется круглый год. Сосредоточенность в алтаре столь развитого состава образов целительской тематики, по-видимому, была связана с посвящением главного престола храма свт. Николаю Чудотворцу. Вера в великую силу этого святого в борьбе со всевозможными скорбями и недугами легла в основу предания об исцелении кн. Мстислава Владимировича, совершенном свт. Николаем через его образ на круглой доске, обретение которого связывается с о-вом Липно (*Азбелев С. Н. Развитие летописного жанра в Новгороде в XVII в. // ТОДРЛ. 1958. Т. 15. С. 255*).

Существенное отклонение от общепринятых схем обнаруживает роспись конхи апсиды, хотя ее центральное изображение — образ Божией Матери «Знамение» (ныне утрачено; на этом месте — образ Божией Матери «Живоносный Источник») вполне традиционно для дан-

ной части храма. Однако в церкви Л. м. этот образ приобрел неповторимые черты. В его поле, определенное границами конхи, были введены 2 фронтальные фигуры. Одна из них — пророк, по-видимому Исаия, предсказавший Боговоплощение: «Се, Дева во чреве примет и родит Сына» (Ис 7. 14; этот текст был запечатлен на свитке погибшего изображения прор. Исаии в сев.-вост. простенке главного купола новгородского Софийского собора; см.: *Мясоедов В. Фрагменты фресковой росписи Святой Софии новгородской // ЗОРСА. 1915. Т. 10. С. 26*). Парная ему фигура остается под записью; судя по частично раскрытому древнему фрагменту свитка со словами: «ИСКОНИ БЕ СЛОВО...» (Ин 1. 1), это ап. Иоанн Богослов. Очевидно, их присутствие по сторонам Богоматери с Предвечным Младенцем на Ее лоне было призвано акцентировать догмат Воплощения и служило изобразительным комментарием. Исключительное значение этого образа для заказчика росписи архиеп. Климента соотносится с существованием в Новгороде древней местной святыни — чудотворной иконы Божией Матери «Знамение». Каноническое ее почитание было оформлено не позднее сер. XIV в. и должно было иметь длительную историю, основанную на устных преданиях. Формирование местной традиции могло влиять на выбор иконографических мотивов в росписях новгородских церквей, созданных на протяжении этого периода.

Программа росписи жертвенника и диаконника следовала распространенному в XII в. новгородскому обычаю посвящать эти части храма Богоматери и св. Иоанну Предтече. Однако в декорации диаконника на сев. и юж. стенах зафиксировано изображение четы неизвестных святых в молебном предстоянии св. Иоанну Предтече. При этом мужской образ на основании княжеского типа одежд идентифицирован как равноап. кн. Владимир Святославич, крестивший Русь, — древнейшее из сохранившихся в монументальной живописи изображений этого святого. Среди избранных святых, запечатленных на стенах церкви Л. м., видное место занимали благоверные князья Борис и Глеб, известные по акварельному воспроизведению В. А. Прохорова. Почитание этих свя-



тых в Новгороде к моменту появления ц. во имя свт. Николая имело достаточно глубокую традицию, закрепленную строительством в 1167 г. Сотко Сытиничем внушительных размеров храма в Детинце. В эпоху начавшегося возрождения русских земель почитание памяти первых русских святых, «сродников» живущих князей-полководцев, по-видимому, стало более актуальным. В росписи церкви мы нашли отражение наиболее почитаемые на этих землях святые, а также важный этап формирования национального пантеона святости с включением местно почитаемых святых. Тематика росписи сосредоточена вокруг таких значимых для Новгорода святых, как икона Божией Матери «Знамение» (чей образ осенял алтарную апсиду) и икона свт. Николая Чудотворца (с преданием об этом святом связано основание церкви на о-ве Липно, что обусловило целебную тему росписи ее алтаря). Архиерейский заказ не ограничивал идейное содержание росписи задачами догматического плана, оно не лишено ктиторского характера. Состав образов благоверных князей, св. ратников и вооруженных мучеников свидетельствует о повышении авторитета князей-полководцев и благоверных воинов в республиканском Новгороде в эпоху непрестанных военных столкновений.

Значительные трудности представляет анализ пластических характеристик росписи, поскольку почти везде верхний красочный слой утрачен и уцелел лишь подмалевок. Тем не менее сохранившиеся участки позволяют оценить художественный строй стенописи как неоднозначное явление. Лапидарные фронтальные изображения святых, напоминающие фигурки на полях некоторых новгородских икон XIII в.; убедительно переданное движение находит параллели в миниатюрах тверской «Хроники Георгия Амартола» кон. XIII – нач. XIV в. (РНБ. Ф. 173. Фунд. № 100). Типы ликов и способы их моделирования пробелами имеют сходство с близкой по времени живописью соседних художественных центров – Твери и Пскова.

От первоначального убранства церкви сохранился храмовый образ свт. Николая. В 1921 г. он был передан в Новгородский музей из Сковородского монастыря, где на-

ходился после заупустения Л. м. Согласно ктиторской надписи, помещенной на нижнем поле, икона была выполнена в 1294 г. для ц. во имя свт. Николая на средства некоего Николая Васильевича (это имя не встречается среди новгородских бояр; скорее всего заказчик иконы был купцом). Сообщены имя мастера – Алекса Петров, а также сведения о поновлении иконы в 1556 г.; в это же время была сделана и сама надпись, в 1-й части повторившая древний текст (описание и подробную библиографию см.: *Гладышева Е. В.* Святитель Николай Чудотворец с избранными святыми // Иконы Вел. Новгорода XI – нач. XVI в. М., 2008. Кат. 4. С. 100–113). Святой представлен как ходатай за весь мир и всеобщий защитник. Христос и Богородица, изображенные по сторонам свт. Николая в меньшую величину, вручают ему Евангелие и омофор в соответствии с преданием о чуде на Никейском Соборе. Небольшие фигурки святых на полях превращают огромную храмовую икону в образ апостольской Церкви.

Легенда об обретении иконы свт. Николая Чудотворца близ о-ва Липно и об исцелении от нее кн. Мстислава Владимировича была записана в 3-й Новгородской летописи, окончательная редакция относится к 1673 г. Предание послужило основой лит. произведения (*Никольский Н. К.* Мат-лы для истории древнерусской духовной письменности. СПб., 1907. С. 58–61. № 5. (СБОРЯС; Т. 82. № 4)). Список в сборнике из рукописного собрания Вологодского архиерейского дома (№ 1. Л. 602–608 об.) некогда принадлежал Спасо-Прилуцкому мон-рю близ Вологды; полное заглавие: «Чудо, иже во святых отца нашего Николаа, Мир Ликийских чудотворца и архиепископа, сотворившееся в Великом Новеграде. И что ради церковь святаго Николаа соборная, иже на торговой стране, на Ярославле Дворище именуется. И что ради в той церкви местный образ Николая Чудотворца, круглая дска». Существовал еще один список, хранившийся в Николо-Дворищенском соборе Новгорода и не отмеченный Н. К. Никольским; его местонахождение неизвестно. Текст этого списка был опубликован в 1818 г. отдельным листком для «народного чтения», позднее переиздан (Рус. паломник. 1892. № 49. С. 781–782).

Ист.: ПСРЛ. Т. 3. С. 327; Т. 4. Ч. 1. С. 247; Новгород. Лет. 1879. С. 188, 209.

Лит.: *Филлимонов Г. Д.* Церковь св. Николая Чудотворца на Липне близ Новгорода: Вопрос о первонач. форме иконостасов в рус. церквях // Археологическое исслед. по памятникам Российским. М., 1859. Т. 1. С. 7–8; *он же.* Описание церквей и мон-рей в Новгороде и его окрестностях // НовГВ. 2010. Вып. 9. С. 17–36; *Прохоров В. А.* Мат-лы для истории рус. одежд // Рус. древности. СПб., 1871. Кн. 5. Окт.; *он же.* О новгородских и псковских церквях // Христианские древности и археология. СПб., 1872. Кн. 1. С. 18–21; *Дмитриев Ю. Н.* Стенные росписи Новгорода, их реставрация и исследование // Практика реставрационных работ. М., 1950. Вып. 1. С. 161–165; *он же.* Роспись церкви Николая на Липне: Сохранившиеся части росписи и их состояние: Ркп. Л., 1946 / Публ. и коммент.: Т. Ю. Царевская // Ежег. НГОМЗ, 2009. Вел. Новг., 2010. С. 196–212; *Максимов П. Н.* Церковь Николая на Липне близ Новгорода // Архит. наследство. М., 1952. № 2. С. 87–104; *Рождественская Т. В.* Древнерус. надписи на стенах храмов: Новые источники XI–XV вв. СПб., 1992. С. 102. Кат. 60; *она же.* Древнерус. надписи-графиты с именами новгородских иерархов в церкви Николая на Липне в Новгороде // Вел. Новгород и средневек. Русь: Сб. ст. к 80-летию В. Л. Янина. М., 2009. С. 151–152; *Царевская Т. Ю.* Два «деисуса» в росписи церкви Николая на Липне близ Новгорода // Ежег. НГОМЗ, 2008. Вел. Новг., 2009. С. 56–66.

Т. Ю. Царевская

ЛИПЕЦКАЯ И ЗАДОНСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 7 мая 2003 г. как Липецкая и Елецкая в границах *Липецкой обл.*, отделена от Воронежской и Липецкой епархии (см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*). С 29 мая 2013 г. имеет совр. название, вместе с Елецкой и Лебедянской епархией входит в образованную тогда же *Липецкую митрополию*. Кафедральный город – Липецк. Кафедральный собор – в честь Рождества Христова. Правящий архиерей – митр. Липецкий и Задонский *Никон (Васин)*; с 7 мая 2003 временно управляющий в сане епископа Задонского, с 26 дек. того же года в сане епископа Липецкого и Елецкого, с 1 февр. 2011 в сане архиепископа, с 23 июня 2013 в сане митрополита), глава Липецкой митрополии. Территория епархии включает городской округ г. Липецк и Воловский, Грязинский, Добринский, Добровский, Задонский, Липецкий, Тербунский, Усманский, Хлевенский районы Липецкой обл. Л. и З. е. разделена на 8 благочиний: 1-е и 2-е Липецкие, Грязинское, Добринское, Добровское, Задонское, Тербунское и Усманское. К 2015 г. имелось 5 мон-рей (2 мужских, 3 женских),



164 прихода; в клире состояли 256 священников и 35 диаконов. При ЕУ действуют следующие комиссии и отделы: по религиозному образованию и катехизации, по социальному служению и благотворительности, по связям с медицинскими учреждениями, по миссионерской и антисектантской деятельности, по пастырской работе среди молодежи, по пастырской работе в исправительных учреждениях, по пастырской работе с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по реставрации и строительству храмов, по работе с казачеством, по взаимоотношениям Церкви и общества, по вопросам защиты семьи, материнства и детства, епархиальных средств массовой информации и коммуникации, паломнический.

С кон. XI в. территория Л. и З. е. входила в Черниговскую (до 1198; см.

территория Л. и З. е. входила в Воронежскую и Липецкую епархию. В 1995–2003 гг. в составе Воронежского ЕУ имела должность секретаря епархии по Липецкой обл., которую в разное время занимали настоятель липецкого Христорожественского собора, епископ Задонский, викарий Воронежской епархии, благочинный Липецкого окр.; с 1998 г. действовал секретариат епархии по Липецкой обл. С 7 мая по 26 дек. 2003 г. существовало *Задонское викариатство* Липецкой и Елецкой епархии.

Ко времени образования епархии в ней было 3 монастыря, 97 храмов и 164 прихода. В 74 приходах богослужения совершались нерегулярно, т. к. переданные верующим храмы требовали ремонта. В 42 восстановившихся храмах службы не отменялись. Численность духовенства составляла 108 чел. В 2006 г. ЕУ разместились в здании бывшего липецкого кинотеатра; в 2011 г. там был освящен



*Кафедральный
Христорожественский собор
г. Липецк. 1791–1842 гг.
Фотография. 2013 г.*

Черниговская и Новгород-Северская епархия) и Рязанскую (с 1198; см. *Рязанская и Михайловская епархия*) епархии. В результате татарских набегов кон. XIV — нач. XV в. православное население покинуло В. Подонье. В XVII — 1-й пол. XVIII в. территория епархии входила в Рязанскую (сев. часть) и Воронежскую (юж. часть) епархии, с кон. XVIII до сер. XX в. отдельные территории относились к Тамбовской (см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*), Орловской (см. *Орловская и Болховская епархия*), Рязанской, Тульской (см. *Тульская и Ефремовская епархия*) и Воронежской епархиям. В 1919–1920 и 1926–1934 гг. существовало *Липецкое викариатство* Тамбовской, с 1929 г. Воронежской епархий. С кон. 1934 по 1937 г. в документах упоминается Липецкая епархия, в к-рую, очевидно, было преобразовано вик-ство. В 1954–2003 гг. вся

домовый храм во имя свт. Алексия, митр. Московского. В 2008 г. состоялись торжества в честь 5-летия епархии и 225-летия со дня преставления свт. Тихона Задонского. В авг. 2010 г. широко отмечалось 400-летие *Задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря*, на торжестве присутствовал Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. В том же году было установлено празднование Собору Липецких святых. В 2011 г. в задонском Рождество-Богородицком мон-ре прошли торжества в честь 150-летия прославления свт. Тихона Задонского и 20-летия перенесения его мощей из Орла в Задонскую обитель. Учреждены епархиальные награды — медали свт. Тихона Задонского 3 степеней (2010) и сщмч. Уара, еп. Липецкого, 2 степеней (2013). С 2003 по 2013 г. численность духовенства епархии увеличилась более чем в 3 раза (в 2013 насчитывалось 382 священнослужителя); были открыты 97 приходов, 7 мон-рей, построено 26 храмов (строительство

еще 28 продолжалось в 2013); число монашествующих удвоилось. 29 мая 2013 г. от Липецкой и Елецкой епархии отделена самостоятельная Елецкая и Лебедянская кафедра.

Образовательная и издательская деятельность, социальное служение. С 2002 г. в Липецке действует правосл. духовный центр «Возрождение», при котором существуют церковнопевческая и иконописная школы, литературная студия «Слово», молодежный клуб «Благовест». С 2005 г. центр проводит недели православной культуры в общеобразовательных школах Липецка и Липецкой обл. В 2004 г. в Липецке открылась православная гимназия им. прп. Амвросия Оптинского. С 2005 г. проходят Задонские Свято-Тихоновские образовательные чтения, подготовкой которых занимается созданный в 2007 г. образовательный центр во имя свт. Тихона Задонского. С 2008 г. совместно с Липецким гос. педагогическим ун-том (ЛГПУ) проводятся образовательные курсы «Вера. Традиции. Культура». С 2011 г. в ЛГПУ ведется подготовка бакалавров теологии, в 2012 г. в здании был освящен домовый храм во имя св. апостолов Петра и Павла. К 2015 г. в Л. и З. е. действовали 128 воскресных школ.

Духовенство епархии окормляет медицинские (оборудовано ок. 20 домовых храмов и молитвенных комнат) и социальные учреждения, действует об-во православных врачей. При исправительных учреждениях Липецкой обл. открыты 5 храмов, часовня и 3 молитвенные комнаты.

Пастырская работа ведется в подразделениях Мин-ва обороны, правоохранительных органов и МЧС. В 2012 г., накануне празднования 100-летия русской авиации, архиеп. Никон совершил 1-ю литургию в домовом храме во имя св. прор. Илии при Липецком авиацентре.

С 2005 г. при епархиальном отделе по пастырской работе среди молодежи действует молодежный клуб «Экклезиаст», преобразованный в 2008 г. в молодежный центр. Организация выпускает одноименный журнал, проводит ежегодный межрегиональный «Фестиваль друзей «Экклезиаста»». В 2007 г. открыто Липецкое региональное отделение Братства правосл. следопытов.

Издательским центром Л. и З. е. является задонский Рождество-Богородицкий мон-рь, где с 2000 г. из-





дается альманах «Задонский паломник». В 2004 г. вышел 1-й номер газ. «Липецкие епархиальные ведомости», издаются газеты благочиний: «Усмань православная», «Задонский благовестник», «Добрый кормчий»



*Задонский
в честь Рождества
Пресв. Богородицы
муж. мон-рь.
Фотография. 2015 г.*

(пос. Добринка Добринского р-на). В 2005 г. при поддержке епархии начат издательский проект «Храмы и монастыри Липецкой и Елецкой епархии», в рамках которого выпущено 10 томов. В 2010 г. создано епархиальное издательство. На обл. телеканале «Липецкое время» выходит правосл. передача «Свет миру».

Монастыри. Действующие: задонский Рождество-Богородицкий (мужской; основан ок. 1610, закрыт в 1930, возобновлен в 1990), *липецкий в честь Успения Пресвятой Богородицы* (мужской, в Липецке; впервые упом. в нач. XVIII в. как Паройская мужская пустынь, упразднен в 1764, возобновлен в 2003), *задонский Тюнин (Тюнинский) Богородице-Тихоновский в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник»* (женский, в с. Тюнине Задонского р-на; основан как женская община в 1861, мон-рь с 1867, закрыт в 1930, возобновлен в 2002), *задонский Тихоновский в честь Преображения Господня* (в 7 км к северу от Задонска; основан в 1872 как мужской, закрыт в 1921, возобновлен в 1993 как женский), в честь Благовещения Пресв. Богородицы (женский, в с. Ожога Воловского р-на; основан в 2005). **Упраздненные:** Добровский Богородице-Тихвинский (женский, в с. Добром совр. Добровского р-на; основан в 1610, упразднен в 1764), Даншина (Донщинская) в честь Преображения Господня пуст. (мужская, приблизительно в 13 км к юго-востоку от Задонска; основана в 1647, разорена и сожжена в сер. XVII в., восстановлена в 1697–1698, упразднена в 1699), Белоколодская Спасо-Преображенская пуст. (мужская, при впадении р. Белоколодец (Белоко-

лодезь) в р. Воронеж, между современными селами Крутогорье и Пады Липецкого р-на; впервые упом. в 1669, упразднена в 1764), Романовский Красногорский в честь Преображения Господня (мужской, в 10,5 км к юго-западу от Липецка, на берегу р. Воронеж, в совр. Липецком р-не;

впервые упом. в 1676, упразднен в 1768), усманский в честь Успения

Пресв. Богородицы (женский, в Усмани; основан в 1684, упразднен в 1764), Добровский в честь Вознесения Господня (мужской, в с. Добром совр. Добровского р-на; основан в 1685, упразднен в 1764), *усманский в честь Успения Пресвятой Богородицы Софийский* (женский, в совр. с. Новоуглянка Усманского р-на; основан в 1801, закрыт в 1924), *задонский Тихоновский во имя Св. Троицы (Скорбященский; женский, в Задонске; основан как жен. община в 1880, мон-рь с 1888, закрыт в 1920).*

Действующие монастыри в границах епархии до 2013 г. (в наст. время в Елецкой и Лебедянской епархии): *елецкий во имя Св. Троицы* (мужской, в Ельце; основан ранее 1592, упразднен в 1775, возобновлен на новом месте в 1836, закрыт в 1919, возобновлен в 2006), *лебедянский во имя Св. Троицы* (в Лебедяни; основан ок. 1622 как мужской, упразднен в 1764, возобновлен в 1768, закрыт в 1929, вновь возобновлен в 2005 как женский), *елецкий в честь иконы Божией Матери «Знамение»* (женский, в Ельце; основан в 1683 на месте скита елецкого Троицкого мон-ря, существовавшего с 1628–1629, упразднен в 1764, восстановлен в 1822, закрыт в 1929, возобновлен в 2004), *Раненбургская Петропавловская пустынь* (мужская, в пос. Рошинский Чаплыгинского р-на; основана в 1712, закрыта в 1920, возобновлена в 2003), *Сезёновский в честь Казанской иконы Божией Матери Иоанновский* (женский, в с. Сезёнове Лебедянского р-на; основан как женская община в 1849, мон-рь с 1853, закрыт в 1930, возобновлен в 2010), *Троекуровский Иларионов-*

ский во имя вмч. Димитрия Солунского (женский, в с. Троекурове Лебедянского р-на; основан как жен. община в 1857, мон-рь с 1871, закрыт в 1930, возобновлен в 2003).

Упраздненные монастыри в границах епархии до 2013 г.: данковский в честь Успения Пресв. Богородицы (женский, в Данкове; впервые упом. в 1563, упразднен в 1724), *данковский в честь Покрова Пресвятой Богородицы* (мужской, при впадении р. Вязовки в р. Дон, ныне в черте г. Данкова; впервые упом. в 1627–1628, закрыт в 1919), лебедянский в честь Преображения Господня (женский, в Лебедяни; основан в 1692, упразднен в 1764), Городецкая Преображенская пуст. (мужская, в 13 км от с. Доброго совр. Добровского р-на, у р. Воронеж; основана в XVII в., упразднена в XVIII в.), *Данковский Барятинский во имя мученицы Софии* (женский, в с. Барятине совр. Данковского р-на; основан как жен. община в 1900, мон-рь с 1907, закрыт в 1920).

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2003. № 5. С. 16; 2013. № 7. С. 8; В гостях у свт. Тихона: Первосвятительский визит в Липецкую епархию // Там же. 2010. № 10. С. 18–19; Служения и встречи Свят. Патр. Кирилла // Там же. 2013. № 7. С. 21.

Лит.: Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней. Воронеж, 2003; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А. Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Липецк. Липецк, 2006; *они же.* То же: Данковский р-н. Липецк, 2011; *они же.* То же: Чаплыгинский р-н. Лев-Толстовский р-н. Липецк, 2013; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В. То же: Елец. Липецк, 2006; Клоков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А. То же: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1; Гамаюнов А. И., Клоков А. Ю., Найдёнов А. А. То же: Лебедянский р-н. Липецк, 2009. Ч. 1; Липецкая и Елецкая епархия, 2003–2008: Путем созидания. Липецк, 2009; Собор святых Липецкой земли: Сб. житий Липецких и Елецких святых / Сост.: прот. Н. Стаднюк, А. А. Найдёнов, А. И. Чеснокова. Липецк, 2013; Храмы: К 10-летию Липецкой и Елецкой епархии, 2003–2013: Фотоальб. Липецк, 2013.

*Ижм. Митрофан (Шкурин),
А. Ю. Клоков, А. А. Найдёнов*

ЛИПЕЦКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, образована решением Синода от 29 мая 2013 г. в адм. границах Липецкой области. Включает Липецкую и Задонскую и Елецкую и Лебедянскую епархии. Правящий архиерей — митр. Липецкий и Задонский *Никон (Васин)*; с 29 мая 2013 в сане архиепископа, с 23 июня того же года в сане митрополита). Центр митрополии — г. Липецк. К кон. 2015 г. в Л. м. насчитывалось 16 благочиний, 273 прихода, 11 монастырей (4 мужских,





Монастыри Липецкой и Задонской епархий	
Действующие	Упраздненные
1 Задонский Рождество-Богородицкий муж. мон-рь	1 Добровский Богородице-Тихвинский жен. мон-рь
2 Липецкий Успенский муж. мон-рь	2 Усманский Успенский Софийский жен. мон-рь
3 Задонский Тюнин Богородице-Тихоновский жен. мон-рь	3 Задонский Тихоновский Троицкий (Скорбященский) жен. мон-рь
4 Задонский Тихоновский Преображенский жен. мон-рь	
5 Благовещенский жен. мон-рь	
Монастыри Елецкой и Лебедянской епархий	
Действующие	Упраздненные
1 Елецкий Свято-Троицкий муж. мон-рь	1 Данковский Успенский жен. мон-рь
2 Лебедянский Троицкий жен. мон-рь	2 Данковский Покровский муж. мон-рь
3 Елецкий Знаменский жен. мон-рь	3 Данковский Барятинский Софийский жен. мон-рь
4 Раненбургская Петропавловская муж. пустынь	
5 Сёзёновский Иоанно-Казанский жен. мон-рь	
6 Троекуровский Свято-Димитриевский Иларионовский жен. мон-рь	

7 женских); в клире состояли 374 священника, 41 диакон. В Л. м. действуют комиссия по канонизации святых, отдел по пастырской работе с лицами, страдающими зависимостями, и ВИЧ-инфицированными, центр духовного образования и комиссия по тюремному служению. С 2014 г. в Л. м. проводится региональный этап Международных Рождественских образовательных чтений.

Елецкая и Лебедянская епархия образована решением Синода от 29 мая 2013 г., отделена от Липецкой и Елецкой епархий, вместе с Липецкой и Задонской епархией входит в образованную тогда же Л. м. В тот же день епископом Липецким и Лебедянским был назначен Барнаульский еп. **Максим (Дмитриев)**. Кафедральный город — Елец. Кафедральный собор — в честь Вознесения Господня. Территория епархии включает городской округ г. Елец

и Елецкий, Данковский, Долгоруковский, Измалковский, Краснинский, Лев-Толстовский, Лебедянский, Становлянский и Чаплыгинский районы Липецкой обл. Елецкая и Лебедянская епархия разделена на 8 благочиний: г. Ельца, Елецкого р-на, Данковское, Долгоруковское, Лебедянское, Лев-Толстовское, Становлянское, Чаплыгинское. К 2015 г. имелось 6 мон-рей (2 мужских, 4 женских), 110 приходов; в клире состояли 118 священников, 6 диаконов. При ЕУ действуют отделы: религ. образования и катехизации, по мон-рям и монашеству, по работе с молодежью, по взаимодействию Церкви и общества, по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами, по пастырской работе с казачеством, по церковной благотворительности и социальному служению, информационный, паломнический; комиссии: по миссио-

нерской и антисектантской деятельности, по пастырской работе в исправительных учреждениях, по реставрации и строительству храмов, по канонизации святых, попечительская. В 1996 г. в Ельце открылась православная гимназия во имя свт. Тихона Задонского. К 2014 г. в епархии насчитывалось 57 воскресных школ и групп. В 2014 г. учреждено общество православных педагогов. С янв. 2014 г. при Елецком гос. ун-те им. И. А. Бунина существует миссионерский студенческий клуб «Благовест». В том же году в Ельце создан епархиальный музей. В 2013 г. образовано об-во православных врачей. В Ельце и Чаплыгине действуют правосл. об-ва трезвости. В елецком доме-интернате для престарелых и инвалидов имеется домовая ц. во имя вмч. Пантелеимона. При Елецкой городской детской больнице сформирована группа правосл. волонтеров. В Лебедянском благочинии действуют православные молодежные клубы «Ковчег» при лебедянском Ново-Казанском соборе и «Воскресение» при Никольской ц. в с. Б. Попово Лебедянского р-на; в Чаплыгине работает клуб при Никольской ц. Издается ежемесячный ж. «Епархиальный благовест», газеты «Лебедянская звонница» и «Гимназист» (издание елецкой правосл. гимназии).

Святые и крестные ходы. Празднование Собору Липецких святых было установлено 8 июня 2010 г. по благословению Патриарха Московского и всея Руси **Кирилла** в день памяти еп. Липецкого сщмч. **Уара (Шмарина)**, 10 сент. Написана икона святых Собора (находится в липецком кафедральном Христорождественском соборе), составлена служба, издано 1-е собрание житий святых, включенных в Собор (Собор святых Липецкой земли: Сб. житий Липецких и Елецких святых / Сост.: прот. Н. Стаднюк, А. А. Найдёнов, А. И. Чеснокова. Липецк, 2013).

К наиболее почитаемым святыням Л. м. относятся: Липецкая Страстная икона Божией Матери в липецком кафедральном соборе в честь Рождества Христова, Корсунская икона Божией Матери в усманском Богоявленском соборе, Владимирская икона Божией Матери в Троекуровском Иларионовском во имя вмч. **Дмитрия Солунского женском монастыре**, икона Св. Троицы в лебедянском во имя Св. Троицы жен-



ском монастыре, Тихвинская икона Божией Матери в Тихвинском соборе г. Данкова, Тихвинская икона Божией Матери в Раненбургской Петропавловской пустыни, список Елецкой иконы Божией Матери в елецком Вознесенском соборе. Во Владимирском соборе задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря находится рака с мощами свт. Тихона Задонского; в Троекуровском монастыре почивают мощи затворника прп. Илариона (Фомина); в Сезёновском в честь Казанской иконы Божией Матери Иоанновском женском монастыре — мощи затворника прп. Иоанна (Быкова; 1791–1839).

С памятью свт. Тихона Задонского связаны св. источники близ задонского Рождество-Богородицкого муж. мон-ря, задонского Тюнина (Тюнинского) Богородице-Тихоновского в честь иконы Божией Матери «Животный Источник» женского монастыря и задонского Тихоновского в честь Преображения Господня женского монастыря. Почитаются верующими св. источники близ Троекуровского Иларионовского мон-ря и Раненбургской Петропавловской пуст., а также у сел: Каменное Грязинского р-на, Дубовое Чаплыгинского р-на, Головинщино Лев-Толстовского р-на, Борисовка Добровского р-на, Перехваль и Головинщино Данковского р-на, Преображенье Измалковского р-на.

Ежегодно в авг. в Задонск к мощам свт. Тихона из Липецка и Ельца совершается крестный ход, приуроченный ко дню памяти святого (13 авг.), к к-рому присоединяется крестный ход из Воронежской митрополии. Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2013. № 7. С. 8; Служения и встречи Свящ. Патриарха Кирилла // Там же. С. 21. Лит.: Воскресенский А. Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1999. (Елецкая быль; Вып. 8); Воронежские архипастыри от свт. Митрофана до наших дней. Воронеж, 2003; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В. Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Елец. Липецк, 2006; Гамаюнов А. И., Клоков А. Ю., Найдёнов А. А. То же: Лебедянский р-н. Липецк, 2009. Ч. 1; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А. То же: Данковский р-н. Липецк, 2011; они же. То же: Чаплыгинский р-н. Лев-Толстовский р-н. Липецк, 2013.

Митр. Никон (Васин),
еп. Максим (Дмитриев)

ЛИПЕЦКАЯ ОБЛАСТЬ, субъект Российской Федерации в составе Центрального федерального окр. Территория — 24,047 тыс. кв. км.

Адм. центр — Липецк. Расположена в центре европейской части России, граничит с Воронежской, Курской, Орловской, Рязанской, Тамбовской и Тульской областями. Население — 1158,28 тыс. чел. (2015). Национальный состав: русские — 96,3%, украинцы — 0,9, армяне — 0,6, азербайджанцы — 0,3, представители др. национальностей — 1,9% (2010). Л. о. включает 2 городских округа, 18 муниципальных районов, 6 городских и 289 сельских поселений.

История. На территории Л. о. свыше 2 тыс. археологических памятников, древнейший из к-рых — Гагаринская стоянка (22–20 тыс. лет до Р. Х.), расположенная на левом берегу р. Дон, на сев. окраине с. Гага-



Вознесенский собор (1889)
и Введенская ц. (1761)
в Ельце.
Фотография. 2015 г.

рина Задонского р-на. Обнаруженная в 1924 г., стоянка стала 1-м памятником, где впервые в СССР были исследованы остатки жилища открытого типа эпохи верхнего палеолита (костенковско-виллендорфская культура). Известны многослойные памятники на территории Липецка: Липецкое озеро (5–3 тыс. лет до Р. Х.) и Л. о.— Рыбное озеро—1 и Рыбное озеро—2 (слои эпох неолита, бронзы и раннего железного века), Савицкое (слои тех же эпох), а также Тюнинские могильники (памятники бронзового века). В первые века по Р. Х. на территории региона обитали потомки скифов, финно-угорские племена, поздние сарматы. У с. Перехваль Данковского р-на и с. Гудово Добровского р-на находятся самые северные сарматские городища (I–III вв.). Со 2-й пол. III в. получают распространение памятники группы Каширки—Седелки, оставленные населением, близким к носителям черняховской и киевской культур. Кон. IV — V в. датируются памятники группы Замятно—Чертовицкое. У дер. Мухино Задонского р-на обнаружено одно из

немногочисленных в Европе гуннских захоронений.

В VIII–X вв. край осваивали восточные славяне боршевской культуры: они расположили свои поселения по берегам рек, возведя систему городищ. К кон. XI в. были освоены берега верхнего Дона, рек Быстрая Сосна, Красивая Меча и правобережье р. Воронеж. В XII — 1-й пол. XIV в. верховья Дона являлись владениями Черниговского и Рязанского княжеств. В 1237 г. на р. Воронеж рязанцы дали 1-й бой хану Батыю, в 1316 г. край разорили войска хана Узбека. К сев. окраине Л. о. примыкает Куликово поле, где в 1380 г. была одержана победа над войсками Мамай, окончательно разбитыми при преследовании их до берегов р. Красивая Меча (см. Куликовская битва). Вскоре после этого Елец

стал центром новообразованного Елецкого княжества. В 1395 г. край был разорен Тамерланом, ок. 1414 г., после нового набе-

га, Елец и Елецкое княжество прекратили существование, слав. население покинуло территорию верхнего Дона, ставшую частью Дикого поля.

С включением части территории Л. о. в состав Русского гос-ва к югу от Тульской засечной черты со 2-й пол. XVI — нач. XVII в. восстанавливались и строились новые крепости: Данков, Елец, Лебедянь. С 1635 г. возводилась Белгородская черта, на к-рой основывались города Усмань (1645), Сокольск (1647, ныне в черте Липецка), Добрый (1647, ныне с. Доброе Добровского р-на), Дёмшинск (с 40-х гг. XVII в. Дёмшинский стоялый острожек, город с 1683, ныне с. Никольское Усманского р-на), Белоколодск (1663, ныне с. Пады Липецкого р-на). В Романове (город с 1614, ныне с. Ленино Липецкого р-на) в 1652 г. построены укрепления, он был также включен в Белгородскую черту. Строительство городов-крепостей и укрепление границы способствовали новому заселению и освоению земель верхнего Дона.

В 1693 г. на р. Белый Колодезь по инициативе и на средства дьяка приказа Большой казны К. С. Борина



был построен 1-й вододействующий железодельный завод, при котором образовался пос. Боринские Заводы (ныне с. Боринское Липецкого р-на). Для Азовских походов 1695 и 1696 гг. Петра I Алексеевича на сокольской и добровской верфях строились легкие суда. В 1700 г. на Боринских заводах начали отливать пушки. По берегам р. Воронеж шла заготовка корабельного леса, который отправляли на воронежские и местные верфи. Для удовлетворения возраставших потребностей флота в снаряжении и вооружении в с. М. Студёнки Липские был построен В. Липский железодельный завод (начал работать в 1703); образовавшаяся при нем слобода положила начало совр. Липецку. В 1705 г. на р. Кузьминке (правый приток р. Воронеж) был построен Кузьминский якорный завод. В 1707–1712 гг. возведен Н. Липский железодельный завод. Параллельно развитию промышленности на плодородных землях Л. о. развивалось сельское хозяйство: в крупных землевладениях вводилась специализация на посевы зерновых и технических культур, развивалось товарное животноводство.

В 1708 г. территория Л. о. вошла в состав Азовской (с 1725 Воронежская) губ. В ходе губернской реформы имп. Екатерины II Алексеевны различные части Л. о. вошли в Тульскую (1777–1929, до 1796 Тульское наместничество), Рязанскую (1778–1929, до 1796 Рязанское наместничество), Орловскую (1778–1928,



Бувет курорта
«Липецкие минеральные воды».
1824 г. Снесен в 1930 г.
Фотография. 1880 г.

реименована в Липецк. Утратившие военное и экономическое значение города Белгородской черты Добрый, Сокольск, Романов стали селами. Слобода Тешевка получила статус города с названием Задонской (позднее и ныне Задонск). Подтверждены городские статусы Ельца, Данкова, Раненбурга (ныне Чаплыгин) и Усмани.

В 1795 г. Липские (Липецкие) заводы, истощив топливные и сырьевые ресурсы и не выдержав конкуренции с уральскими, олонцами и др. заводами, были официально закрыты, оборудование перевезено на новый завод в Луганск (ныне на Украине).

Липецкие железистые целебные источники были издавна известны местному населению (по преданию, открыты Петром I). В 1800 г. в Липецк на воды начали приезжать первые пациенты, в 1802 г. на средства городской думы был благоустроен колодец с минеральной во-



Кузнецы.
Барельеф с обелиска Петру I
в Липецке. 1839 г.

до 1796 Орловское наместничество), Тамбовскую (1779–1928, до 1796 Тамбовское наместничество) и Воронежскую (1779–1928, до 1796 Воронежское наместничество) губернии.

В 1779 г. слобода Липские (Липецкие) Железные Заводы получила статус уездного города и была пе-

дой. В городе увеличилось число врачей, минеральный источник приобрел общероссийскую известность. В мае 1805 г.

имп. Александр I Павлович утвердил смету на строительство курорта «Липецкие минеральные воды». В 1865 г. было основано одноименное акционерное об-во, курорт реконструирован, введено кумысолечение, а в 1871 г.— лечение железистыми торфяными гязями. Елец в 1846 г. был уравниен в торговых пра-

вах с губернскими и портовыми городами. В 1863 г. в нем открылся 1-й в крае городской коммерческий банк, в 1888 г. построен 1-й в России общественный элеватор, развивались торговля, мукомольная и кожевенная промышленность, производство махорки, кружевной промышленности, работали железнодорожные мастерские и локомотивное депо (с 1868). В Елецкой классической муж. гимназии (основана в 1871) учились И. А. Бунин, С. Н. Булгаков, М. М. Пришвин, преподавал В. В. Розанов. Предприятия в Лебедяни, Данкове, Усмани и Раненбурге гл. обр. занимались переработкой сельскохозяйственного сырья. Лебедянь и Данков были известны конными ярмарками и конно-спортивными состязаниями. Со 2-й пол. XIX в. на территории Л. о. шло строительство железных дорог. В 1866–1868 гг. была проложена линия Козлов (ныне Мичуринск) — Воронеж, в 1869 г. от ст. Грязи Козлово-Воронежской железной дороги были проложены линии на Елец и Борисоглебск, ставшие частью Орлово-Грязи-Царицынской дороги. В 1890 г. от ст. Богоявленск Рязано-Козловской железной дороги проложена линия к ст. Астапово (ныне Лев Толстой) и далее на Лебедянь, Данков и Троекурово. В 1891 г. эти линии были объединены под управлением об-ва Рязано-Уральской железной дороги. Линия Астапово — Лебедянь была протянута до Ельца, в 1899 г. железная дорога от Данкова была доведена до Смоленска. В 1896 г. проложена линия Елец — Касторная. В нач. XX в. в Липецке был введен в действие Сокольский металлургический завод (ныне «Свободный сокол»). Среди известных уроженцев края и тех, чья жизнь и творчество с ним связаны,— писатели А. М. Жемчужников, Л. Н. Толстой, Андрей Белый, Е. И. Замятин, художники Б. М. Кустодиев, Н. В. Орлов, Н. П. Ульянов, пианист К. Н. Игумнов, композитор Т. Н. Хренников, ученый, гос. и общественный деятель П. П. Семёнов-Тян-Шанский, историки и археографы П. И. Бартенева и Н. П. Барсукова, философ-социалист Г. В. Плеханов.

К нач. 1918 г. во всем регионе была установлена советская власть. Во время гражданской войны, в авг.—сент. 1919 г., войскам ген. К. К. Мамагантова (Мамонтова) удалось взять Раненбург, Лебедянь, Елец, Задонск,



Усмани. В окт. 1919 г. запад и юго-запад края были заняты частями Вооруженных сил Юга России, бои шли в районе Ельца и Задонска. В нояб. того же года белые войска оставили территорию региона. В 1920–1921 гг. часть земель совр. Л. о. была охвачена антибольшевистским крестьянским Тамбовским восстанием.

В 1918 г. Липецк стал базой советского авиаотряда. В 1923 г. здесь расположилась высшая летная школа, на базе к-рой в 1925 г. открылась нем. авиационная школа. С 1933 г. действовала Высшая военно-техническая школа ВВС Красной Армии (с 1960 Центр боевого применения и переучивания летного состава (Липецкий авиацентр)).

В 1928 г. весь регион вошел в состав Центральночернозёмной обл. Затем отдельные территории входили в Воронежскую (1934–1954), Курскую (1934–1954), Орловскую (1937–1954) и Рязанскую (1937–1954) области.

Во время коллективизации раскулачиванию подверглись более 3,5 тыс. крестьянских хозяйств края. В ходе индустриализации крупными промышленными центрами стали Елец и Липецк, в к-ром в 1934 г. начал работу Новолипецкий металлургический завод (ныне Новолипецкий металлургический комбинат). В Данкове построен щебеночный завод; в этом городе, а также в Усмани, Раненбурге, Лебедяни, Задонске развивалась пищевая промышленность.

Во время Великой Отечественной войны, к кон. осени 1941 г., герм. войсками был оккупирован запад совр. Л. о. (полностью или частично занята территория совр. Измалковского, Долгоруковского, Становлянского, Елецкого, Тербунского и Воловского районов); в нач. дек. захвачен Елец. В результате Елецкой наступательной операции к 18 дек. 1941 г. оккупированные районы были освобождены Красной Армией. В июле 1942 г. герм. войска во время наступления на Сталинград вновь заняли юго-запад региона (часть совр. Воловского и Тербунского районов). В янв. 1943 г. эта территория была освобождена войсками Воронежского и Брянского фронтов в ходе Воронежско-Касторненской наступательной операции. В 1943 г. началось строительство Липецкого тракторного завода, открывшегося в следующем году. К 1950 г. объем промыш-

ленного производства в регионе превысил довоенный уровень.

Л. о. была образована указом Президиума Верховного Совета СССР от 6 янв. 1954 г. из районов 5 соседних областей. В ее состав были включены: г. Липецк и 12 районов из Воронежской обл., г. Елец и 9 районов из Орловской обл., 10 районов из Рязанской обл. и 3 района из Курской обл. В 1956 г. были упразднены Больше-Полянский, Грачёвский, Дмитришевский, Колыбельский, Талицкий и Чибисовский районы. В следующем году Молотовский р-н переименован в Октябрьский, Водопьяновский — в Донской. В 1959 г. упразднены Берёзовский и Липецкий, в 1960 г. — Хворостянский и Чернавский, в 1963 г. — Боринский, Донской, Октябрьский, Волынский, Троекуровский и Трубетчинский районы. В 1963 г. вместо 24 образовано 10 укрупненных районов (Данковский, Добринский, Елецкий, Задонский, Лебедянский, Липецкий, Становлянский, Тербунский, Усманский, Чаплыгинский). В 1964 г. восстановлен Долгоруковский, в следующем году — Воловский, Грязинский, Добровский, Измалковский, Краснинский, Лев-Толстовский и Хлевенский районы.

Промышленный комплекс Л. о. включает черную металлургию, машиностроение и металлообработку, пищевую, химическую, легкую промышленность; наиболее развиты металлургическая и пищевая отрасли.

Религия. Большинство верующих в Л. о. — православные. К окт. 2015 г. зарегистрировано 322 религ. орг-ции: 289 православных (входят в *Липецкую митрополию* РПЦ, состоящую из *Липецкой и Задонской* и *Елецкой и Лебедянской* епархий), 27 протестантских орг-ций, община *Армянской Апостольской Церкви*, мусульм. община, 4 иудейские орг-ции, община *Иеговы свидетелей* и община международного общества «*Сознание Кришны*».

Русская Православная Церковь. Христианство в верховьях Дона распространялось с кон. XI в. В это время территория Л. о. входила в Черниговскую (до 1198; см. *Черниговская и Новгород-Северская епархия*) и Рязанскую (с 1198; см. *Рязанская и Михайловская епархия*) епархии. После того как в XV в. слав. население покинуло край, история Православия в нем прервалась, возобновившись с новым заселением региона во 2-й пол. XVI в. С этого времени нача-

лось храмостроительство и основание первых обителей: *елецкого во имя Св. Троицы мужского, задонского в честь Рождества Пресвятой Богородицы, лебедянского во имя Св. Троицы, данковского в честь Покрова Пресвятой Богородицы мужского* мон-рей. Ряд обителей верхнего Дона выполняли функции пограничных крепостей. На заселяемых землях возникли крупные вотчины, в т. ч. патриаршая и московских монастырей (*Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мужского монастыря* и *Новоспасского московского в честь Преображения Господня мужского монастыря*).

В XVII — 1-й пол. XVIII в. территория Л. о. была подчинена Рязанской (сев. часть) и Воронежской (юж. часть) епархиям, а с кон. XVIII до сер. XX в. различные территории региона входили в Тамбовскую (центральная, вост. и юго-вост. части; см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*), Орловскую (зап. и юго-зап. части; см. *Орловская и Волховская епархия*), Рязанскую (сев. часть), Тульскую (сев.-вост. часть; см. *Тульская и Ефремовская епархия*) и Воронежскую (юж. часть) епархии.

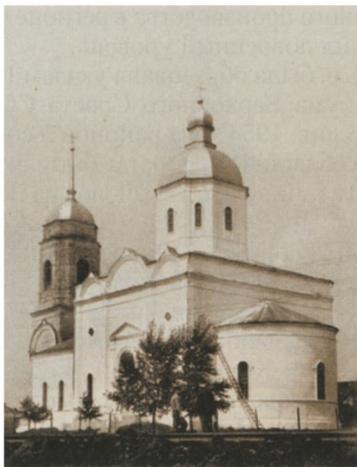
На землях Л. о. существовали Данковское (основано в 1813), Лебедянское (основано в 1815, уездное — с 1818, закрыто в 1851), 2 Задонских (приходское основано в 1819, уездное в 1837, объединены в уездное в 1854), Липецкое (основано в 1829) и Раненбургское (основано в 1868) духовные уч-ща. В Липецком ДУ в 1838–1839 гг. греч. язык преподавал А. М. Гренков (в монашестве прп. *Амеросий* Оптинский); преподавателем уч-ща, а позднее и настоятелем училищной Софийской ц. служил местночтимый подвижник благочестия прот. Иоанн Михайлович Рождественский († 1898). Выпускником Лебедянского ДУ был миссионер еп. Симбирский *Варсонофий (Охотин)*, Данковское ДУ окончили миссионер еп. Уфимский *Дионисий (Хитров)*, архиеп. бывш. Калужский *Онисифор (Пономарёв)*, Рязанский еп. *Борис (Скворцов)*, прот. сщмч. *Иоанн Кочуров*, издатель, публицист и миссионер В. М. *Скворцов*; лат. язык в Раненбургском ДУ преподавал А. Л. Преображенский (впосл. митр. Ярославский сщмч. *Агафангел*).

Уроженцами края являются Херсонский архиеп. свт. *Иннокентий (Борисов)*, свт. *Феофан Затворник (Говоров)*, оптинский старец прп.

Нектарий (Тихонов), афонский подвижник прп. *Силуан (Антонов)*, прот. сщмч. Иоанн Кочуров; с Липецкой землей связано служение свт. *Тихона Задонского*, прп. *Илариона (Фомина)* Троекуровского, прп. Иоанна (Быкова) Сезёновского (1791–1839).

К 1917 г. на территории Л. о. действовало 13 мон-рей и более 500 храмов. В 1919 г. были вскрыты мощи (см. ст. *Вскрытие мощей*) свт. Тихона Задонского, почивавшие в задонском Рождество-Богородицком мон-ре. В том же году принято решение об учреждении *Липецкого викариатства*, однако замещено оно не было. Фактически это викариатство существовало в Тамбовской (с 1929 в Воронежской) епархии с 1926 г. на территории Липецкого у.; 1-м архиереем назначен еп. сщмч. *Уар (Шмарин)*. В кон. 20-х — нач. 30-х гг. XX в. началось массовое закрытие храмов и ликвидация мон-рей. Кафедральный собор в честь Рождества Христова закрыт в 1931 г., в Липецке разрушены Троицкий (в 1931) и Покровский (в сер. 30-х гг. XX в.) храмы. По данным на 8 июня 1936 г., в Липецке действовали 3 храма, в Трубетчинском р-не — 15, в Боринском — 11, в Лебедянском — 26. 8 июня 1935 г. арестован еп. Уар, а в 1937 г. вместе с группой священнослужителей и мирян — Липецкий еп. *Александр (Торопов)*, после чего управление приходами осуществлял митр. *Сергий (Страгородский)*; с 1943 патриарх Московский и всея Руси). В XX в. на территории Л. о. существовали также следующие викариатства: *Задонское* (в нач. 20-х гг. в составе Воронежской и Задонской, в 1993–2003 — Воронежской и Липецкой, в течение 2003 — Липецкой и Елецкой епархий); *Елецкое* (в 1906–1937 в составе Орловской епархии; в 20-х гг. действовало как самостоятельная Елецкая епархия); *Раненбургское* (в 1924–1931 в составе Рязанской епархии).

К нач. Великой Отечественной войны в Липецке были закрыты все храмы, на территории Л. о. репрессировано более 1 тыс. священнослужителей. В крае не действовал ни один мон-рь. В 1943 г. в Липецке была открыта 1-я в городе и районе Христорождественская ц. в Студёнках. Тогда же управление приходами на территории бывш. Липецкого викариатства перешло от митр. Сергия к временно управляющему Воронежской епархией Курскому еп.



Христорождественская ц. в Студёнках, Липецк. 1859–1869 гг. Фотография. 50-е гг. XX в.

Питириму (Свиридову); в посл. митрополит), а затем к Воронежским архиереям. Остальные районы Л. о. по-прежнему входили в Орловскую, Тамбовскую, Рязанскую и Тульскую епархии. В 1946 г. возобновились богослужения в липецкой кладбищенской Преображенской ц. К 1948 г. на территории Л. о. было открыто ок. 30 храмов. В том же году уполномоченные Совета по делам РПЦ получили право не регистрировать духовенство, имевшее судимость. Священнослужители и церковные обязанности были вынуждены выплачивать завышенные налоги, ужесточалась борьба с «нелегальной религиозной деятельностью». В 1954 г., после образования Л. о., вся ее территория вошла в состав Воронежской и Липецкой епархий.

По данным на 1 янв. 1955 г., в Л. о. насчитывалось 30 церквей и молитвенный дом, в штате состоял 51 священник. С июня 1954 по 1 янв. 1955 г. в облисполком поступило 34 ходатайства об открытии 11 церквей, однако ни одно из них не было удовлетворено (ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 1. Л. 64–65). Местные власти проводили «разъяснительную работу» в населенных пунктах, жители к-рых просили об открытии церквей, священникам запрещалось участвовать в организации коллективных прошений. Постепенно количество таких обращений сокращалось, из-за постоянных отказов верующие не видели смысла подавать новые ходатайства (Там же. Л. 47).

Со 2-й пол. 50-х гг. XX в. усилилось экономическое давление на священнослужителей и приходы. В этот период не менее 9 священников бед-

ных приходов Л. о. были вынуждены оставить службу как «несостоятельные плательщики». С июля 1963 г. при гор- и райисполкомах создавались комиссии содействия по контролю за соблюдением законодательства о культах. Их деятельность была направлена на усиление наблюдения за жизнью приходов и активизацию вмешательства в нее. В Липецке была уничтожена Вознесенская ц., в Ельце взорваны Сретенская ц. и Троицкий храм в Засосенской слободе, в некоторых селах закрыты переданные ранее верующим храмы. Если до 1962 г. в Л. о. действовал 31 храм, то к 1971 г. их осталось 25. К нач. 70-х гг. XX в. в городах продолжали действовать 8 храмов, в Липецке и Ельце было по 2 прихода. В областном центре на праздничные богослужения в храмы при их небольшой вместимости приходило до 3 тыс. верующих в каждый. Тогда же по решению липецкого горисполкома был засыпан св. источник у Древнеуспенской ц.; засыпаны также св. источники близ Задонска, у сел Троекурово Лебедянского р-на и Нов. Дубовое Хлевенского р-на. Власти оказывали административное давление на верующих, собиравшихся в Задонске накануне памяти свт. Тихона. В 1973 г. в Липецке была разрушена Успенская кладбищенская ц. на пл. Победы. В 1974 г. власти Задонска отобрали у верующих Успенский собор на Центральной пл. под предлогом создания в нем краеведческого музея, предоставив взамен Троицкую ц. бывш. *задонского Тихоновского во имя Св. Троицы (Скорбященского) женского монастыря*.

В 1986 г. по решению Липецкого облисполкома в храмах региона проводился учет церковного имущества: были составлены описи и выполнены фотографии ценных икон, серебряной утвари и других предметов (ГАЛО. Ф. Р-2184. Оп. 1. Д. 27. Л. 154–157, Д. 28. Л. 24–27). До кон. 80-х гг. власти продолжали отклонять просьбы верующих о регистрации новых общин. В канун тысячелетия Крещения Руси областное управление культуры намеревалось открыть в Древнеуспенской ц. пирожковую или зал игровых автоматов, однако этому воспрепятствовали липецкие краеведы, разместив в храме музейную экспозицию, часть которой была посвящена правосл. культуре. Здесь впервые был экспо-



нирован клад церковной утвари, найденный во время реставрации крыши Владимирского собора задонского Рождество-Богородицкого мон-ря; в посл. эти предметы были возвращены Воронежско-Липецкой епархии.

В 1988 г. в Л. о. началось движение за возвращение верующим храмов и мон-рей; в том же году Церкви был передан Казанский храм в Таволжанке (в черте г. Грязи). В авг. 1991 г. состоялось 2-е обретение и перенесе-



Казанская ц. в Таволжанке, г. Грязи. 1845–1848 гг. Фотография. 2012 г.

ние из орловского кафедрального собора в недавно возвращенный верующим Владимирский собор задонского Рождество-Богородицкого мон-ря мощей свт. Тихона Задонского. К авг. 1993 г. верующим были переданы более 50 храмов и 2 монастыря — задонский Рождество-Богородицкий мужской и задонский Тихоновский в честь Преображения Господня женский. К 1 янв. 1994 г. в Л. о. действовали 72 прихода и 2 монастыря. На реставрацию храмов из бюджета области и города тогда же было выделено 50 млн р. (ГАЛО. Ф. Р–2529. Оп. 1. Д. 78. Л. 158–159). Решением Синода от 7 мая 2003 г. из Воронежской и Липецкой епархии была выделена Липецкая и Елецкая епархия в границах Л. о. 29 мая 2013 г. в тех же границах образована Липецкая митрополия, включившая Липецкую и Задонскую, а также Елецкую и Лебединскую епархии.

Старообрядчество. На территории Л. о. значительных центров «старой веры» не возникло. Согласно офиц. статистике, в сер. XIX в. в Липецке, Лебедяни, Усмани, Задонске и в их уездах старообрядческое население отсутствовало. В кон. XIX в.

в Данковском у. проживали 126 *беспоповцев*, в Усманском у.— 3 поповца; в Липецком, Лебединском, Задонском, Елецком, Раненбургском уездах старообрядцы не проживали (Распределение старообрядцев и сектантов по толкам и сектам. Б. м., 1901. С. 11, 15, 17, 18). В наст. время зарегистрированных общин нет.

Обновленчество распространилось на территории Л. о. со 2-й пол. 1922 г. В конце того же года обновленческим Липецким «епископом» стал Василий Знаменский. В 1928 г. возникло Воронежское областное митрополитанское церковное управление (ВОМЦУ), в его состав входили Борисоглебская, Воронежская, Елецкая, Козловская, Моршанская, Острогжская, Россошанская, Тамбовская, Орловская, Старооскольская, Белгородская и Курская раскольничьи епархии (4 последние выделены из ВОМЦУ в 1934). Известны также Лебединский и Задонские обновленческие «епископы». К нач. Великой Отечественной войны на территории Л. о. были закрыты все обновленческие храмы. В годы войны некоторые из них открылись и вскоре воссоединились с РПЦ.

Иосифлянство широко распространилось в Центр. Черноземье после того, как управлявший Воронежской епархией Козловский еп. *Алексий (Буй)* в янв. 1928 г. объявил об отделении от митр. Сергия и об избрании духовным руководителем митр. *Иосифа (Петровых)*. Митр. Сергия отказались признавать более 80 приходов и до 400 священнослужителей Центральночернозёмной обл.; на территории Л. о. наибольшее распространение движение *бுவцев* получило в современных Усманском, Елецком и Задонском районах. В марте 1928 г. священник елецкой Сергиево-Владимирской ц. Сергей Бутузов посетил в Воронеже еп. Алексия и вместе с приходом присоединился к иосифлянству; еп. Алексий направил в Елец игум. Питирима (Шумских; в посл. архимандрит), способствовавшего организации при Сергиево-Владимирской ц. жен. монашеской общины и переселению в нее мн. насельниц *елецкого в честь иконы Божией Матери «Знамение» женского монастыря*. В Задонском р-не иосифлянское духовенство возглавлял архим. Никандр (Стуров). После высылки из Воронежа еп. Алексий в мае 1928 г. поселился в Ельце,

в нач. сент. того же года он посетил Задонск. В это время Елец на короткое время становится одним из центров оппозиции митр. Сергию: еп. Алексия посещали представители общин юга России и Украины, заявлявшие о выходе из подчинения митр. Сергию и присоединении к *бுவцам*. Весной 1929 г. еп. Алексий и мн. его последователи были арестованы. После этого большей частью иосифлянских приходов управлял проживавший в Новомосковске Бахмутский еп. *Иоасаф (Попов)*, однако архим. Никандр (Стуров) и управляемые им приходы подчинялись Гдовскому еп. *Димитрию (Любимову)* вплоть до ареста последнего в нояб. 1929 г. В дек. того же года находившийся в заключении еп. Алексий письменным распоряжением передал управление иосифлянскими приходами Воронежской епархии еп. *Иоасафу*; это решение было санкционировано еп. Димитрием. Еп. Иоасаф руководил иосифлянскими общинами до своего ареста в янв. 1931 г. Во время массовых преследований *бுவцев* в нач. 30-х гг. XX в. власти приписывали их влиянию бóльшую часть крестьянских выступлений против коллективизации, имевших место, в частности, на территории современных Усманского и Елецкого районов. Если в других регионах иосифлянские общины и духовенство к сер. 40-х гг. XX в. в основном воссоединились с РПЦ, то в Центр. Черноземье большинство последователей еп. Алексия (Буя) оставались на нелегальном положении, впоследствии примкнув к *катакомбному движению*.

Истинно православные христиане, катакомбное движение. Группы истинно православных христиан (ИПХ) начали возникать на территории Л. о. в кон. 20-х гг. XX в. в Трубетчинском, Лебединском, Липецком районах, а также на территории совр. Усманского р-на. После ареста в 1935 г. Липецкого еп. сщмч. Уара часть его паствы присоединилась к *бுவцам («уаровцы»)*. В кон. 1943 г. была арестована большая группа ИПХ во главе с проповедником Ф. И. Чесноковым, действовавшая на территории совр. Липецкой и Тамбовской областей, в 1945 г. арестованы еще 25 чел. Семьи осужденных подвергались высылке. Липецкий проповедник В. Д. Титов, получивший «слова наставления» от пастырей-*бுவцев*, в 1944–1947 гг.



был руководителем многих подпольных религиозных групп на территории Л. о. В 1944 г. в Ельце действовали 3 нелегальных молитвенных дома (в Елецком р-не тогда открытой оставалась 1 церковь). В 1949 г. в Ельце и районе была арестована группа из 14 ИПХ, в 1950 г. в Задонском р-не — 25 чел., из которых 21 чел. приговорены к 25 годам, а четверо — к 4 годам ИТЛ (ГАОО. Ф. Р-1591. Оп. 3. Д. 90. Л. 116). Во 2-й пол. 40-х гг. XX в. в крае действовали тайные общины последователей «епископа» Михаила Ершова. В 1950 г. по групповому делу михайловцев было осуждено более 20 чел. В настоящее время группы ИПХ, состоящие из потомков членов старых нелегальных общин Липецкого, Добровского и Лебедянского районов, малочисленны и не зарегистрированы.

С 50–60-х гг. XX в. в Л. о. получило распространение направление катакомбного движения, представители которого не порывали связи с РПЦ. Монахини разоренных монастырей, возвратившись из мест заключения и ссылки, начинали подвизаться в миру, образуя незарегистрированные общины. Центрами женского тайного монашества в 60–80-х гг. XX в. стали елецкий Вознесенский собор, Вознесенская ц. в с. Бурдине Тербунского р-на и Благовещенская ц. в с. Ожога Воловского р-на. Духовным руководителем общины при елецком Вознесенском соборе был его настоятель архим. *Исаакий (Виноградов)*. Монахини образовали соборное сестричество, однако проживали в миру (в городе). Устройством тайной бурдинской общины по благословению архиеп. Тетрицарьского *Зиновия (Мажуги)*; с 1972 митрополит) руководил схархим. Виталий (Сидоренко; † 1992). В с. Ожога монашеская община была образована и долгое время существовала под рук. настоятеля прихода архим. Валерия (Мирчука; в схиме Серафим, † 2005). Синодальным постановлением от 16 июля 2005 г. Благовещенский приход был преобразован в мон-рь.

В сер. 90-х гг. XX в. в Л. о. под видом катакомбного движения начали действовать оппозиционные священноначалию РПЦ группы, часть из них в посл. откололась от Церкви. В янв. 2009 г., не признав Патриарха *Кирилла*, елецкий Знаменский мон-рь покинули духовник насельниц архим. Се-

вастиан (Щербаков) и нек-рые сестры, организовавшие «скит» в с. Н. Казачье Задонского р-на.

Римско-католическая Церковь. Появление католиков на территории Л. о. связано с развитием в XIX в. Ельца как торгового и промышленного центра. В кон. XIX в. город стал местом расположения 52-го Нежинского драгунского полка, в котором служило значительное число выходцев из Польши и с Зап. Украины. Для них был построен костел, сильно поврежденный во время Великой Отечественной войны, позднее перестроенный и приспособленный под жилое здание. В наст. время католики на территории Л. о. представлены приезжими с Украины и из Казахстана, служащими итал. предприятий, постоянно проживающими в Липецке.

Протестантские церкви, деноминации и секты. Небольшая община немцев-лютеран (см. *Лютеранство*) проживала в XIX — нач. XX в. в Ельце, где действовала кирха (перестроенное здание сохр.),



с 4 неопятидесятническими состоит в Содружестве христианских церквей Липецка. В регионе

*Кирха в Ельце.
Нач. XX в.
Фотография. Нач. XX в.*

имеются также общины, входящие в Международный союз церквей евангельских христиан-баптистов (см. *Инициативни-*

ки): 2 в Ельце, по 1 в Лебедяни, Чаплыгине и селах Волово Воловского р-на и Тербуны Тербунского р-на. Христиане веры евангельской (см. *Пятидесятники*) появились на территории Л. о. во 2-й пол. 20-х гг. XX в.; к 1931 г. существовали общины в Липецке и селах Н. Студенец (Патриаршее; ныне с. Донское Задонского р-на), Бутырки, дер. Синявка. В нач. 60-х гг. XX в. в Липецке активизировалась деятельность консервативных пятидесятников. К концу десятилетия их общины имелись также в Усмани с близлежащими селами и Ельце. Из-за преследования со стороны властей собрания общин проходили тайно; в 1972 г. к 3,5 годам лишения свободы был приговорен пастор липецкой общины Ф. Н. Федчик. Традиционные и либеральные пятидесятнические общины были зарегистри-

а также в уездных городах на территории Л. о. — в Липецке, Усмани, Лебедяни, Задонске, Данкове, Раненбурге. В наст. время в регионе проживает несколько десятков семей лютеран. В 1915 г. в Лебедянском у., по официальным данным, насчитывалось 5 евангельских христиан. В 1927 г. в Липецком у. их было 66 (большинство в дер. Синявка, ныне село Грязинского р-на). В общину с. В. Матрёнка Усманского у. (ныне Добринского р-на) в 1928 г. входили 200 чел. По данным на 1930 г., более 150 евангелистов проживали в Елецком р-не (без города).

Небольшие общины *баптистов* в 1925 г. имелись в селах Яблоново (совр. Краснинского р-на), Доброе (совр. Добровского р-на), Бутырки (совр. Грязинского р-на) и Горицы

(совр. Добровского р-на; 16 чел., крупнейшая сельская община). До 1926 г. в Ельце действовал молитвенный дом, община насчитывала 100 чел.; к 1930 г. в городе числилось лишь 16 баптистов. В 1927 г. малочисленные сельские общины существовали в Липецком и Елецком уездах. Легальный статус в Л. о. баптисты приобрели во 2-й пол. 80-х гг. XX в., 1-я община зарегистрирована в 1992 г. К окт. 2015 г. в области было 7 зарегистрированных баптистских организаций (4 в Липецке, 2 в Усмани и 1 в дер. Хмелинец Елецкого р-на), 2 зарегистрированы как организации евангельских христиан (в Липецке и в с. Б. Кузьминка Липецкого р-на); остальные действовали без регистрации. Одна из зарегистрированных в Усмани баптист. орг-ций («Объединение церквей евангельских христиан-баптистов Липецкой области») входит в Российский союз евангельских христиан-баптистов. В Липецке действует «Учебный библейский центр Центральночернозёмного района». Одна баптист. община вместе



рованы в Л. о. после 1991 г. Общины пятидесятников харизматического направления активно сотрудничают с региональной общественной орг-цией «Родители против наркотиков», занимаются реабилитацией наркоманов и алкоголиков, трудоустройством бездомных (в Липецке имеется 2 реабилитационных дома, в Ельце — 1). Без регистрации действует неск. групп, в т. ч. наиболее активная группа неохаризматического толка в Усмани; имеется также неопятидесятническая община в с. Преображенка Добровского р-на.

По некоторым сведениям, адвентистские (см. *Адвентисты*) проповедники из Ленинграда посещали регион в 20-х гг. XX в. (*Клибанов*. 1969. С. 63–64). До 1975 г. адвентисты находились на нелегальном положении, затем получили разрешение открыть дом молитвы в Липецке. Относятся к Южному объединению Церкви христиан адвентистов седьмого дня. Имеются 2 зарегистрированные общины в Липецке и по 1 организации в Ельце, Данкове, Грязях, Усмани и пос. Лев Толстой. Незарегистрированные группы действуют в Добровском и Долгоруковском районах.

В Липецке зарегистрирована община *методистов* «Благовест».

Иеговы свидетели до сер. 90-х гг. XX в. были представлены сезонными рабочими с Зап. Украины и другими мигрантами. Община начала формироваться благодаря деятельности 2 польских проповедников, которые находились в Л. о. без регистрации, за что в нояб. 1997 г. были привлечены к адм. ответственности и покинули регион. В наст. время зарегистрирована 1 орг-ция иеговистов, в Л. о. насчитывается ок. 3 тыс. постоянных членов секты, их число растёт.

Мормоны (Церковь Иисуса Христа святых последних дней) действовали без регистрации с 2001 г. под видом курсов англ. языка, как религ. орг-ция зарегистрированы в след. году. На стажировку в Липецк из США приезжают молодые мормоны, изучающие рус. язык.

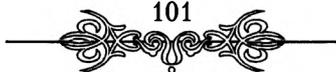
Армянская Апостольская Церковь (ААЦ). С 2005 г. в Липецке действует община «Сурб Арутюн» (Св. Воскресение), к-рая входит в состав Новонахичеванской и Российской епархии ААЦ. Ведутся подготовительные работы по строительству храма в Липецке.

Молокане. В XIX в. молоканство было распространено среди крестьян Раненбургского у. Рязанской губ. (ныне Чаплыгинский р-н Л. о.), молоканским центром стали с. Климово и смежная с ним дер. Жабино (ныне село). К 80-м гг. XIX в. 48 семей в Климове и Жабине открыто исповедовали молоканство, еще ок. 50 относились к «колеблющимся в вере»; число молокан возрастало. Перед 1917 г. в Жабине молокане составляли 50% населения. Тогда же, по офиц. данным, они проживали в Липецком у. и Лебедяни, а в с. Кривец и близлежащих селах Лебедянского у. насчитывалось 502 молоканина. Однако по сведениям, полученным от старожилов-молокан участниками «Липецкой экспедиции» Ин-та истории АН СССР (1960), только в с. Кривец до Октябрьской революции их проживало до 1 тыс. чел. В 1925–1927 гг. молокане жили в Грязинской вол. По оценке А. И. *Клибанова*, молоканство в Л. о. в 60-х гг. XX в. находилось «на грани исчезновения»: в с. Кривец в 1960 г. проживали 25 сектантов, в с. Борисовка их не осталось; в с. Жабине в 60-х гг. XX в. молокане составляли 8,4% всего населения (*Клибанов*. 1969. С. 65). В наст. время неск. малочисленных групп действуют без регистрации в Липецком, Добровском и Чаплыгинском районах.

Ислам. Основную часть мусульман в Л. о. составляют сунниты — выходцы с Сев. Кавказа, татары и таджики. Представители азербайджанской диаспоры — шииты. До 2010 г. в Л. о. не было ни одной зарегистрированной мусульм. общины. Культурная деятельность была сосредоточена в религ. группах, сформированных по этническому принципу, гл. обр. дагестанских и татарских. «Местная религиозная организация мусульман Липецкой области» (МРОМ ЛО) в составе Духовного управления мусульман Российской Федерации была зарегистрирована в 2010 г. В МРОМ ЛО состоит более 12 тыс. чел. В 2011 г. подписан договор о сотрудничестве организации с Управлением Федеральной службы исполнения наказаний по Л. о., в исправительных учреждениях действуют молельные комнаты. В мае 2014 г. в Лебедяни была открыта расширенная молельная комната с б-кой ислам. лит-ры. На липецком Косырёвском кладбище имеется мусульм. сектор.

Иудаизм на территории Л. о. начал распространяться во 2-й пол. XIX в. в связи с расселением евреев по уездным городам губерний Центр. России. Самой крупной была евр. община в Ельце, численность которой к нач. XX в. превышала 800 чел. В 1900 г. было разрешено открыть в городе синагогу (разрушена в 1969), школу, создать кладбище. Во время первой мировой войны еврейское население Ельца увеличилось за счет 500 беженцев из Польши. В Липецке в 1910 г. проживали 111 евреев, имелось еврейское кладбище; к 1939 г. их численность выросла до 285 чел. В 1945 г. власти отказали группе липецких иудеев в открытии синагоги. В наст. время в Л. о. проживает ок. 2,5 тыс. евреев. В Липецке действуют евр. общинный центр и синагога. Липецкая община «Лехаим», елецкая община «Хаим» и евр. община Лебедяни входят в Федерацию еврейских общин России. В Объединение религ. орг-ций совр. иудаизма в России входит липецкая община, при которой в 1999 г. была создана группа «Эсфирь» жен. евр. орг-ции «Проект Кешер».

Новые религиозные движения. Липецкая община Международного об-ва «Сознание Кришны» зарегистрирована в 2002 г. Неоязычество представлено зарегистрированной как общественное объединение общиной «Ведическая Русь», а также незарегистрированными организациями «Искон», «Липецкая родноверческая община «Лада»», историко-патриотическим клубом «Витязи Сварги», входящими в объединение «Родноверы Черноземья». Деятельность ряда клубов исторической и военно-исторической реконструкции, а также проведение с 2005 г. в Л. о. ежегодного международного фестиваля военно-исторической реконструкции «Русборг» привлекают внимание молодежи к истории дохристианской Руси. Без регистрации действует движение «анастасийцев». Как общественное объединение зарегистрировано местное отделение партии «Воля» С. М. Пеуновой, распространяющей солярный культ Майтрейи-Митры. В том же статусе было зарегистрировано действовавшее с 1995 г. липецкое региональное отделение «Центра Шри Чинмоя»; в окт. 2015 г. оно было ликвидировано решением Липецкого областного суда, поскольку устав Центра противоречил российскому законодательству.



В 80-х гг. XX в. популярность приобрело движение последователей П. К. Иванова.

Прекратившие существование религиозные группы. В XVIII в. хлыстовство (см. *Хлысты*) было распространено в Усманском у. Участвовавший в радениях с.-петербургского кружка Е. Ф. *Татариновой* отставной подполковник А. П. *Дубовицкий*, по свидетельству П. И. *Мельникова* (Андрея Печерского), в 20-х гг. XIX в. в своем имении в сельце Суходол Елецкого у. (ныне село Краснинского р-на) организовал хлыстовский «корабль» и стал его «кормщиком». В 1824 г. помещик был сослан в *Кириллов Белозерский в честь Успения Пресв. Богородицы муж. монастырь*. В 1-й пол. XIX в. хлыстовские общины имелись и в Раненбургском у. Летом 1868 г. богослов и церковный историк Н. И. *Барсов* преимущественно в Липецке собрал 145 хлыстовских песен (*Барсов Н. И.* Рус. протонародный мистицизм. СПб., 1869. С. 2). Во 2-й пол. XIX в. сектанты проживали также в Змиевской и Ягодновской волостях Данковского у. В нач. XX в. их поселение в этом уезде посетил поэт Н. А. *Клюев*. В 1930 г. существование группы хлыстов отмечалось на границах Чернавской и Долгоруковской волостей (ныне территория Долгоруковского и Измалковского районов). В 1925–1927 гг. в Лебедянском у. проживали 75 приверженцев новохлыстовской секты «Новый Израиль».

В 1-й пол. XIX в. в Усманском, Раненбургском и Елецком уездах отмечалось существование *скопцов*. По приговору Рязанской палаты уголовного суда от 1809 г. скопцы Раненбургского у. были отданы в солдаты, однако после 1815 г. многие из них оказались в Москве приписанными к купцам, мещанам и цеховым.

В 1915 г. в Лебедяни были зафиксированы 53 субботника (см. *Иудействующие*). В 1925 г. в Липецке и Лебедяни их насчитывалось ок. 100 чел. Арх.: ГАРФ. Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 11. Л. 32, 33, 33 об., 46 об., 80 об.; Д. 1744. Л. 179, 192, 198; Д. 1745. Л. 40; РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 194. Л. 289–290; Д. 198. Л. 4–7; ГА Воронежской обл. Ф. Р-2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 11–12 об., 23–24 об.; Д. 26. Л. 1; ГАЛО. Ф. Р-23. Д. 132. Л. 3–3 об., 6 об.; Д. 184. Л. 162, 169, 174, 202, 336, 355; Д. 151. Л. 4, 42–42 об., 46–47, 241, 550–551, 554–555, 667, 679, 754, 757–759, 764; Ф. Р-2210. Оп. 1. Д. 23711; Д. 25008; ГАНИЛО. Ф. 1. Оп. 1. Д. 647. Л. 237; Архив уполномоченного Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР по Липецкой обл.; Архив Воронежско-Липецкой епархии; Архив Липецкой и Елецкой епархии.

Ист.: Пименово хождение в Царьград // Книга хождений. 1984. С. 99–109; «И были полки Ольговы...»: Свод летописных известий о Рязанском крае и сопредельных землях до 50-х гг. XVI в. М., 1994; Политбюро и церковь. Кн. 1. С. 443–445; Кн. 2. 1998. С. 84; Хрестоматия по ист. Липецкого края. Липецк, 2004; Письма *Патр. Алексия I* в Совет по делам РПЦ при СМ СССР: 1954–1970 гг. М., 2010. Т. 2. С. 471–472, 476–477.

Лит.: *Болховитинов Е. А., прот.* (впосл. *Евгений, митр.*) Ист., геогр. и экономическое описание Воронежской губ. Воронеж, 1800; *Воздвиженский Т. Я.* Ист. обозрение Рязанской губ., разделенное на пять периодов в виде летописца. М., 1822; *Хитров Г. В., свящ.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861; *Реутский Н. В.* Люди божьи и скопцы: ист. исслед. М., 1872; *Пискарев П. И.* Собрание мат-лов для ист. зап. края Тамбовской губ. и епархии. Тамбов, 1878; Ист. сведения об епархиях в России: (С утверждения правосл. христианства в России и до наст. времени). М., 1881; *Григорьев В. Н.* Молокане Раненбургского у. // РМ. 1884. Кн. 7. С. 40–58; Указатель храмовых празднеств в Воронежской епархии. Воронеж, 1884. Вып. 4; Мат-лы для ист. Воронежской и соседних с ней губерний. Воронеж, 1887. Т. 1; 1891. Т. 2; *Добролюбов И. В.* Ист.-стат. описание церквей и монастырей Рязанской епархии, ныне существующих и упраздненных, со списками их настоятелей за XVII, XVIII и XIX ст. и библиогр. указаниями. Рязань, 1888. Т. 3; *Дубровин Н. Ф.* Наши мистики-сектанты: Е. Ф. Татаринова и А. П. Дубовицкий // РС. 1895. Т. 84. Дек. С. 51–93; 1896. Т. 85. Янв. С. 5–51; Февр. С. 225–263; Приходы и церкви Тульской епархии. Тула, 1895; Россия: Полн. геогр. описание нашего Отечества. СПб., 1902. Т. 2; *Андреевский А. Е.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1911; *Клибанов А. И.* Современное сектантство в Тамбовской обл.: (По мат-лам экспедиции Ин-та истории АН СССР в 1959 г.) // ВИРА. 1960. Т. 8. С. 59–100; *он же.* Современное сектантство в Липецкой обл.: (По мат-лам экспедиции Ин-та истории АН СССР в 1960 г.) // Там же. 1962. Т. 10. С. 157–185; *он же.* Религ. сектантство и современность: (Социол. и ист. очерки). М., 1969. С. 62–67; *Митрохин Л. Н.* Реакционная идеология «истинно правосл. церкви» на Тамбовщине // ВИРА. 1961. Т. 9. С. 144–162; *Черменский П. Н.* Прошлое Тамбовского края. Тамбов, 1961; *Мельников П. И. (Андрей Печерский).* На горах // Собр. соч. М., 1976. Т. 6. С. 151, 242, 267; *он же.* Белые голуби // Там же. Т. 8. С. 147, 157, 168; *Загоровский В. П.* История хождения Центр. Черноземья в состав Рос. гос-ва в XVI в. Воронеж, 1991; *Козьявин А. В.* Религ. объединения Липецкой обл. Липецк, 1993; *Воскресенский А.* Город Елец в его настоящем и прошлом: Опыт ист. очерка. Елец, 1999. (Елецкая быль; Вып. 8); *Шкаровский М. В.* Иосифлянство: течение в РПЦ. СПб., 1999; *он же.* Еп. Алексей (Буй) и движение истинно-православных в Воронежской епархии // Ист.-религиоведческие исслед. Воронеж, 2014. № 1. С. 98–123; Липецкая энциклопедия. Липецк, 1999–2001. Т. 1–3; «Обновленческий» раскол; *Поляков В. Б.* В борьбе за веру (еп. Уар) // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. Липецк, 2002. Вып. 3. С. 70–73; Липецкая обл.: Золотой юбилей. 1954–2004. Липецк, 2004; *Аленов А. Н.* Власть и церковь: Тамбовская епархия в 1917–1927 гг. Тамбов, 2005; *Клюков А. Ю., Найдёнов А. А.* Храмы и мон-ри Липецкой и Елецкой епархии: Ли-

пецк. Липецк, 2006; *они же.* То же: Данковский р-н. Липецк, 2011; *они же.* То же: Чаплыгинский р-н. Лев-Толстовский р-н. Липецк, 2013; *Клюков А. Ю., Найдёнов А. А., Новосельцев А. В.* То же: Елец. Липецк, 2006; *Клюков А. Ю., Морев Л. А., Найдёнов А. А.* То же: Задонский р-н. Липецк, 2007. Ч. 1; *Таманов А. И., Клюков А. Ю., Найдёнов А. А.* То же: Лебедянский р-н. Липецк, 2009. Ч. 1; *Морев Л. А.* Закрытие Елецкого Знаменского жен. мон-ря // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. 2006. Вып. 5. С. 128–138; *он же.* Елецкий Знаменский жен. мон-рь и судьбы его насельниц в годы советской власти: (Коммент. в свете веры) // ВЦИ. 2008. № 4(12). С. 154–162; *Федорова О. Н.* Проросшие зерна: (Очерки о елецких соборах XX века) // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. 2006. Вып. 5. С. 139–167; *Камолова Э. В.* Воронежская епархия в кон. XVII–XVIII вв. Воронеж, 2007; *Апанасенко А. В.* «Старая вера» в Центр. Черноземье: XVII – нач. XX в. Курск, 2008. С. 99–101; *Беглов А. Л.* В поисках «Безгрешных катакомб»: Церковное подполье в СССР. М., 2008. С. 72, 91, 94–95, 97, 132–133, 183–184, 189, 191, 205, 207, 218, 219, 274; «Совершенно секретно»: Лубянка – Сталину о положении в стране (1922–1934). М., 2008. Т. 8. Ч. 2. С. 97; *Дорофеев С., свящ.* Служение сщмч. Уара, еп. Липецкого // Тр. преподавателей и выпускников Воронежской правосл. ДС. Воронеж, 2009–2011. Вып. 4–5. С. 207–221; Липецкая и Елецкая епархия, 2003–2008: Путь созидания. Липецк, 2009; *Матвиенко В. А.* Этноконфессиональная ситуация в Липецкой обл. // Макарьевские чт.: Мат-лы 8-й междунар. конф. (21–23 нояб. 2009 г.). Горно-Алтайск, 2009. С. 163–176; *Сергий (Петров), архиеп.* История Воронежской епархии от ее учреждения до 1960-х гг. Воронеж, 2011; *Сапелкин Н. С.* Жребий истины: Церковные расколы XX в. Воронеж, 2012; *Стаднюк А., прот.* К истории православия на Дону. М., 2012; Липецкая обл.: 60 лет по пути успеха, 1954–2014. Липецк, 2013; Собор святых Липецкой земли: Сб. житий Липецких и Елецких святых / Сост.: прот. Н. Стаднюк, А. А. Найдёнов, А. И. Чеснокова. Липецк, 2013; Храмы: К 10-летию Липецкой и Елецкой епархий, 2003–2013: Фотоальб. Липецк, 2013; *Бирюкова Ю. А., Овчинников П., свящ.* Подвиг служения сщмч. Захарии (Лобова), еп. Аксайского, архиеп. Воронежского и Задонского (1865–1937). Р-н/Д., 2014.

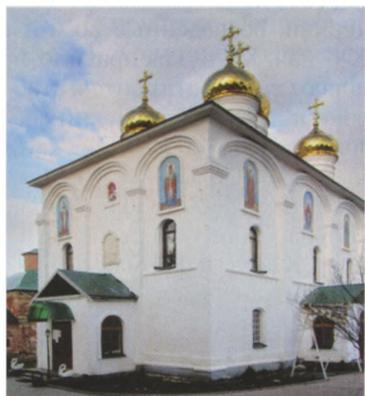
Игумен Митрофан (Шкурин),

А. Ю. Клюков, А. А. Найдёнов,

А. И. Чеснокова, О. Н. Фёдорова

Архитектурное наследие. С кон. XVI до нач. XIX в. основным материалом церковного строительства в Липецком крае оставалось дерево. Древнейшими каменными памятниками храмового зодчества на территории совр. Л. о. являются Троицкий собор, Ильинская и Успенская церкви лебедянского Троицкого мон-ря, сооруженные во 2–3-й четв. XVII в. Троицкий собор – архаичный крестово-купольный 5-главый храм; бесстолпные Успенская и Ильинская церкви представляют собой переходный этап к храмам нового типа «восьмерик на четверике».

Каменные церковные здания 1-й пол. XVIII в. единичны, среди них — Древнеуспенская ц. Паройской пуст. в Липецке (придельный престол освящен в 1701, главный — в 1730), Рождество-Богородицкая ц. в Лебеядни (до 1710), Покровская ц. в с. Одоевщине Данковского р-на (1742). Для всех характерны ар-



*Троицкий собор
лебеядянского Троицкого мон-ря.
1642–1665 гг.
Фотография. 2013 г.*

хаизация форм и скромный стиливой декор. Из-за архаичности форм, типичных для XVI–XVII вв., и использования в кладке стен известняковых блоков мн. исследователи отнесли к более раннему времени Казанскую ц. в с. Талица Елецкого р-на (построена и освящена в 1768), к-рая имеет оригинальную шатровую конструкцию покрытия 2-светного восьмерика.

Храмостроительство 3-й четв. XVIII в. представлено по преимуществу типом храмов «восьмерик на четверике» с вариациями соотношения их пропорций в формах позднего провинциального барокко. Это Спасская ц. в с. Хрущёве-Подлесном (1760) Данковского р-на, Введенская (1761) и Преображенская (1761–1771) церкви в Ельце, Староказанский собор в Лебеядни (1771), Знаменская ц. в дер. Знаменка Задонского р-на (1775). Двусветный четверик положен в основу композиции Никольской ц. в дер. Жуково (1761–1767) и Знаменской ц. в с. Спешневе-Подлесном (1734–1758) Данковского р-на. Уникальны для региона планировка и объемно-пространственная композиция Сергиевской ц. в с. Липовка Задонского р-на (1769). Исключительной по художественной ценности архитектурного декора (руинирован) и единственной храмовой постройкой, представляю-



*Знаменская церковь
в с. Знаменка Задонского р-на.
1775 г.
Фотография. 2014 г.*

щей высокое барокко, является Покровская ц. в с. Репец (1767–1770), близкая по стиливой характеристике к работам архит. Д. В. Ухтомского.

Формы позднего провинциально-барокко отчасти сохраняются в сельском и городском храмостроительстве посл. четв. XVIII в. (Богоявленская ц. в с. Паниковец Задонского р-на (1773–1793), Вознесенская ц. в с. Вислая Поляна Тербунского р-на (1792)). Переходными чертами от позднего барокко к раннему классицизму отмечена архитектура Архангельской ц. в дер. Танеевке Елецкого р-на (1775), Архангельской ц. в с. Петровском Измалковского р-на (1786), Варваринской ц. в с. Н. Ломовец Долгоруковского р-на (1797). Наиболее интересные памятники в этой группе храмов — Покровская ц. в с. Покровском Становлянском р-на (1783–1788) и Алексиевская ц. в с. Докторове Лебеядянского р-на (1782).

Утверждение форм раннего классицизма в церковном зодчестве на территории Липецкого края наибо-



*Владимирская церковь
в с. Баловнёве
Данковского р-на.
1789–1797 гг.
Фотография. 2009 г.*

лее полно и разнообразно представлено группой усадебных храмов бывшего Данковского у. Рязанской губ. Здесь располагались усадьбы, принадлежавшие представителям родов

старой аристократии — князьям Баяринским, Голицыным, Гагариным, а также графам Остерманам, дворянам Еропкиным и Муромцевым, что предопределило их тесную связь с московским зодчеством. В течение 2 посл. десятилетий XVIII в. и нач. XIX в. были возведены Казанская ц. в с. Еропкине (1772–1779), Преображенская ц. в с. Хитрове (1787), Знаменская ц. в с. Спешневе-Ивановском (1791–1796), Казанская ц. в с. Стрешневе (1791–1795), Вознесенская ц. в с. Скородном (1802). Редким образцом не подвергнувшегося перестройке кладбищенского храма екатерининской эпохи является Казанская ц. в Ельце (1781). Примером раннего классицизма, уже свободного от реминисценций позднего барокко, является Успенский собор в г. Задонске (1798–1809). Исключительными художественными достоинствами обладают 2 храмовые постройки кон. XVIII в., традиционно связываемые с именем русского зодчего В. И. Баженова: Знаменская ц. в с. Вешаловке Липецкого р-на (1784–1794) — прекрасный образец «русской готики», и Владимирская ц. в с. Баловнёве Данковского р-на (1789–1797) — единственный на территории края 2-колоколенный храм, в архитектуре которого сочетаются классицизм баженовской школы и ранние мотивы архитектурного преромантизма. В этот период в Липецке был возведен Христорождественский собор (1791–1803), в основу к-рого положен проект Н. А. Львова, разработанный для храма в усадьбе П. Л. Вельминова (трапезная и колокольня были построены в 1-й пол. XIX в.). Возможно, Львову принадлежит авторство проекта колокольни в виде маяка Иоанно-Предтеченской ц. в с. Ивановка Добрин-

ского р-на, уникальной по архитектурной композиции не только для региона, но и для России.

Черты высокого классицизма присущи Троицкому собору в Чаплыгине (1806–1818, архит. И. Г. Сулакадзев) и Архангельской ц. в с. Скорнякове Задонского р-на (1799–1812).

Черты позднего классицизма характерны для архитектуры храмов на протяжении 1-й пол. XIX в. В Лебедяни возводят Новоказанский собор (1828–1835) и Никольскую ц.



Троицкий собор в г. Чаплыгине. 1806–1818 гг. Архит. И. Г. Сулакадзев. Фотография. 2014 г.

(1831), в с. Володове (ныне Лебедянского р-на) — Троицкую ц. (1824–1833). Один из лучших образцов храмового зодчества этого периода — ансамбль Троицкой ц. и колокольни в с. Новотроицком Долгоруковского р-на (1809–1815). В Ельце построена Успенская ц. (1815–1829). В с. Кашары (ныне Задонского р-на) сооружен храмовый ансамбль, включающий единственную на совр. территории митрополии 2-ярусную церковь-ротонду св. Автонома и храм-колокольню свт. Митрофана Воронежского (1822–1823). Особая изысканность стилового решения присуща Знаменской ц. в бывш. с. Кузьминка Лебедянского р-на (1797–1822). Проект



Знаменская церковь в бывш. с. Кузьминка Лебедянского р-на. 1797–1822 гг. Фотография. 2015 г.

этого храма близок к работам архитекторов из круга Р. Р. Казакова. Никольская ц. в с. Урусове Чаплыгинского р-на (1831) — редкий пример

усадебного позднеклассицистического 5-главого храма. Практически все усадебные и сельские храмы периода позднего классицизма однокупольные: Христорождественская ц. в с. В. Колыбелька Хлевенского р-на (1829), Богоявленская ц. в с. Донская Негачёвка Хлевенского р-на (1836), Скорбященская ц. в с. Грунин Воргол Становлянского р-на (1836).

Храмостроительство в формах упрощенного позднего классицизма сохраняется на территории края в отдельных случаях вплоть до 3-й четв. XIX в. Примеры тому — Троицкая ц. в с. Крутченская Байгора Усманского р-на (1850), Покровская ц. в с. В. Ломовец Долгоруковского р-на (1854), Ильинская ц. в с. Панине Добровского р-на (1858), Введенская ц. в с. Елецкая Лозовка Хлевенского р-на (1874). Наиболее поздний по времени возведения пример использования стиливых форм классицизма — Троицкая ц. в с. Б. Хомулец Добровского р-на (1880). В ряде храмов 2-й пол. XIX в., несмотря на эклектический характер архитектурного решения, сохраняется объемно-пространственная характеристика эпохи классицизма: Христорождественские церкви в Липецке (1859–1869) и в с. Кузьминские Отвержки Липецкого р-на (1857–1858).

Интересным примером использования отдельных мотивов «русской

стройками Тона — Вознесенским собором в Ельце (1845–1889) и Владимирским собором в задонском Рождество-Богородицком мон-ре (1845–1853). Единственной постройкой этого периода, обращающейся к композиционному решению церкви «иже под колоколы», является Дмитриевская ц. с. Пушкине Добринского р-на (1860).

Церкви, возведенные во 2-й пол. XIX — нач. XX в., как правило, представляют типовое строительство или близки к нему (Тихвинский собор в Данкове (1861–1872), Воздвиженская ц. в с. Соловьёве Становлянского р-на (1876–1886)). Мн. церкви Ельца были перестроены в 60–90-х гг. XIX в. в формах псевдорус. стиля (Архангельская, Покровская, Преображенская, Христорождественская церкви). Элементы псевдовизант. стиля использованы в архитектуре Владимирского собора Трекуровского Свято-Димитриевского Иларионовского мон-ря (1881–1893).

Наиболее выразительные в художественном отношении храмы псевдорус. и «кирпичного» стиля были построены по проектам столичных зодчих (А. Н. Померанцева — Дмитриевская ц. в с. Берёзовка Данковского р-на (1893–1897), М. Е. Месмахера — Дмитриевская ц. с. Коробовка Грязинского р-на (1879–1884), А. С. Каминского — храм Елецкой иконы Божией Матери в Ельце (1893–1915)). По проекту А. А. Авдеева в 1878 г. в с. Круг-



Дмитриевская церковь в с. Берёзовка Данковского р-на. 1893–1897 гг. Фотография. 2011 г.

лом (ныне Данковского р-на) был возведен Христорождественский храм. Черты стиля модерн прослеживаются в архитек-

туре «Великокняжеской» ц. (св. благоверных князей Михаила Тверского и Александра Невского) в Ельце (1909–1911).

Монуменальная живопись и иконописание. История иконописания на территории совр. Л. о. до XIX в. практически не исследована. Немногочисленные известные по дерзволюционным фотографиям иконостасы, относящиеся к периоду до XIX в. (Древнеуспенская ц. в Липецке, Зна-

момента

момента

менская ц. в с. Спешневе-Ивановском Данковского р-на), не сохранились. Известно, что центральная часть иконостаса Знаменской ц. в с. Спешневе-Ивановском была исполнена в формах высокого классицизма с элементами ампирного декора, боковые – в формах раннего классицизма (вероятно, они были современны храму, т. е. созданы в 90-х гг. XVIII в.). В 1805 г. был установлен иконостас (не сохр.) Христорождественского



Иконостас главного алтаря Вознесенского собора г. Ельца. Фотография. Кон. XIX в.

собора в Липецке, иконы для которого писал воспитанник С.-Петербургской Императорской Академии Художеств А. Х. Т. Ф. Дурнов. С его именем связаны, возможно, и сохранившиеся фрагменты настенных росписей в этом же храме (в т. ч. сцена «Снятие с креста», о которой упоминает С. П. Жихарев в «Записках современника»). К 1846–1847 гг. относится создание в ампирических стилистических формах иконостаса (не сохр.) Троицкого собора в Липецке.

Фрагменты позднеклассицистических росписей интерьера в технике гризайль сохранились во Владимирской ц. в Ельце и в Казанской ц. в пос. Колодезском Задонского р-на.

Для иконостаса придельного алтаря Знаменского храма (не сохр.) в с. Знаменском Лев-Толстовского р-на по заказу графини Н. А. Толстой иконы написал московский живописец М. И. Скотти.

По сути единственным центром иконописания на территории современной Л. о. был Елец, являвшийся уездным городом Орловской губ. В 1787 г. здесь работали 5 иконописцев. В 1865 г. иконы для придела свт. Тихона Задонского Владимирской ц. в Ельце написал А. И. Ляпин. В 1879 г. в елецком Знаменском

монастыре была открыта иконописная школа-мастерская. Молодые послушники проходили здесь обучение у живописца П. А. Соколова, правнучатого племянника свт. Тихона Задонского. Об этой школе упоминал посетивший Елец в 1885 г. В. И. Немирович-Данченко. В 1886 г. 7 инокинь под рук. Соколова расписали верхний летний храм Знаменского собора мон-ря. Широко известен монументальный иконостас Вознесенского собора в Ельце (1-й ярус и сень над царскими воротами деревянные, 2 верхних яруса лепные, из алебаstra), спроектированный Каминским в формах эклектики в 1878 г. Иконы для него написали А. И. Корзухин и К. В. Лебедев.

Керамический 2-ярусный иконостас «Великокняжеской» ц. в Ельце, близкий к формам стиля модерн, был изготовлен в Абрамцевской гончарной мастерской. Один из основате-



Двухъярусный керамический иконостас «Великокняжеской» ц. в Ельце. 1910 г.

Фотография. 2006 г.

лей мастерской, П. К. Ваулин, упоминает об иконостасе в докладе на Всероссийском съезде художников в С.-Петербурге в 1911 г. Уроженцем с. Тёплого Лебедянского у. был живописец Т. Е. Мягков. Он выполнил ряд работ для церквей в городах, ныне находящихся на территории области: Димитриевской (1834, 9 больших полотен и 4 иконы) и Георгиевской (5 больших полотен и 23 иконы) в г. Данкове, Владимирской ц. в Ельце (1842–1844), а также для соборов: Владимирского задонского Рождество-Богородицкого мон-ря (ок. 1850, иконы для иконостасов), Новоказанского в Лебедяни (1855–1861, росписи). В фондах Липецко-

го областного краеведческого музея хранится «Распятие», написанное Мягковым.

Во 2-й пол. XIX – нач. XX в. в иконописании края, как и повсеместно в России, господствовала академическая эклектика. При оформлении храмов в нач. XX в. наиболее часто копируемым живописцем становился В. М. Васнецов, пытавшийся создать единый «религиозно-национальный» стиль (напр., росписи ц. св. Автонома в с. Кашары Задонского р-на).

А. Р. Ломоносов, А. А. Найдёнов, А. В. Новосельцев

ЛИПЕЦКИЙ В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Паройская пуст. Липецкой и Задонской епархии Липецкой митрополии), находится в г. Липецке, на правом берегу р. Воронеж.

Основан, вероятно, до 1701 г. первоначально как Паройская (Поройская, Паройкова, Пройкова) пуст. Находился в нижней части котловины, рядом с природными пещерами и провалами. Склон горы при выходе на поверхность скальных обнажений известняков содержит следы водных источников карстового происхождения – воклюзов, один из которых, находящийся у подножия монастырского Успенского храма, почитался как св. источник. Согласно поздним фиксациям одного из преданий, здесь явилась икона Божией Матери «Живоносный Источник», положившая начало обители (Хитров. 1861. С. 285).

XVII–XVIII вв. Отсутствие архивных данных, подтвержденное митр. Евгением (Болховитиновым) в 1800 г., а также Л. М. Максимовичем и А. М. Щекатовым (Графический словарь Тамбовской губ. в кон. XVIII и нач. XIX ст. Тамбов, 1902. С. 32), не позволяет определить время основания обители. По мнению В. В. Зверинского, пустынь основана на месте явления иконы Божией Матери в 1701 г., возможно, самим имп. Петром I (Зверинский. Т. 2. С. 381). Прот. Г. В. Хитров также писал об основании мон-ря на месте явления иконы в 1701 г. имп. Петром I, который «посетил эту местность в 1700 г. и пользовался здесь минеральными водами» (Хитров. 1861. С. 55). Для строительства Липских (Липецких) металлургических заводов Петр I отобрал монастырскую мельницу,

из чего следует, что мон-рь и его владения появились немногим раньше времени, указанного Зверинским, возможно, в кон. XVII в. Косвенным подтверждением того, что пустынь могла существовать до 1701 г., следует считать тот факт, что в описании обители 1768 г. деревянный храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» назван «ветхим». И. И. Нарциссов сообщает, что «царь, посетив это место, облюбовал его для строительства завода, найдя здесь много железной руды, и решил упразднить «мешавший» этому монастырь» (Нарциссов. 1906. С. 12). 3 февр. 1703 г. царь со свитой, направляясь из г. Рязька в Воронеж, посетил поместье А. Д. Меншикова в с. Слободском (ныне г. Чаплыгин Липецкой обл.), а на следующий день отправился через с. Студёнки в Воронеж. Дорога из Студёнок проходила вдоль ограды мон-ря: «Прежде сего была дорога мимо той горы по плоскоместью подле бывшей Поройской пустыни к реке Липовке» (ГАЛО. Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 9 об). На мельнице, принадлежавшей пустыни, был построен Верхний Липский (Липецкий) железодельный завод. При этом пустынь получала средства из гос. казны. По состоянию на 1727 г. строителю Варлааму с братией «за взятую от монастыря их мельницу на его императорское величество, на котором месте построен казенный завод, по окладной на майскую и сентябрьскую треть прошлого 1727 г. на прокормление... 361 руб. 94 и 1/2 копейки» (РГАВМФ. Ф. 627. Оп. 1. Д. 40. Л. 27), в то время как на содержание одного монаха в год требовалось не менее 10–15 р.

После строительства Нижнего завода пустынь оказалась на берегу заводского пруда (известного вполсл. как Петровский) и лишилась части сенокосных угодий в результате затопления. Она продолжала существовать рядом с действующими заводами, укрепила свое материальное положение и к сер. XVIII в. считалась крупной обителью; насчитывала более 30 насельников. По указу 1724 г. к Паройской пуст. были приписаны Красногорская в честь Преображения Господня пуст. (на юж. окраинной части совр. Липецка), епифанская Успенская пуст. (на территории совр. Тульской обл.), у которой ни монастырской земли, ни «денежных и хлебных доходов не



Вид на Древнеуспенскую церковь, колокольню и часовню.
Фотография. 10-е гг. XX в.

имелось», а вместе «со Спасской пустынью к Паройской пустыни был приписан монастырский сад, мельница о двоих жерновах» и «сенных покосов на триста копен» (ГАЛО. Ф. 627. Оп. 58. Д. 7. Л. 1, 11, 17, 33, 35 об., 51 об.). К сер. XVIII в. относится единственное известное картографическое изображение пустыни до ее упразднения. Монастырь со всеми строениями показан на плане Липских железодельных заводов, составленном обер-гершвореном С. П. Бартевым в 1742 г. (РГАДА. Ф. 271. Оп. 3. Д. 212).

В 1764 г. пустынь была упразднена. Однако к 1768 г. в обители еще проживал настоятель с братией, включая тех, кто перешли из ранее упраздненных мон-рей.

Постройки. Согласно доношению Воронежского еп. Тихона (Якубовского) в Синод от 18 дек. 1768 г., в обители имелись каменный храм в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом свт. Николая Чудотворца, ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» («за монастырем»), колокольня «лесу дубоваго», деревянные настоятельская и братская кельи, 2 амбара, конюшня. Мон-рь был огорожен плетнем, «а по объявлению настоятеля и всей братии казенных денег, посуды медной и оловянной и деревянной в оной пустыни никакой не имеется. Оное состоит в смотреии сакольского духовнаго правления» (Там же. Л. 36–38 об.).

Успенский (Древнеуспенский) храм с Никольским приделом, построен в кон. XVII – нач. XVIII в., сохранил первоначальный архитектурный облик. Древнеуспенская ц. стала так именоваться после постройки

в 1839 г. липецким купцом И. С. Богдановым на зап. окраине Липецка кладбищенского Успенского храма. Древнеуспенская ц. состоит из восьмерика на высоком 2-светном четверике, перекрытого высоким, с глухим барабаном куполом, и примыкающего к церкви с сев.-зап. придела, соединенного с трапезной, которая расположена с зап. стороны; юж. фасад обращен к реке. Наос бесстолпный, вертикально вытянутый и хорошо освещенный, составлял конт-



Древнеуспенская церковь.
Кон. XVII – нач. XVIII в.
Фотография. 2009 г.

раст с низкими пространствами придела и трапезной. Как было принято в традиции монастырского строительства этого времени, его декорация чрезвычайно скупа, не отличается обилием орнаментики или полихромией. Верхняя часть четверика украшена угловыми рустованными пилястрами и карнизом с «сухариками», восьмерик – гладкими угловыми пилястрами и ступенчатым карнизом. Фасады четверика и полукруглой апсиды декорированы сложными барочными наличниками с высоким треугольным или полуциркульным (на восьмерике) очельем. Вход в трапезную украшают полуколонны и перспективная килевидная арка портала. Возможно, прежде над входом был щипец, повторявший форму арки. Трапезная и придел украшены сложным ступенчатым карнизом с «сухариками» из 2 кирпичей, поставленных на ребро. Оконные проемы трапезной и придела не имеют наличников, а края их для установки однопольных ствен оформлены по периметру в виде фасций (ГАЛО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 117. Л. 197–206). Особенностью храма являются асиммет-

ричная объемно-пространственная композиция и ориентация здания по линии «северо-восток—юго-запад», т. е. с отклонением на 45° от традиционной ориентации «восток—запад», что объясняется, видимо, местоположением храма (на берегу реки и у подножия горы).

Никольский придел, трапезная и цоколь храмовой части сооружались в кон. XVII в. в 2 этапа. Первоначально были заложены фундаменты и на высоту человеческого роста выполнена кладка стен из бутового камня, а затем из кирпича возведены верхняя часть стен и коробовые своды. Полы в храме выполнены из квадратных известняковых плит, под ними — вымостка из кирпича на песчаной подсыпке. Фундамент придела изготовлен из нетесаных блоков без раствора, насухо, а фундамент апсиды главного престола — из мелких кусков известкового камня, засыпанных без раствора в траншею.

Устройство Никольского придела датируется точно, т. к. антиминс на его престол освятил местоблюститель Патриаршего престола митр. Рязанский и Муромский Стефан (Яворский) в 1701 г. (ИИМК РАН. Ф. Р-III. Д. 6066. Л. 1). Постройка храмовой части, судя по объемно-пространственной композиции, деталям декора и размеру кирпича, завершена позднее придела, что подтверждается существующими в различных документах XIX в. указаниями на сооружение всего храма. Так, в неск. источниках строительство датируется 1730 г. (ГАЛО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 126–127 об.; Плужников. 1974. С. 89, 98). Известны длина храма — 6 саж. 1,25 аршина, наибольшая ширина — 3 саж. 2 аршина 12 вершков, высота до верха 2-го карниза храма — 5 саж., до подкрестного яблока — 16,8 м, вместе с папертью — 18 м. Паперть — каменная площадка длиной 16 аршин и шириной 6,5 аршина (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1986. Л. 8; ИИМК РАН. Ф. Р-III. Д. 6066. Л. 4 об.). Придел и трапезная храма были «теплыми», отапливались печами. В юго-зап. углу трапезной стояла изразцовая печь. Найденный здесь при земляных работах фрагмент полихромного рельефного изразца кон. XVII — нач. XVIII в. передан в областной краеведческий музей. В нач. XX в. придел и трапезная отапливались одной унтермарковской печью.



Главный иконостас Древнеуспенской ц.
Фотография. 1910 г.

В описании Л. м., составленном в 1768 г., приводятся данные о внутреннем убранстве Успенского храма. В частности, описывается иконостас: справа от резных царских врат находились образ Спасителя, храмовая икона Успения Пресв. Богородицы с 2 серебряными венцами, Владимирский образ Божией Матери; слева — «образ Богоматери с Предвечным Младенцем. На северных вратах архидиакона Стефана образ Николая Чудотворца. Во втором поясе Дванадцатые праздники. В третьем поясе Спасителей образ со апостолы. В четвертом поясе — Богоматерь со Пророки. Сверх оных поясов животворящий крест с Богоматерью и Иоанном Предтечею». На правом клиросе находилась Тихвинская икона Божией Матери. В Никольском приделе «царские врата гладкая, подле оных врат по правую сторону образ Спасителей. Храмовой образ Николая Чудотворца, образ Богоматери с московскими Чудотворцами Петра, Алексия, Ионы, Филиппа. Нуруководный образ. Образ святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоустого, образ Спасителей и всех святых. По левую сторону образ Богоматери на северных дверях архидиакона Стефана» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2453. Л. 36–38). Длина главного иконостаса составляла более 2 саж., высота — более 3 саж. Придельный иконостас имел длину более 2 саж., высоту — более 4 аршин (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1986. Л. 8). К 1804 г. Успенская ц. была приходской (Кугушев. Мой курс. 1804. С. 53; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2453. Л. 35–36 об.).

Деревянный храм в честь иконы Божией Матери «Животворящий Источник», разобранный в сер. XVIII в., являлся соборным монастырским. Построен не позднее сер. XVII в., вероятно, одновременно с устройством обители, т. к. в описании 1768 г. уже упоминается как ветхий, службы в нем не совершались. О его размерах свидетельствует описание иконостаса: «...царские врата гладкой работы, по правую сторону образ Спасителей, по левую сторону образ Казанския Богоматери. На северных дверях образ архидиакона Стефана. Во втором поясе в середине Спасителей образ со апостолы. В третьем поясе Дванадцатые праздники». При таком иконостасе ширина храма должна была составлять ок. 3 саж., т. е. 6–7 м. Примерно столько же составляла и длина. К храму примыкала таких же размеров трапезная, в которой «на правой стороне образ резной Николая Чудотворца. На левой стороне образ Печерския Богоматере» (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2453. Л. 37–38 об.). В сер. XVIII в., после упразднения мон-ря, в Успенский храм была передана часть утвари, в т. ч. резной образ свт. Николая, к-рый встречается в поздней описи имущества церкви.

Колокольня (1885; утрачена в 30-х гг. XX в.), стоявшая отдельно от храма, представляла собой деревянный 2-ярусный павильон с октагональным планом, открытым ярусом звона, перекрытым куполом и внешней лестницей со входами, имела богатую резную декорацию. Прежняя колокольня, упоминавшаяся кн. Н. М. Кугушевым в 1804 г., вероятно, стояла на берегу Петровского пруда, выполняя функции часовни над св. источником. К 2015 г. сохранились остатки бутового фундамента колокольни, расположенные к северу от храма, несколько выше по склону.

На св. источнике, где, по преданию, в 1701 г. явилась икона Божией Матери, стояла надкладная деревянная часовня (2-й пол. XVIII в.) (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1986. Л. 8–8 об.; ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2065. Л. 97 об. Д. 2318. Л. 92–100; Д. 2388. Л. 69; Д. 2044. Л. 58, 105; Липецк и липецкие минеральные воды. СПб., 1868. С. 9–106). Фото 70-х гг. XIX в. дает представление о том, как выглядела первоначальная часовня над колодезем. Это было небольшое сооружение в виде рубленного «в лапу»



восьмигранника, перекрытого граненым куполом с небольшим шпилем и крестом. Восьмерик стоял на небольшом четверике, но ни на рисунке, ни на 1-й фотографии в альбоме нижняя часть часовни не видна. Часовня на источнике упоминается и в документах 1867 г. В 1878 г. по проекту архит. А. Е. Андреева на месте часовни была построена новая, деревянная, «в два теса, фундамент каменный... дверей одностворчатых две штуки, окон больших пять штук, малых девять штук». Часовня была 2-ярусной и имела форму восьмигранника, декорированного угловыми пилястрами, подоконными карнизами и наличниками. На каждой из граней было по окну. Фриз часовни украшала резьба. Под свесом кровли был подзор из пропиленной резьбы. Высота часовни до карниза (кровли) составляла 5 аршин 14 вершков, ширина грани стены — 1 саж. 15 вершков. Восьмерик 1-го яруса венчал приземистый восьмерик меньшего размера с граненым куполом и маленькой главкой с крестом.

Рядом с часовней из-под склона горы «вырывались огромные потоки воды нескольких ключей». В путеводителе 1900 г. сообщалось, что «из горной породы выбивается целая речка превосходной, чистейшей холодной пресной воды. Воды вытекает несколько миллионов ведер в сутки» (Макшеев. 1900. С. 10). Здесь жители города набирали воду, а в 1911 г. был устроен каптаж и водозабор липецкого городского водопровода, работающий до наст. времени. В кон. 30-х гг. XX в. часовня была разрушена. На месте св. источника устро-

рали св. воду, купались. Однако по указанию горисполкома это место в 70-х гг. XX в. было засыпано землей. Липецкое областное краеведческое об-во предложило вместе с реставрацией храма воссоздать часовню и расчистить часть Петровского пруда.

1843–1922 гг. Успенский храм был приписным к Рождественской ц. пригородного с. Б. Студёнки (Студёнки), а с XIX в., после ее закрытия, связанного с переносом на новое кладбище, являлся главным приходским храмом села. В 1843 г. благочинный Липецка, настоятель Рождественского собора прот. Андрей Калугин, безуспешно пытался решить с духовным правлением вопрос о том, что Древнеуспенская ц., стоявшая на городской земле, не должна принадлежать храму с. Студёнки



Древнеуспенская церковь.
Рис. В. А. Жуковского.
1837 г.

(ГАЛО. Ф. 14. Оп. 1. Д. 38. Л. 200–201 об.). До 17 нояб. 1869 г. бывшая монастырская церковь вновь упоминалась в документах как приписная к храму с. Студёнки, до 1875 г. — к городскому собору в честь Рождества Христова. 23 июня 1875 г., «согласно желания всех

Часовня в честь
иконы Божией Матери
«Животворящий Источник».
Фотография.
90-е гг. XIX в.



на скважина, но вода еще вытекала в Петровский пруд по 3 большим чугунным трубам, уложенным при строительстве скважины. Люди приходили сюда по праздникам, наби-

рали св. воду, купались. Однако по указанию горисполкома это место в 70-х гг. XX в. было засыпано землей. Липецкое областное краеведческое об-во предложило вместе с реставрацией храма воссоздать часовню и расчистить часть Петровского пруда.

Л. 55; Д. 2318. Л. 92–93; Д. 2388. Л. 68; ИИМК РАН. Ф. Р–III. Д. 6066. Л. 1 об.).

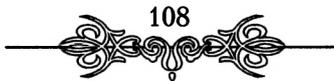
4 июля 1837 г. В. А. Жуковский, сопровождавший путешествовавшего по России цесаревича Александра (впсл. имп. Александр II Николаевич), подъезжая к Липецку со стороны г. Козлова (ныне Мичуринск), отметил в дневнике: «Липецк вдали на горе покрытой пашнями. Внизу село с каменною церковью» (Жуковский. 1903. С. 336–337). Поэт выполнил рисунок Древнеуспенского храма и надкладезной часовни на фоне липецкого собора.

Вопрос о восстановлении монастыря был поставлен 2 июня 1860 г., когда Липецкое духовное правление заслушало сообщение о «возобновлении бывшей древней Парольской п.» (так в тексте. — Авт.). В записке протоиерея липецкого Троицкого храма И. Несмелова от 20 нояб. 1857 г., позже поддержанной другими протоиереями (со-

борным — С. Смирновым и храма Вознесения Господня Д. Орловым), сказано, что Успенский храм имел такое местоположение, «какое нарочито

обрисовала сама природа для жилища иноков, ибо кругом то утесистые горы, покрытые густым лесом, то пруды и река Воронеж щедро и роскошно напоющие зеленые луга своими кристальными струями, словом сказать, совершенно безмолвие и уединение царствует в круг сего пустынного места. При разговорах и собеседовании с гражданами о помянутой пустыни, часто случалось встречаться с мыслью и желанием многих из них возобновить эту пустынь» (ГАЛО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 117. Л. 197–206 об.).

В ответ на резолюцию еп. Тамбовского свт. Феофана Затворника (Говорова) Липецкая городская дума предложила Об-ву купцов и мещан участвовать в этом деле и вынесла решение «об уступке места с произрастающим на оном лесом около 10 десятин по самый градский пруд для устройства обители». Была открыта подписка на сбор средств на возобновление пустыни с «наи-





менованием ея Александровскою»; зафиксированы свидетельства о возможных пожертвованиях: земли (в вечное владение) 172,5 дес., кирпича более 200 тыс. штук; ок. 3 тыс. пудов извести и 15 тыс. р. серебром. 13 нояб. 1858 г. купец 3-й гильдии К. И. Котельников в прошении заявил, что жертвует земли, 116,5 дес. с лесом и строением при с. Гудаловка Липецкого у. Титулярная советница А. В. Рындина «жертвует принадлежащий ей в г. Липецке, деревнянский дом на Дворянской ул. в соседстве с домом помещика Кожина с надворной постройкой и усадьбой шириной 17 сажень». Потомственные почетные граждане 2-й гильдии купцы А. П., И. И. и В. А. Хренниковы дополнительно жертвовали 300 тыс. кирпичей и обязались выстроить «за свой счет церковь во имя Живоносной Источницы над колодезем», представив купчую на 132 дес. и 1,2 тыс. кв. саж. земли в с. Тюшевка Липецкого у., и «высказали желание, чтобы часовня над св. источником в с. Тюшевка на их земле, где также явился чудотворный образ иконы Божией Матери «Живоносный Источник», принадлежала бы будущему монастырю». Поручик М. Прибытков жертвовал 0,5 дес. соснового леса из своих дач и 100 р. серебром. Имелись и др. пожертвования.

На основании собранных 26 свидетельств жителей, а также уведомления Липецкой городской думы о том, что отсутствуют «распоряжения правительства об упразднении Паройской пустыни и о приписке к г. Липецку принадлежащих ей земляной и лесной дач с прудом и водяною мельницей», Тамбовская духовная консистория поддержала проект штатного расписания: настоятель и монашествующей братии — 24 чел. (6 иеромонахов, 4 иеродиакона, 14 послушников).

Неясны причины, по к-рым попытка возрождения Л. м. оказалась безрезультатной. Синод на заседании 3 июля 1861 г. решил: «Принимая во внимание благочестивое желание граждан г. Липецка и ходатайство преосвященного Тамбовского, учредить... общежительный мужской заштатный монастырь и находя средства для предполагаемого содержания обители от жертвователей достаточными, Синод определил предварительное испрошение Высочайшего соизволения на это представить обер-прокурору и Министру внут-

ренних дел и просить уведомления — не встречается ли со стороны МВД каких-либо препятствий к учреждению монастыря» (РГИА. Ф. 797. Оп. 31. Отд. 2. Ст. 2. Д. 34. Л. 1–2). Глава внутриведомственного ведомства ответил, что препятствий к восстановлению монастыря нет (РГИА. Ф. 1287. Оп. 17. Д. 817. Л. 2 об.). Тамбовский и Шацкий еп. *Макарий (Булгаков)* также ходатайствовал о восстановлении Л. м., «заявляя желание поселиться в оном» (Липецкий летний листок. 1881. № 1, 25 июля).

17 июня 1881 г. Древнеуспенский храм был поставлен под охрану Имп. Археологического об-ва как памятник архитектуры XVII в. (ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2318. Л. 92–100). В 1887 г. план, фасады, разрез и ситуационный план Успенской ц. для Имп. Археологической комиссии выполнил городской архит. Н. Терпугов (ИИМК РАН. Ф. Р-III. Д. 6066. Л. 14–15). В 1890 г. профессиональное обследование и обмеры церкви выполнил архитектор (впосл. председатель архитектурной секции Имп. Археологического об-ва) липчанин



Вид на Липецкий Успенский мон-рь. Фотография. Нач. XX в.

И. П. Машков. Под гос. охраной храм находился до 1918 г. В 1906 г. преподаватель Липецкого ДУ Нарциссов издал историческую записку «Древне-Успенская ц. в г. Липецке (бывшая Паройская пустынь)». Эта брошюра является наиболее полным источником по истории храма. 3 дек. 1905 г. Тамбовский еп. *Иннокентий (Беляев)* поддержал идею восстановления обители. Возрождению Л. м. помешала революция, изменившая ситуацию в стране.

В 1916 г. Древнеуспенский храм располагал 100 дес. 287 кв. саж. земли, из них 45 дес. 600 кв. саж. находилось в с. Покровском Козловского у. (пожертвованы братьями Н., Г. и Д. Заболотскими), 52,5 дес. —

в с. Дмитриевском Усманского у. (завещаны в 1899 С. Н. Трунцевской), 2 дес. — в с. Головшине Липецкого у. Тамбовской губ. (пожертвованы липецким мещанином А. Ф. Голевским). Из всей земли пахотной было 83 дес. 1200 кв. саж., сенокосной — 9 дес., «неудобной» — более 7 дес. (ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2388. Л. 68 об.; ГАЛО. Ф. Р-25. Оп. 1. Д. 50. Л. 112 об.). Вся земля сдавалась в аренду и приносила 1886 р. дохода в год.

В нач. XX в. была проведена реставрация иконостасов. Тамбовская консистория направила письмо прот. М. Озерова в Имп. Археологическое об-во в С.-Петербург, в к-ром сообщила, что на средства благотворителя, пожелавшего остаться неизвестным, предполагается исправить «ветхости иконостаса... укрепить их, фон вновь закрасить в прежний светло-голубой цвет, возобновить позолоту, которая полиняла и отпала, добавить резьбу там, где она утрачена. Работы не будут касаться живописи икон и только те, которые покособились и выгнулись, будут поправлены» (ИИМК РАН. Ф. 1. 1910 г. Д. 80.

Л. 1). Реставрация проводилась в московской мастерской иконописцев братьев Чириковых. Предварительно обследо-

дование провел Г. О. Чириков. Иконостасы были отнесены к кон. XVII — нач. XVIII в. и «имели характерные особенности

живописи («фрязи») петровских времен с заметным влиянием западных школ с их рисунками, но с русской раскраской колеров и бликовой творенным золотом по светам» (Там же. Л. 7 об.— 8).

По прошению (2 нояб. 1910) еп. Тамбовского и Шацкого сщмч. *Кирилла (Смирнова)* 1 дек. 1910 г. Синод разрешил реставрацию иконостаса без «поновления икон» с целью сохранения их «первозданной старины» (РГИА. Ф. 797. Оп. 191. Д. 723. Л. 1–3). После предварительной фотофиксации иконостас был демонтирован и отправлен в Москву. После реставрации иконы были смонтированы под руководством мастеров Чириковых и вновь



сфотографированы. По свидетельству современницы, после восстановительных работ иконостас преобразился: «...вместо переплетов, покрытых синей краской, оказались гирлянды листьев винограда и кисти плодов. Все золотое и серебряное... до революции и после несколько лет этот храм посещали группы приезжих, осматривали как исторический музей» (Письмо С. С. Красильниковой (Востоковой) // ЛОКМ. Вх. № 119 от 6 сент. 1983). Одновременно проводился ремонт храма и паперти: были удалены каменные парапеты по краям, ступени, бывшие вдоль всей паперти, остались только в центре. Паперть снабдили красивыми чугунными перилами. Фрагмент решетки был найден в кон. 80-х гг. XX в. и передан в Липецкий областной краеведческий музей.

Первым настоятелем после обращения в приходский храм до 26 мая 1881 г. был священник Андрей Фотиевич Назарьев; с 28 июля 1881 г. — протодьякон Димитрий Александрович Болховитинов (ГАЛО. Ф. 12. Оп. 1. Д. 68. Л. 174 об.); с 26 апр. 1891 г. — священник Стефан Федорович Востоков (расстрелян по постановлению тройки УНКВД 15 окт. 1937). Почти 20 лет вместе со священником Стефаном служил псаломщик С. С. Талинский. После его кончины в 1913 г. эту должность до 20-х гг. XX в. занимали поочередно его сыновья — Е. С. и С. С. Талинские. По воспоминаниям дочери священника Стефана С. С. Красильниковой, «по инициативе и на средства моей бабушки и содействию отца» была устроена мостовая от храма до Верхнего парка, служившая жителем до 80-х гг. XX в.

В 1901 г. на средства старосты при входе был устроен «стеклянный фонарь-тамбур ажурной чугунной конструкции» со стеклянной крышей «на рамочном железе» и 3 дверями. Кровлю тамбура венчал чугунный крест (ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2044). Остатки чугунного кружева, украшавшего вход в храм, были найдены в 80-х гг. XX в., во время работ по благоустройству территории. Позднее эти находки экспонировались в музее «Мир металла» (Липецкий обл. краевед. музей. НВ. 3225/11). В 1908 г. в холодном Никольском приделе был положен пол из сосновых досок, «без перерубов на имеющийся каменный холодный пол» (ГАТО. Ф. 181. Оп. 1. Д. 2275.



Свящ. Стефан Востоков.
1867–1937 гг.
Фотография. 1892 г.

Л. 86–87). При церкви имелась деревянная сторожка. К юго-западу, через дорогу, стоял 2-этажный дом для причта (1898), построенный старостой М. М. Миловановым (РГИА. Ф. 799. Оп. 33. Д. 1986. Л. 8 об.— 9).

Монастырский некрополь являлся старейшим в городе, находился у стен Успенского храма, имел захоронения XVII — нач. XIX в., разрушен в 80-х гг. XX в. К 2015 г. восстановлены неск. фрагментов надгробий. Одно из последних датированных захоронений — могила 1804 г. М. Ф. Прибыткова. Неск. погребений находилось в самом храме. В церков-



Иконостас
Никольского придела
Древнеуспенской ц.
Фотография. 1910 г.

ной летописи есть сведения о том, что в приделе свт. Николая погребен иером. Александр, а в юго-вост. углу того же придела находилось еще одно захоронение. Здесь же, в при-

деле, или в примыкавшем к нему с северо-востока склепе, расположена могила 1742 г. Е. А. Чулковой.

В храме почиталась икона Божией Матери «Живоносный Источник» (нач. XVIII в.), привлекавшая до 2 тыс. богомольцев в 1-ю Пасхальную пятницу и в 8-ю Троицкую. В дни праздничных торжеств кроме обычной службы в храме и у часовни совершалось водоосвящение, служили молебны, панихиды, а освященную воду пили на месте и разносили по домам. Известны многочисленные случаи, когда по молитвам у иконы «Живоносный Источник» совершались чудеса исцелений от различных недугов.

Святыни и реликвии обители и храма утрачены в XX в. Особый интерес представляли 5-ярусный иконостас главного престола и придельный иконостас, выполненный в 2 яруса. Необычным было расположение икон: 1-й ярус начинался прямо от пола. Над царскими вратами вместо традиц. композиции «Тайная вечеря» помещалось изображение «Коронование Марии». В метриках за 1887 г. подчеркивалась древность 10 икон «старинного письма в главном иконостасе» и 3 икон Божией Матери «в особых киотах тоже старого письма и очень замечательного по кисти живописца». К «достопримечательным иконам» относились находившиеся у правого клироса чудотворный образ св. Параскевы Пятницы и Донская икона Божией Матери. Сохранялись антиминс Успенского престола, освященный в 1730 г. Воронежским еп. Иоакимом (Струковым), и антиминс Никольского престола, освященный в 1701 г. митр. Стефаном (Яворским) (ЛОКМ. Ф-2901/4. ФО-110).

В церкви находились кипарисовый крест с частицами мощей прп. Евфросинии, серебряные потир, дискос (XVIII в.) и др. священные предметы, а также вкладные книги имп. Петра I. Среди богослужебных книг (всего храмовая б-ка насчитывала в 1916 г. 140 томов) выделялись Евангелие 1694 г., обложенное «синим бархатом с изображениями на серебряных досках, в середине Воскресения Христова, а по углам 4 евангелистов», Октоих в 2 томах (1699), 12 Миней (1705), а также книга, «глаголемая Миней июльская Романовския и Паройския пустыни, что близ Липецких заводов Успенского монастыря, вкладная. Подписал во уве-

рение впредь живущих строитель иеромонах Александр. 1754 года сентября». В нач. XIX в. летопись храма хранилась у Тамбовского епископа, а архив находился в его ризнице.

В 1804 г. кн. Кугушев писал о подземных сооружениях на территории обители. Некий монах, встретивший его в окрестностях бывш. Паройской пуст., посоветовал: «Не забудьте, между прочим, посмотреть пещеру, она очень любопытна...» (Кугушев. 1804. С. 56). Впосл. ход был обнаружен при ремонте храма в 10-х гг. XX в. Дочь последнего настоятеля прот. С. Ф. Востокова Серафима вспоминала: «Выше церкви, рядом, расположена была колокольня. Поставлена была уже при отце. А где-то там поблизости, неподалеку был открыт подземный ход. Помнится, говорили, было пройдено внутри горы сколько-то, но из-за того, что ход был завален землей, не стали докапываться до конца» (Письмо С. С. Красильниковой в ЛОКМ. Вх. № 119 от 6.09.1983). В 1911 г. при прокладке водопровода по Дворянской ул. был обнаружен «выложенный кирпичами сводчатый подземный коридор, уходивший под территорию Верхнего парка». При проведении канализации в 1952 г. вторично обнаружили подземный ход именно в том месте, где «кирпичная кладка высоких сводов резко переходит в низкий зигзагообразный ход с примитивной кладкой без применения извести» (ГАЛО. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 82. Л. 23-25; Жданов. 1957). На карте Липецка, составленной 17 дек. 1940 г. художником и краеведом В. И. Жуковым, на месте поликлиники, расположенной на ул. Ленина, указано, что в сер. XIX в. здесь «был обнаружен и потом засыпан тайный ход к берегу пруда» (ЛОКМ. НВ 1718). В 1960 г. краевед Н. В. Шелихов записал рассказ липчанина Лоскутова: «Вход в подземные сооружения начинается со стороны Монастырки. Лоскутов... видел длинные коридоры и их ответвления, обложенные досками, хорошо сохранившимися... По моему мнению, писал Лоскутов, обнаруженные коридоры представляют из себя штреки и проходы петровских рудников» (ГАЛО. Ф. Р-1519. Оп. 1. Д. 82. Л. 39). К 2015 г. все подземные выходы засыпаны либо утрачены.

1922–2016 гг. 29 марта 1922 г. из Успенского храма властью были конфискованы церковные ценности (3,4 млн р.), изъяты серебряная

и золотая утварь весом 10 фунтов 50 золотников 45 долей, украшения с икон из драгоценных камней, в т. ч. 31 бриллиант, 39 алмазов, 144 жемчужины. Из венца иконы «Живоносный Источник» были изъяты 20 жемчужин (ГАЛО. Ф. Р-17. Оп. 1. Д. 165. Л. 10–11, 56–57). В 1926 г. Тамбовским об-вом краеведения Успенская ц., как одна из древнейших построек губернии, была включена



Липецкий
Успенский мужской
монастырь.
Фотография. 2013 г.

в список памятников, подлежащих гос. охране. До осени 1936 г. в храме совершали богослужения, в т. ч. 1-й еп. Липецкий сщмч. Уар (Шмарин), а также священники, лишившиеся приходов. В 1938 г. храм был официально закрыт «по акту санинспекции... во избежание загрязнения источников водоснабжения» (ГАЛО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 7. Л. 120), иконостас уничтожен.

Летом 1944 г. Липецк и его окрестности с целью обследования памятников, числившихся на гос. охране, посетила экспедиция Московского архитектурного ин-та в составе архитекторов Н. П. Кукина, С. В. Васильева и Г. Л. Яковлевой. По словам ученых, «кладка стен сохранилась, но есть трещины, очевидно, совсем недавно разворочали пол и часть стены снизу, вероятно в поисках чего-то, рядом стоит сундук, а в развороченной части стены — ниша. Где стоял сундук, по-видимому, замурованный. Металлические связи и решетки окон сохранились. Железная кровля сохранилась только на главе, на остальной части церкви не сохранилось ни покрытия, ни перекрытий. Каменная лестница, ведущая к церкви и от нее, разрушена. Иконостаса, росписей нет. Охранная доска установлена» (ГНИМА. Л. 7–8).

После 1945 г. храм был отремонтирован, в нем разместили морг, затем

склад. 31 марта 1949 г. Липецкий горсовет подтвердил статус памятника как церкви. В кон. 50-х гг. XX в. храм, лишенный кровли, стоял полуразрушенным. В 1967–1968 гг. церковь окружили забором и положили временную кровлю, но в здании оставались пустые оконные и дверные проемы, сквозные дыры в стенах. В поисках кладов вандалы разбили стены, вывернули плиты пола. В 1977–1980 гг. без утвержденного проекта на низком профессиональном уровне, проводились работы по консерва-

ции храма. При этом некрополь вокруг церкви был уничтожен. 20 июля 1990 г. в здании храма была размещена экспозиция краеведческого му-

зея, посвященная истории металла и металлообработки.

Липецкое областное краеведческое об-во, поддержанное руководством ОАО «НЛМК», в кон. 1995 г. обратилось к Воронежскому митр. Мефодию (Немцову) с просьбой открыть в церкви приход. 18 июня 1996 г. распоряжением Госкомитета РФ по управлению госимуществом храм был возвращен РПЦ. 28 авг. 1996 г., в праздник Успения Пресв. Богородицы, после 60-летнего перерыва в храме состоялось первое богослужение.

30 июля 2003 г. по инициативе Липецкого еп. Никона (Васина) и по решению Синода Успенский приход был преобразован в муж. мон-рь. Государственная регистрация Л. м. как местной религ. орг-ции произведена 21 нояб. 2003 г., изменение устава — 14 окт. 2014 г.

В единственной обители Липецка по монастырскому уставу ежедневно совершаются богослужения, действуют воскресная школа для детей, б-ка, благотворительная трапезная. Трудями немногочисленной братии (5 чел. в священном сане) и прихожан произведены работы по укреплению древних фундаментов, обустроены Успенский и Никольский приделы, к-рые 15 янв. 2004 г. и 21 авг. 2005 г. освятил Липецкий еп. Никон. Иконописцами

московской Старосимоновской мастерской выполнен иконостас Успенского придела. На месте разрушенного дома причта построен 4-этажный корпус с домовым храмом во имя сщмч. Уара, еп. Липецкого (освящен 24 сент. 2014 митр. Липецким Никоном в сослужении духовенства епархии и братии). Общая площадь корпуса ок. 2 тыс. кв. м. Устроены купель, звонница, хозяйственные службы, газовая котельная и др. Первый монашеский постриг насельника Л. м. состоялся 8 окт. 2015 г.

С 2008 г. при Липецкой областной клинической больнице действует домовый храм Казанской иконы Божией Матери, приписанный к обители. Братия сотрудничает с областной детско-юношеской патриотической организацией «Витязи», профессорско-преподавательскими и студенческими коллективами Липецкого ин-та кооперации, Липецкого гос. технического ун-та, Липецкого эколого-гуманитарного ин-та, воспитанниками детских домов, персоналом и пациентами геронтологического центра в с. Введенка. В обители трудятся волонтеры Военного ин-та (на правах фак-та) Московского авиационного ин-та.

Среди чтимых святых Л. м. – иконы Божией Матери «Животный Источник», «Взыскание погИБших» и вмч. Пантелеимона (XX в.), портрет свт. Тихона Задонского (нач. XIX в.), ковчег с частицами мощей ап. Тимофея, равноап. Марии Магдалины, святителей Николая Чудотворца, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского, Феофана Затворника, Луки (Войно-Ясенецкого), Мелетия и Гавриила Рязанских, свт. исп. Николая (Могилёвского), мучеников Маманта, Космы Азийского, Антония, Иоанна и Евстафия Виленских и др.

Обязанности наместника с 2003 г. исполняет игум. Митрофан (Шкурин), зам. председателя Синодального отдела религиозного образования и катехизации РПЦ.

Арх.: Годовой отчет за 2014 г. // Архив Липецкого Св.-Успенского муж. епарх. мон-ря. Ркп. 32; ГАЛО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 7. Л. 120; Д. 72. Л. 1; Ф. 12. Оп. 1. Д. 6. Л. 126–127 об.; Д. 68. Л. 174 об.; Д. 117. Л. 197–206 об.; Ф. 14. Оп. 1. Д. 10. Л. 9 об.; Д. 38. Л. 200–201 об.; Ф. 18. Оп. 1. Д. 6. Л. 149; Ф. 21. Оп. 1а. Д. 26. Л. 5–10; Ф. Р–17. Оп. 1. Д. 163. Л. 141–141 об.; Д. 165. Л. 10–11, 56–57; Ф. Р–25. Оп. 1. Д. 50. Л. 112 об.; Ф. Р–54. Оп. 1. Д. 603. Л. 183; Ф. Р–1519. Оп. 1. Д. 82. Л. 23–25, 39; Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 20479. Т. 3. Л. 358;

Т. 5/а. Л. 16; Ф. 627. Оп. 58. Д. 7. Л. 1, 11, 17, 33, 35 об., 51 об.; Ф. 143. Оп. 4. Т. 4. Д. 13572; Ф. 178. Оп. 1. Д. 34. Л. 3; Ф. 181. Оп. 1. Д. 2044. Л. 55, 58; Д. 2318. Л. 92–93; Д. 2388. Л. 68; Д. 2065. Л. 97 об.; Д. 2077. Л. 139–139 об.; Д. 2275. Л. 86–87; Д. 2318. Л. 92–100; Д. 2388. Л. 68–68 об.; Д. 2044. Л. 55 об.; 2388. Л. 68–69; Ф. Р–1. Оп. 1. Д. 1398. Л. 136 об.; ГНИМА. Б/н. Л. 7–8; КП. 1229. ФО–106; НВ 1718; КП 3157/8. Акт 2647. 1971 г.; НВ. 3225/11; НВ. 3250/3; НВ 4394; Ф–2901/4. ФО–110; РГАВМФ. Ф. 221. Оп. 1. Д. 40. Л. 27; РГАДА. Ф. 271. Оп. 3. Д. 212; Ф. 1355. Оп. 1. Д. 1621. Л. 1; РГИА. Ф. 796. Оп. 191. Д. 723. Л. 1 об.–3; Оп. 31. Отд. 2. Ст. 2. Д. 34. Л. 1–2; Оп. 191. Д. 723. Л. 1–3 об.; Ф. 799. Оп. 3. Д. 1986. Л. 8–9; Ф. 834. Оп. 3. Д. 2453. Л. 1, 35–41 об.; Ф. 1287. Оп. 17. Д. 817. Л. 2 об.; Ф. 1293. Оп. 168. Д. 35. Л. 1; ИИМК РАН. Ф. 1. 1910 г. Д. 80. Л. 1, 7 об.–9; ИИМК РО. Ф. 6. Д. 51. Ч. IV. Л. 79; Ф. Р–III. Д. 6066. Л. 1–1 об., 4 об., 6–7 об., 10–11, 14–15.

Лит.: *Болховитинов Е. А.* Ист., геогр. и экон. описание Воронежской губ., собр. из историй, архивных записок и сказаний. Воронеж, 1800. С. 190; *Кугушев Н. М.* Мой курс в Липецке в 1804 г. М., 1804. С. 53, 56, 57; [он же]. Путешествие к Липецким минеральным водам в 1803 г. М., 1804. С. 79–82; *Хитров Г. В., прот.* Ист.-стат. описание Тамбовской епархии. Тамбов, 1861; *Махшеев Н. Н.* Путев. по Липецким минеральным водам. СПб., 1895. С. 13; он же. Липецк: Минеральные воды и грязелечебница. М., 1900. С. 10; *Жуковский В. А.* Дневники / Примеч.: И. А. Бычков. СПб., 1903. С. 336–337; *Нарцисов И. И.* Древне-Успенская церковь в г. Липецке (бывш. Паройская пуст.). Липецк, 1906. С. 2, 8, 10, 12, 13, 18–21; *Фирсов А. И.* Город Липецк и его курорт // ИВ. 1911. Т. 124. № 6. С. 1047–1076; *Жданов В.* Седая старина // Ленинец. 1957. 14 сент.; *Плужников В. И.* Соотношение обменных форм в рус. культовом зодчестве нач. XVIII в. // Рус. искусство 1-й четв. XVIII в. М., 1974. С. 89, 98; *Рудаков Л. Е.* Беречь памятники прошлого // Ленинское знамя: Газ. Липецк, 1978. 22 июля; он же. И снова о памятниках // Там же. 1986. 27 февр.; *Филимонов С. Б.* Общество «Старая Москва» // Памятники Отечества. 1980. № 2. С. 116; *Сергеев О.* Сохранить на века // Там же. 1985. 29 марта; Чудотворные иконы Матери Божией. Коломна, 1993. Т. 1. С. 232; *Бартенев П. И.* Воспоминания // РА. 1994². Вып. 1. С. 48; *Юрьев А.* Церковь обобрали // Вперед. Россия: Газ. Липецк, 1996. № 11–12; *Клоков А. Ю., Найдёнов А. А.* Храмы и мон-ри Липецкой епархии: Храмы Липецка. Липецк, 2006; Липецкая и Елецкая епархия, 2003–2008: Путем созидания: Иллюстр. альб. / Гл. ред.: Б. О. Архангельский. Липецк, 2009; Града Липецка святая обитель: Ист. описание Древне-Успенского храма Свято-Успенского Липецкого мон-ря / Ред.: игум. Митрофан (Шкурин). Липецк, 2012.

*Игум. Митрофан (Шкурин),
А. Ю. Клоков, А. А. Найдёнов*

ЛИПЕЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО
Тамбовской епархии (см. *Тамбовская и Рассказовская епархия*), затем Воронежской епархии (см. *Воронежская и Борисоглебская епархия*), существовало в 1919–1920 и в 1926–1934 гг. Предложение о создании Л. в. было выдвинуто на прошед-

шем 28–29 мая 1918 г. собрании духовенства Тамбовской епархии по инициативе в. у. Тамбовской епархией Козловского еп. *Зиновия (Дроздова)* (на собрании еп. Зиновий был избран правящим Тамбовским архиереем, 4 июня утвержден на кафедре). 28 нояб. 1919 г. патриарх Московский и всея России св. *Тихон* и Высший церковный совет одобрили резолюцию Тамбовского епархиального совета о создании в епархии викарных кафедр и приняли постановление об образовании 2 полусамостоятельных викариатств: Шацкого (для Шацкого, Елатомского, Темниковского и Спасского уездов) и Липецкого (для Липецкого, Лебедянского и Усманского уездов) и об упразднении *Козловского викариатства* (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 77–78). Еп. Зиновию было предложено выяснить наличие материальных средств и составить годовые сметы для содержания новых кафедр с 1 янв. 1920 г. Помимо Тамбовского еп. Зиновия и Козловского еп. *Павла (Поспелова)*, направивших соответствующее ходатайство патриарху, одним из инициаторов образования Л. в. был благочинный Липецкого городского округа прот. Алексий Архангельский. Вероятно, на содержание Л. в. средств не хватало, в связи с чем его решили временно не зашещать.

В 1919–1920 гг. на территории Л. в. имели место убийства духовенства большевиками. В нач. 1919 г. погиб свящ. Гавриков из с. Тюшевка Липецкого у. (Там же. Л. 237). В нояб. того же года в с. Черепянь Лебедянского у. был убит свящ. Владимир Владимиров, обвиненный в содействии казакам ген. К. К. Мамантова при нашествии их на Лебедянь. По постановлению патриарха и Синода от 29 нояб. 1919 г. имя этого клирика было внесено в список лиц, погибших «в связи с настоящим гонением на Церковь» (Там же. Д. 13. Л. 80). В марте 1922 г. в Липецком у. началась кампания по *изъятию церковных ценностей*. Прихожанок, собравшихся перед Христорожественским собором в Липецке, чтобы протестовать против изъятия, разогнала конная милиция (ГАТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 1576).

9 нояб. 1922 г., вскоре после своей «хиротонии» в Москве, в Тамбов прибыл обновленческий (см. *Обновленчество*) «Липецкий епископ», викарий Тамбовской епархии, Василий



Сщмч. Уар (Шмарин), еп. Липецкий.
Фотография. 1927 г.

Знаменский (бывш. настоятель собора в Усмани). Он заявил о необходимости борьбы с «зиновьевщиной», т. е. сторонниками канонического Тамбовского еп. Зиновия (Голос живой веры. 15.11.1922. № 2. С. 17). В этой борьбе Знаменский опирался на ОГПУ и НКВД. В 1922–1923 гг. к обновленчеству под давлением властей присоединилось большинство приходов Липецкого и Лебедянского уездов (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 198. Л. 2). 28 янв. — 1 февр. 1923 г. в Тамбове прошел 1-й епархиальный съезд обновленческого духовенства под рук. Знаменского. 25 марта 1923 г. обновленцы рукоположили во «епископа» Лебедянского, vicария Тамбовской епархии, Димитрия Рождественского.

В июле 1923 г. благочинные Лебедянского у. священники Петр Шмарин (см. Уар (Шмарин), сщмч.) и Николай Скрижалин возглавили собрания духовенства, принявшие решения о возвращении в патриаршую Церковь. В письме патриарху от 28 июля 1923 г. свящ. Николай Скрижалин принес раскаяние в грехе раскола и просил о поддержке священноначалия: «В помощи Вашего Святейшества мы очень нуждаемся, ибо агенты ВЦУ здесь на местах явно содействием гражданской власти пользуются. Только этим можно объяснить арест и заключение в тюрьму священника с. Тютчева Лебедянского уезда Петра Шмарина, который праздновал праздник св. ап. Петра и Павла по старому стилю и в своей проповеди отрекся от ВЦУ, от обновленчества и признал руководителей его еретиками» (Там же. Д. 198. Л. 3). Свящ. Петр Шмарин 29 июля 1923 г. просил патриарха учредить vicарную Лебедянскую кафедру с целью борьбы с обновленчеством. По-видимому, это прошение не было исполнено, т. к. 15 авг. того же года свящ. Петр просил патриарха Тихона временно подчинить Лебедянский у. Елецкому еп. Николаю (Никольскому) (он являлся в. у. Орловской епархией) и создать в Лебедянском у. полусамостоятельное церковное управление с последующим образованием Лебедянской кафедры (Там же. Д. 272. Л. 1–2). 28 июля 1923 г. в Липецке прошло собрание духовенства под рук. прот. А. В. Суворова, принявшее обращение к патриарху («Сыновнее изъявление»). В обращении, подписанном клириками и мирянами, выражалась

преданность патриарху и содержалась просьба о назначении в Липецк архиерея: «Мы, липецкие православные люди... просим Вашего нам благословения, указания нам архиерея Божия по сердцу Вашему (3 слова подчеркнуты.— В. П.) для ближайшего руководства церковной жизнью и устройства церковных дел в отсутствие взятых от нас Преосвященных Зиновия и Павла». Патриарх Тихон благословил «с духовной нуждой временно обращаться к Николаю, епископу Елецкому» (Там же. Д. 194. Л. 289–290).

К 1924 г. позиции обновленцев в регионе оставались прочными. В Липецком у. насчитывалось 75 обновленческих и 25 «тихоновских» приходов, в Лебедянском у.— 64 обновленческих и 36 «тихоновских» общин. 26 марта 1925 г. настоятель Христорождественского собора Липецка прот. Александр Суворов был арестован, после чего по указанию «епископа» Василия Знаменского обновленческий свящ. Григорий Ястребов стал настоятелем не принадлежавшего обновленцам храма. Раскольники попытались захватить собор, совершали там богослужения. После освобождения прот. Суворова собор вернулся в правосл. Церковь.

В 1926 г. Л. в. было возрождено, vic-ство включило территорию Липецкого и части бывш. Лебедянского и Усманского уездов. 20 авг. 1926 г. состоялась хиротония во епископа Липецкого благочинного 2-го Липецкого округа вдового свящ. Петра Шмарина, постриженного в монашество с именем Уар. Согласно инструкции заместителя патриар-

шего местоблюстителя и Временного Патриаршего Синода от 24 авг. 1927 г. «О порядке управления Тамбовской епархией и отдельными уездами ее», vicарный Липецкий еп. Уар управлял вверенными ему уездами на правах полусамостоятельного архиерея, подчиняясь заместителю патриаршего местоблюстителя митр. Сергию (Страгородскому) через управляющего Тамбовской епархией. Согласно инструкции митр. Сергия, которую 4 окт. 1927 г. официально ввел в действие в. у. Тамбовской епархией Козловский еп. священноисп. Вассиан (Пятницкий), в «ближайшем ведении» еп. Уара закреплялись следующие «уезды (уездные церковные управления с подчиненными им благочинническими округами в соответствии с до-революционным территориально-административным делением.— В. П.) Тамбовской епархии: Липецкий, Лебедянский и Усманский» (ГА Воронежской обл. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 23–24 об.).

24 апр. 1929 г. на Воронежскую кафедру был назначен архиеп. сщмч. Захария (Лобов), в его ведение перешло Л. в. Основанием для этого стал указ Синода от 1 февр. 1929 г., по которому должно было пройти перераспределение границ епархий, части к-рых оказались в составе различных новообразованных адм. округов и областей. Липецк присоединился к Воронежской епархии, т. к. Воронеж в 1928 г. стал центром Центрально-Чернозёмной обл., в к-рую вошел бывший Липецкий у. 20 авг. 1930 г. Липецк был выделен в самостоятельную административно-хозяйственную единицу в составе Центрально-Чернозёмной обл. с подчинением напрямую облисполкому. К кон. 1930 г. еп. Уар управлял приходами на территории Липецкого, Боринского, Задонского, Нижнестуденецкого, Краснинского, Лебедянского и Трубетчинского р-нов, являлся настоятелем Христорождественского собора в Липецке (регистрационная справка НКВД от 29 окт. 1930 — Поляков. 1997. С. 12). В публикации в ЖМП (1932. № 7/8) о хиротонии еп. Иоанникия (Попова), которая состоялась в Москве 1 окт. 1931 г., участвовавший в хиротонии Липецкий еп. Уар не назван vicарным.

Постановлением президиума исполкома Центрально-Чернозёмной обл. от 2 сент. 1931 г. Христорождественский собор в Липецке был



определен к закрытию, попытки общины обжаловать решение не принесли успеха, и в нач. 1932 г. собор упразднили. С тех пор кафедрой еп. Уара являлась Успенская ц. в Липецке. К дек. 1932 г. 60% храмов Липецкой епископии были закрыты или в них не совершались богослужения из-за отсутствия священников.

Основанием для преобразования Л. в. в полностью самостоятельную епархию стало принятое митр. Сергием и Синодом «Положение об областных Преосвященных» от 12 марта 1934 г., по к-рому архиереям ряда областей, в т. ч. Воронежскому архиеп. Захарии как управляющему приходами Центрально-Чернозёмной обл., были предоставлены полномочия областного архиерея, а существовавшие в его области полусамостоятельные Елецкую и Липецкую епископии было решено преобразовать в самостоятельные епархии в общем ведении областного архиерея (ЖМП. 1934. № 20/21). Данные о существовании самостоятельной Липецкой епархии относятся к кон. 1934 — нач. 1935 г. В документах НКВД за дек. 1934 г. владыка Уар упоминается как «епископ Липецкой епархии» (Поляков. 2002. С. 72). В февр. 1935 г. еп. Уар сообщил Воронежскому архиеп. Захарии, что дает согласие на передачу из Воронежской епархии в Липецкую сел Казинки и Вербилова в связи с их переходом из Хлевиенского в Боринский р-н в ведении Липецкого архиерея. О том, что кафедра и далее сохраняла самостоятельный статус, свидетельствует следственное дело последнего довоенного Липецкого еп. Александра (Торопова; 1935–1937) за июнь–окт. 1937 г. (ГАЛО. Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 20479. Л. 2). В этом документе архиерей назван «епископом Липецкой епархии». Утверждение митр. Мануила (Лемешевского) о том, что Липецкий еп. Александр являлся викарием Орловской епархии (Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. 1979. Т. 1. С. 93), неверно.

Арх.: ГА Воронежской обл. Ф. 2565. Оп. 1. Д. 22. Л. 23–24 об.; ГАЛО. Ф. Р–2210. Оп. 1. Д. 2508; Там же. Д. 20479; ГАТО. Ф. 840. Оп. 1. Д. 1576.

Лит.: Дамаскин (Орловский), иером. Житие сщмч. Уара (Шмарина), еп. Липецкого, 1880–1938. Тверь, 1992; Поляков В. Б. Епископ Уар // Помнить поименно: Кн. памяти жертв полит. репрессий Липецкого края с нояб. 1917 г. Липецк, 1997. Т. 1. С. 11–13; он же. В борьбе за веру: (Епископ Уар) // Зап. Липецкого обл. краевед. об-ва. Липецк, 2002. Вып. 3. С. 70–73; Алленов А. Н. Власть и церковь в рус.

провинции в 1917–1927 гг.: (На мат-лах Тамбовской губ.). Тамбов, 2004; Клоков А. Ю., Найдёнов А. А. Храмы и монастыри Липецкой епархии: Храмы Липецка. Липецк, 2006; Священнослужители, монашествующие и миряне Тамбовской митрополии, пострадавшие за Христа / Сост.: прот. А. Сарычев. Тамбов, 2014. Т. 1.

В. Г. Пидгайко

ЛИПКОВСКИЙ (Липкивский) Василий Константинович (7.03.1864, с. Попудня Липовецкого у. Киевской губ.— 27.11.1937, Киев), основатель неканоничной *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). Из семьи священника. Окончил в 1879 г. Уманское ДУ и в 1885 г. Киевскую ДС, после чего поступил в КДА. Окончил академию в 1889 г. со степенью кандидата богословия за соч. «Борьба Маккавеев с сирийскими царями, ее причины и значение в истории иудеев». Получил назначение законоучителем одноклассного и 2-классного уч-щ Мин-ва народного просвещения в мест. Смела Черкасского у. Киевской губ. С 27 окт. 1889 г. законоучитель Черкасской муж. прогимназии. 20 окт. 1891 г. рукоположен во иерея. Был причислен к домово́й церкви прогимназии. Поскольку храм только проектировался, получил временное назначение сверхштатным священником к Николаевскому собору г. Черкас. 16 февр. 1892 г., после обращения к Киевскому митр. *Иоанникию* (Рудневу) с жалобой на свое неопределенное положение священника без прихода, назначен по собственному ходатайству настоятелем Воскресенского собора в г. Липовец Киевской губ. Одновременно с марта того же года являлся председателем Липовецкого отделения Киевского епархиального училищного совета. С 26 авг. 1896 г. смотритель церковно-приходских школ Липовецкого у. Был автором неск. историко-краеведческих статей в журналах «Киевские епархиальные ведомости» и «Киевская старина».

7 авг. 1903 г. решением Училищного совета при Синоде назначен зав. Киевской церковно-учительской школой нового типа (располагалась на ул. Багговутовской, на окраине города). Был возведен в сан протоиерея. В дек. того же года одновременно был назначен зав. воскресной школой при храме во имя прп. Феодосия Печерского. 6 сент. 1905 г. решением Киевского епархиального училищного совета по подозрению

в финансовых злоупотреблениях уволен с должности зав. Киевской церковно-учительской школой (утверждено указом Киевского митр. *Флавиана* (Городецкого) от 19 сент. того же года). Переведен на должность настоятеля Покровской ц. в с. Соломенка Киевского у. (ныне в черте Киева), одновременно являлся председателем Киево-Софийской окружной церковно-училищной комиссии. В окт. Л. выступил на Киевском епархиальном съезде духовенства с одобрением манифеста «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апр. 1905 г., что неоднозначно было воспринято делегатами съезда. В 1906 г. стал инициатором строительства храма в поселке железнодорожных рабочих Батыева Гора, входившем в состав Соломенского прихода. С 1907 до осени 1918 г. законоучитель Киевской жен. гимназии М. И. Левандовской, преподавал Закон Божий и в др. учебных заведениях Киева.

После Февральской революции 1917 г. стал активным деятелем движения за отделение укр. епархий от Русской Церкви. Был делегатом Всеукраинского национального съезда (конгресса) в Киеве 6–8 апр. того же года. 12 апр. избран председателем Киевского епархиального съезда духовенства и мирян. Большинство участников съезда, состоявшегося в отсутствие Киевского митр. сщмч. *Владимира* (Богоявленского), высказались за независимость Церкви Украины от Всероссийского Синода. Л. был избран в состав Киевского епархиального совета (рады). В мае Л. организовал при Покровском Соломенском храме автокефалистское «Братство Воскресения Христова». 17 июня Киевский епархиальный совет принял решение о проведении Всеукраинского церковного съезда (Собора), после которого предполагалось провозглашение автокефалии. Созыв съезда был намечен на авг.—сент. 1917 г. 30 июня была образована комиссия по подготовке съезда, в состав которой вошел Л. 14 июля по докладу митр. *Владимира* Всероссийский Синод принял решение о неправомочности выборов Киевского епархиального совета на апрельском епархиальном съезде. Было объявлено о нежелательности срочного созыва Всеукраинского церковного съезда ввиду предстоящего открытия в Москве *Поместного Собора Православной*



Российской Церкви 1917–1918 гг. Узнав о решении Синода, глава комиссии по подготовке Всеукраинского церковного съезда викарный Уманский еп. *Димитрий (Вербицкий)* вышел из ее состава, его место занял Л., после чего деятельность комиссии стала резко враждебной по отношению к священноначалию.

После прихода к власти на Украине Центральной рады в нояб. 1917 г. Л. стал членом организованной в Киеве несколькими автокефалистскими группами *Всеукраинской православной церковной рады* (ВПЦР), к-рая провозгласила себя временным органом по управлению Украинской Церковью. В кон. 1917 — нач. 1918 г. он руководил печатным органом автокефалистов «*Вісті з Українського православного церковного собору*» (такое название было самочинно присвоено автокефалистами и не соответствовало действительности, т. к. 2 номера издания под редакцией Л. вышли до начала работы *Всеукраинского православного церковного Собора 1918 г.*). В янв. 1918 г. в соответствии с договоренностями с каноничными церковными властями самочинная ВПЦР самораспустилась, но ее члены по навязанным условиям соглашения были включены в число делегатов Всеукраинского церковного Собора. С 7 янв. Л. участвовал в 1-й сессии Всеукраинского Собора, был избран товарищем председателя соборной комиссии по вопросам епархиального управления и приходу. 8 июля 1918 г., во время 2-й сессии Всеукраинского Собора, к-рая проходила после смены Центральной рады правительством гетмана П. П. Скоропадского, отказавшегося от прямой поддержки автокефалистов, Л. был исключен из делегатов Собора в числе др. бывш. членов ВПЦР. С окт. законоучитель в 1-й укр. гимназии в Киеве (была размещена в здании реквизированной гетманскими властями амбулатории киевского Покровско-жен. мон-ря).

В дек. 1918 г. Л. приветствовал установление в Киеве власти националистической Директории. Высказывается предположение, что именно Л. стал одним из инициаторов издания Директорией закона «О высшем управлении Украинской автокефальной православной соборной Церкви» от 1 янв. 1919 г. Закон, составленный и подписанный являвшимся в тот момент главой правитель-

ства Директории В. М. Чеховским, предусматривал создание УАПЦ, административно и финансово зависимой от националистических властей. Л. вошел в сформированный решением Директории «Украинский высший церковный синод». Однако уже в нач. февр. 1919 г. войска националистов потерпели поражение от Красной Армии. Л. остался в Киеве, где установилась советская власть. В марте того же года он стал одним из руководителей автокефалистского кружка в Киеве. На его основе в дальнейшем была образована «Украинская церковная община», которая обратилась к советским властям с просьбой о регистрации в качестве прихода. Просьба была удовлетворена; общине передали бывш. военный Николаевский собор на Печерске. 17 апр. было провозглашено воссоздание ВПЦР, к-рая объявила себя высшим церковным органом по организации укр. национальных приходов. Председателем новой ВПЦР стал сотрудник Киевского губисполкома М. Н. Мороз, а Л. — одним из его заместителей.

22 мая 1919 г. в Николаевском соборе Л. торжественно провел 1-е богослужение на укр. языке. В июне местные власти передали сторонникам ВПЦР киевский Андреевский храм и древний Софийский собор, настоятелем к-рого стал Л. Его сторонникам удалось захватить большинство помещений митрополичьих палат Софийского собора, в одной из которых поселился с женой сам Л. Прежняя община Софийского собора вынуждена была проводить службы поочередно с автокефалистами. В дальнейшем споры о пользовании храмами между правосл. приходами и общинами, признающими ВПЦР, практически всегда решались властями в пользу автокефалистов, несмотря на сопротивление законных настоятелей и приходских советов этих церквей. 29 июня в Софийском соборе Л. впервые совершил литургию без благословения и вопреки предупреждению о ее нежелательности временного управляющего Киевской епархией Черкасского еп. *Назария (Блинова)*. Через неск. дней состоялись переговоры делегации автокефалистов во главе с Л. с еп. Назарием и викариями Киевской епархии епископами Уманским *Димитрием (Вербицким)* и Каневским *Василием (Богдашевским)*. Л. не внял увещаниям архиереев пови-

новаться распоряжениям церковной власти и заявил о готовности пойти на открытый раскол.

В связи с отступлением Красной Армии и занятием Киева в кон. авг. 1919 г. войсками ген. А. И. Деникина Л. выехал в Каменец-Подольский, где располагалась Директория, и вошел в состав руководства Мин-ва культов в правительстве С. В. Петлюры. После нового наступления Красной Армии в дек. 1919 г. Л. вернулся в Киев. Советские власти передали автокефалистам в дополнение к уже захваченным ими храмам киевские Ильинскую и Петропавловскую церкви. 5 янв. 1920 г. ВПЦР успешно прошла перерегистрацию в Киевском губревкоме под названием «Всеукраинское сообщество православных парафий». Кроме киевских приходов ей подчинялись единичные укр. общины автокефалистов в Каменце-Подольском, Николаеве, Одессе, Полтаве. 30 апр. того же года Л. и др. иереи, сторонники ВПЦР, были запрещены управляющим Киевской епархией еп. Назарием в священнослужении. 25 марта 1921 г. еп. Назарий издал указ о лишении Л. священного сана. 5 мая того же года ВПЦР в обращении к укр. верующим «отреклась» от епископата «московской духовной власти» и провозгласила создание УАПЦ под своим управлением.

Наиболее значимой проблемой для раскольников было отсутствие собственного епископата. 23 мая 1921 г. Л. выступил на Киевском епархиальном съезде («соборе») УАПЦ за выборность кандидатов на должность епископа и предложил в качестве кандидата на должность Киевского епископа себя. Соборные автокефалисты утвердили кандидатуру Л. (бывшего в это время женатым) и приняло постановление о необязательности церковных канонов, «утративших жизненное значение». Поскольку ни один архиерей канонического поставления не согласился участвовать в подобной «хиротонии», автокефалисты начали склоняться к возможности самостоятельного поставления себе «епископа». 14 окт. 1921 г. в Софийском соборе Киева по разрешению советских властей открылся «Всеукраинский православный церковный собор духовенства и мирян» УАПЦ. Л. стал почетным председателем «собора» и 20 окт. прочитал доклад о «всенародно-соборноправном

устройстве Украинской Церкви». Его активно поддержал бывш. член Центральной рады и глава правительства Директории Чеховский, признавший в 1920 г. советскую власть. Чеховский обосновал необходимость обновления церковной иерархии «по принципу раннехристианских церквей» с участием не только духовенства, но и мирян. 21 окт. «собор» избрал Л. на должность «архиепископа-митрополита Киевского и всея Украины». «Соборно-мирянское рукоположение» состоялось 23 окт. вопреки всем каноническим правилам — возложением на Л. рук бывших на собрании запрещенных в служении иереев, а также по цепочке людей, возлагавших руки на плечи впереди стоящих — всех присутствовавших в храме, включая женщин. На голову Л. во время «хиротонии» были также кощунственно возложены мощи (рука) Киевского митр. сщмч. Макария I. Подобным же образом вслед за Л. был «хиротонисан» ставший его заместителем с титулом «архиепископ Киевщины» прот. Нестор Шараевский. Характер устроенных автокефалистами «хиротоний» привел к их распространению на именованию в народе «самосвяты». Автокефалисты не могли не понимать абсурдность «самосвятской» процедуры; последующие «поставления» епископов УАПЦ не проходили уже через «соборно-мирянское рукоположение», а повторяли по форме хиротонии канонической Церкви, но с участием «самосвятских» «архиереев». Автокефалистский «Всеукраинский собор» 1921 г. инициировал введение женатого епископата, второбрачие вдовых священников, неприятие монашества и другие неканонические нововведения, что сближало «самосвятств» с появившимся вскоре *обновленчеством*.

Л. представлялся своими сторонниками как главный идеолог и вдохновитель создания УАПЦ. Часть исследователей, однако, считает, что не менее важную, а возможно, более значительную роль в организации и разработке идеологических принципов автокефалистского раскола сыграл Чеховский — идеолог т. н. украинского христианского социализма, воплощением идей которого, по его мнению, была УАПЦ. В статьях, публиковавшихся в автокефалистской печати, Л. по сути повторял идеи Чеховского, изложенные

им в программной работе «За Церкву, Христову громаду, проти царства тьми» (К., 1922). Л. и Чеховский считали, что необходимо политизировать церковную жизнь в сторону «революционности» и церковного «советоправия», они ратовали за ограничение роли «епископата» УАПЦ за счет усиления полномочий «церковных рад». Как формальный глава УАПЦ, Л. имел очень ограниченные полномочия. Фактически руководителями церковной орг-ции автокефалистов были глава ВПЦР Мороз (до 1924) и «благвестник» Чеховский, в тот период тесно связанные с ГПУ, впоследствии репрессированные. Л. занимался организацией на Украине автокефалистских общин и руководил на местах захватами православных храмов.

Первоначально советские власти содействовали УАПЦ, используя ее против Патриаршей Церкви. Тем не менее иногда прямые насильственные акции автокефалистов, провоцировавшие беспорядки, вызывали у властей негативную реакцию. В ночь на 5 февр. 1923 г. Л. был 1-й раз арестован в г. Богуслав (по др. данным — в с. Михайловка под Богуславом) по обвинению в организации захвата его сторонниками Вознесенского собора в г. Переяслав (ныне Переяслав-Хмельницкий) 2 янв. того же года. Его поместили в комендантуре богуславского отдела ГПУ, но уже 26 февр. выпустили на поруки ВПЦР. Уже через 2 дня после освобождения Л. снова принял участие в захвате автокефалистами храма в мест. Борисполь Полтавской губ. (ныне город Киевской обл.). Участвовал он в насильственных захватах храмов и в дальнейшем. В дек. 1925 г. в Харькове Л. был арестован 2-й раз. Его обвинили в «антисоветской переписке» с представителями УАПЦ в Зап. Европе — С. Шелухиным и Е. Бачинским. В янв. 1926 г. Л. был освобожден из тюрьмы.

После того как Л. и ВПЦР обратились в НКВД с декларацией о «лояльности и преданности советскому строю», опубликованной в киевском ж. «Коммунист», 10 дек. 1926 г. был зарегистрирован устав УАПЦ в качестве централизованной организации (ранее регистрация имела только ВПЦР). Это давало автокефалистам преимущества перед Патриаршей Церковью, не имевшей тогда офиц. статуса. 15 янв. 1927 г. было

разрешено издание журнала УАПЦ «Церква й життя», тогда как каноническая Церковь была лишена права иметь свой печатный орган. Также УАПЦ получила от местных властей еще ряд храмов в Киеве. Одновременно государственная власть установила полный контроль над деятельностью автокефалистов, инициировав кадровые изменения в «самосвятской» иерархии. 21 окт. 1927 г. решением 2-го «Всеукраинского собора» УАПЦ Л. был уволен на покой. Одновременно происходил пересмотр идеологии «липковцев». Делались заявления о неправильном понимании Л. идей церковной соборности. В марте 1928 г. на собрании ВПЦР Л. был обвинен в использовании «церковной соборности и демократии не во благо Церкви, что привело к церковному самоуправству на местах, к развращенности духа». В нояб. того же года ВПЦР приняла постановление о запрете Л. в священнослужении, что подтвердил окружной «собор» УАПЦ. В янв. 1930 г. «Чрезвычайный ликвидационный собор» УАПЦ, принявший решение о самороспуске автокефалистской Церкви из-за ее «контрреволюционной деятельности», объявил Л. «иудохристородавцем».

В 1929 г. Л., высланный из квартиры при Софийском соборе, переехал на Соломенку. Он находился фактически в изоляции, мало с кем общался. При этом Л. поддерживал переписку с некоторыми представителями УАПЦ в США и Канаде, что безусловно фиксировалось органами гос. безопасности. Л. работал над мемуарами, к-рые, очевидно, писал в расчете на публикацию в эмиграции. В воспоминаниях он пытался выгораживать себя, оправдать свои кадровые и организационные ошибки, переложить вину за неудачи в деятельности УАПЦ на своего «куратора» от ГПУ Мороза и на ряд «епископов» УАПЦ; некоторых из них Л. обвинял в аморальности и безбожии. В мемуарах видна его приверженность идеям «украинского христианского социализма», «церковного обновления», «церковно-общественного оживления», «церковно-народной соборности» и т. д. Л. резко критиковал ряд церковных канонов, говоря, что «верным необходимо следовать за Христом, а не за законниками». Он требовал исключения церковнослав. языка из богослужений, на-



зывая его «инструментом русификации», выступал за придание Церкви «национального характера», даже с использованием некоторых «дохристианских обычаев и традиций украинского народа». Он рекомендовал духовенству стричь волосы. Последовательно проявляя враждебность к РПЦ, Л. одновременно выступал за сближение с католичеством, чтобы «стирать различия, разделяющие братские Церкви», делал заявления, что объединение православных с униатами неизбежно и «послужит благу украинской Церкви».

27 окт. 1937 г. Л. был арестован и 20 нояб. того же года приговорен к смертной казни. Вероятной причиной ареста стало посланное свящ. А. Маевским из Канады в адрес Л. приглашение возглавить приходы УАПЦ в Сев. Америке, другим поводом могла стать связь Л. с Луцким еп. неканоничной Польской автокефальной Церкви *Поликарпом (Сикорским)*. Л. был расстрелян в Лукьяновской тюрьме в Киеве.

Рукописи Л. были сохранены его приближенными и в дальнейшем доставлены из Киева во Львов униат. Галицкому митр. А. Шептицкому. В 1943 г. митр. А. Шептицкий передал мемуары Л. на Запад, где впоследствии они были опубликованы. В послевоенный период в укр. эмигрантских изданиях были напечатаны следующие работы Л.: «Відродження Церкви в Україні: 1917–1930» (сокращенное изложение его воспоминаний; Торонто, 1959), «Історія Української Правосл. Церкви. Т. 7: Відродження Української Церкви» (Вінніпег, 1961), «Проповіді на неділі й свята: Слово Христове до українського народу» (Чикаго, 1966), «Православна Христова Церква українського народу» (Н.-Й., 1974), «Листи, 1933–1937» (Лос-Анджелес, 1980). Неопубликованными остались те работы Л., которые имели компилятивный характер и не были особо востребованы сторонниками УАПЦ: «Бесіди з історії Всесвітньої Церкви», «Церковний Устав: (наука й самоосвіта українського духовництва)», «Підручник Старого й Нового Заповіту». Приписываемые Л. переводы в нач. 20-х гг. XX в. на укр. язык Литургии свт. Иоанна Златоуста и Часослова, по всей видимости, не были выполнены им единолично. С 1920 г. под рук. Л. существовала Переводческая комиссия

УАПЦ, в которую входили кроме председателя занимавшиеся переводами богослужебных текстов бывшие священники Нестор Шараевский, Федот Хороший, Николай Хомичевский, востоковед и филолог А. Е. Крымский, композитор и исследователь пения К. Г. Стеценко. В 1921 г. комиссия издала на укр. языке в Киеве «Литургию св. Иоанна Златоуста» под редакцией Л., которого считали автором перевода. В 1923 г. вышли на укр. языке «Всенощная», Октоих и Минея, перевод к-рых также приписывается Л., хотя над ним работала вся комиссия.

В 1981 г. Л. был канонизирован действовавшей в США «самосвятской» УАПЦ — «Соборноправная митрополита» Г. Огийчука, в 1997 г. прославлен в качестве «священномученика» неканоничной УАПЦ «патриарха» Д. Яремы.

Арх.: ЦДАГОУ. Ф. 263. Оп. 1. Д. 65685.

Лит.: *Теодорович І.* Благодатність ерархії УАПЦ. Регенсбург, 1947; Митр. Василь Липківський: Мат-ли до біографії: (З фондів ЦДАВО) / Упоряд.: Л. Пилявець. К., 1993; *Зінченко А. Л.* Визволитися вірою: Життя та діяння Митр. Василя Липківського. К., 1997; *Он же.* Митрополит Василь Липківський. К., 2007; *Річинський А. В.* Історичні й канонічні підстави української церк.-нац. революції // *Он же.* Проблеми укр. релігійної свідомості. К.; Тернопіль, 2000. С. 66–87; *Липківський К. О.* Тіні забутих предків. К., 2003; *Феодосій (Процюк), митр.* Обособленческое движение в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 146–210; Репресована УАПЦ: Політичні репресії проти священників УАПЦ (1919–1938): За док-тами Галузевого державного архіву СБУ // 3 архівів ВУЧК–ГПУ–НКВД–КГБ. К., 2005. № 1/2 (24/25). С. 315–320.

В. Г. Підгайко

ЛИПОВА́НЕ [филиповцы, филипоны, дунаки; румын. *Lipoveni*], рус. старообрядцы (поповцы, *беспоповцы*) и единоверцы (см. *Единоверцы*), проживающие преимущественно в Румынии, а также в Болгарии, на Украине, в России. Единого мнения о происхождении названия нет. Н. И. *Субботин* считал, что *филиповцев* за рубежом стали звать филипонами, потом — Л. (*Субботин Н. И.* История Белокриницкой иерархии. М., 1874. С. 115–116; так же считают современные исследователи: *Смилянская Е. Б., Денисов Н. Г.* Старообрядчество Бессарабии: Книжность и певческая культура. М., 2007. С. 17). Возможно, исходной формой названия было «филипоны», т. к. известно, что некий дьяк (по др. сведениям, инок или простолудин) Филипп Ветковский в 1710–1720 гг. агитиро-

вал «переселяться староверов с Ветки в юго-западном направлении, поближе к Яссскому митрополиту» (*Пригарин.* 2010. С. 38). По мнению Ф. Е. *Мельникова*, слово «липоване» происходит от названия с. Липовень на Буковине (ныне Липовени, жудец Сучава, Румыния) — первого поселения старообрядцев в этих местах (*Мельников Ф. Е.* Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви. Барнаул, 1999. С. 130–131). Название по-разному трактуется самими Л. Одна из распространенных версий состоит в том, что название происходит от липовой доски для икон. Часто встречаются мнения, что Л. укрывались в липовых рощах, ходили в «липовых башмаках», занимались разносной торговлей — «*lipone*». Сохранялись воспоминания и о некоем генерале Липене, «державшемся старой веры». Со временем к Л. причислили оставшуюся в Румынии после переселений часть казаков-*некрасовцев*.

На рубеже XVII и XVIII вв. старообрядцы стали переселяться на Дунай, в Молдавское княжество и на Буковину. Одним из первых поселений на территории совр. Румынии стало с. Соколинцы (позднее Липовень, ныне Липовени) на Буковине, основанное в 1724 г. на земле монастыря Драгомирна. Почти 20 лет спустя в Молдавском княжестве на землях мон-ря Пробота было основано с. Мануиловка (ныне Маноля, жудец Сучава), ставшее важным центром «старой веры». До настоящего времени возле села существуют муж. и жен. скиты. В 40–70-х гг. XVIII в. старообрядцы пришли в Добруджу (на территории совр. Румынии и Болгарии), где возникли поселения Сарикей, Журиловка, Слава-Русэ. В 1846 г. в *Белой Кринице* на Буковине (ныне Украина) было положено начало *Белокриницкой иерархии*. После ее основания название «липоване» по отношению к старообрядцам получило широкое распространение.

В наст. время большинство Л. живет в Румынии — в Сев.-Зап. Добрудже (гл. обр. в жудеце Тулча, а также в жудецах Ботошани, Сучава, Яссы, Васлуй, Нямц, Бакэу, Галац, Брэила). Крупные населенные пункты в Румынии с преимуществом липованским населением: Гиндэрешти, Журиловка, Бретешти, Маноля (Мануиловка), Липовени, Климэуць, Каркалиу, Сарикей, Слава-Черкезэ





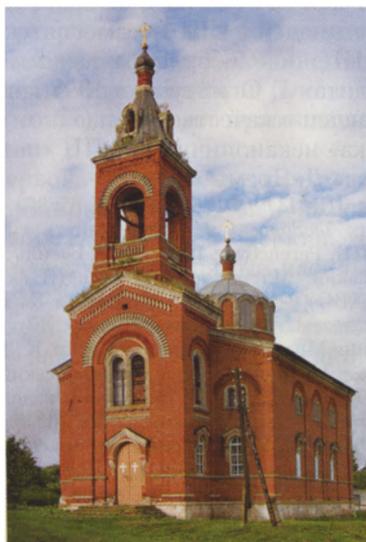
(Слава Черкесская), Слава-Русэ, Периправа, Сфиштофка (Свистовка), Мила. Из 60 поселений Л. 20 заселены компактно. В городах они живут в липованских махалах — кварталах. Для Л. характерны сохранение рус. языка, обычаев и традиций. Во время правления Н. Чаушеску (1965–1989) проводилась политика принудительной ассимиляции Л.: им давались румын. фамилии, обучение в школах проводилось только на румын. языке. В наст. время в Румынии по офиц. данным насчитывается 37 тыс. Л. (100 тыс. чел. — по неофиц. данным). В 1990 г. в Бухаресте была основана «Община русских-липован», которая издает двуязычную газ. «Зори—Zorile» и ж. «Китежград». Раз в 4 года проводится конгресс исследователей старообрядчества.

На Украине Л. живут в Килие, Вилково, Измаиле и окрестных селах (Ст. Некрасовка, Нов. Некрасовка); в Одессе с 2003 г. выходит ж. «Липоване». Л. проживают также в Молдавии (Кагул и села) и Болгарии (села Казашко Варненской обл. и Тарарица Силистренской обл.). В России — в с. Некрасовка в Дагестане, на хуторе Новопокровском Приморско-Ахтарского р-на Краснодарского края — живут Л., прибывшие из Румынии и Болгарии. Реэмигранты из с. Журиловка (Румыния) были поселены в Ейском и Темрюкском районах Краснодарского края. Группа Л. проживает в районе Адлера. Группа реэмигрантов из Румынии (из сел Сарикей и Каркалиу) живет в Астраханской обл. (пос. Успех, села Увары и Раздор Камызякского р-на, с. Речное Харабалинского р-на) и в Астрахани. Российские Л. — последователи Русской древлеправославной церкви (см. в ст. *Беглопоповцы*) и Русской православной старообрядческой церкви (см. в ст. *Белокриницкая церархия*).

Лит.: Кирилл Ф. Русская липованская община в Румынии // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосиб., 1992. С. 269–274; Литинская В. А. Самоназвания рус. старообрядцев, проживающих в Румынии // Старообрядчество: История, культура, современность: Тезисы. М., 1997. С. 211–212; Пригарин А. А. Народная этимология «некрасовцы» и «липоване» в контексте устной истории группы // Липоване. Од., 2005. Вып. 2. С. 110–116; он же. Русские старообрядцы на Дунае: Формирование этно-конфессиональной общности в кон. XVIII — 1-й пол. XIX в. Од.; Измаил; М., 2010.

Е. А. Агеева

ЛИПОВСКАЯ В ЧЕСТЬ ВЛАДИМИРСКОЙ ИКОНЫ БОЖИЕЙ МАТЕРИ ЖЕНСКАЯ ПУСТЫНЬ, находилась в 3 км от с. Липова Крапивенского у. Тульской губ. (совр. Щёкинский р-н Тульской обл.). Основана в 1894 г. как жен. община, с 4 мая 1905 г. — общежительная пустынь. В сер. XIX в. с. Липово являлось имением гвардии полковника Г. К. Голикова, который ок. 1864 г. устроил в своей усадьбе деревянную домовую ц. во имя свт. Тихона Задонского, прославленного в 1861 г. В 1865–1886 гг. полковник Голиков возвел отдельный приходский ка-



Церковь свт. Тихона Задонского в с. Липове. 1865–1886 гг. Фотография. 2008 г.

менный летний 2-этажный храм с колокольной; на нижнем этаже освящена ц. во имя свт. Тихона Задонского, на верхнем — в честь Владимирской иконы Божией Матери (деревянный домовый храм был обложен кирпичом, стал зимним, освящен во имя арх. Михаила). Святынями церкви являлись шапочка св. Тихона и частица его мощей. Приход посещали жители деревень Крутой, Черемошни и сельца Петровского (всего ок. 2 тыс. чел.). При храме имелось 38 дес. земли. Причт содержался на средства с процентов от банковских «вечных вкладов» жены полковника Елены Андреевны Голиковой и благотворительницы М. С. Соболевой. Известно, что в 1879–1910 гг. в храме служил свящ. А. Ф. Благовещенский (1847–?), в 1881–1886 гг. — свящ. М. И. Зайцев (1855–1912).

В 1893 г. вдова полковника Голикова направила Тульскому архиеп. Никандру (Покровскому) неск. про-

шений об учреждении в имении Липово жен. общины. К прошениям прилагались «приговор» прихожан Тихоновского храма, скрепленный печатями старост Липовского, Черемошненского, Крутовского и Петровского обществ, заявления 12 дворян Крапивенского у. о том, что они «с душевною радостью приветствуют доброе намерение», и письмо 11 жителей с. Сергиевского, также поддержавших инициативу Голиковой. На содержание общины вдова передавала 90 дес. земли и положила в Тульское отд-ние Гос. банка капитал в 5 тыс. р., дававший 200 р. ежегодного дохода. В пользу причта и сестер пожертвования делали одолевская мещанка П. Поликарпова, вдова В. Е. Мельяева и др. 13 июня 1894 г. Синод направил Тульскому и Белёвскому еп. *Иринею (Орде)* указ об офиц. учреждении общины. На 10 авг. того же года в ней проживали ок. 10 сестер, в т. ч. 2 насельницы дворянского происхождения. За мон-рем закреплялись 97 дес. земли при дер. Нов. Слободка Тульской губ. с лесом, прудом и постройками.

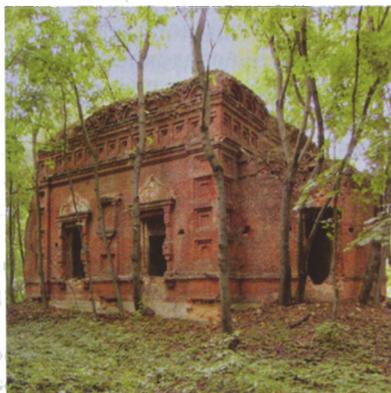
14 дек. 1894 г. общину возглавила дворянка рясофорная послушница *калужского в честь Казанской иконы Божией Матери монастыря* София Русанова (1830 — ?). Однако 6 апр. 1895 г. она попросила Тульского еп. Иринея освободить ее от этих обязанностей — «снять с креста... начальства». Впосл. Русанова являлась насельницей *московского во имя св. Иоанна Предтечи монастыря*. С 23 апр. 1895 г. обителью управляла бывш. насельница *каширского во имя вмч. Никиты женского монастыря* мон. Михаила (Дегтярёва (Дёгтева?)), с 5 дек. 1899 г. — устроительница общины мон. Елена (Голикова), при к-рой в Л. п. проживали ок. 50 сестер, в т. ч. благодетельница (1912–1918) мон. Мелитина (Бараненкова), в 1916–1922 гг. — игум. Ольга. К 1918 г. в обители насчитывалось 75 насельниц Тульской, Орловской, Курской и Калужской губерний, 87% из них составляли крестьянки, средний возраст сестер — 32 года. Инокини ткали ковры, изготавливали обувь, занимались златошвейным ремеслом. В пустыни служили в 1899–1900 гг. свящ. М. И. Гремячевский (1875 — ?), награжденный набедренником, ок. 1912–1916 гг. — свящ. В. С. Спиридонов (1869 — ?), в 1910–1919 гг. — свящ. С. В. Прилуцкий, награжденный камилавкой за усердную



пастырскую деятельность, в 1919 г. — прот. Т. Лавров, в 1905 г. — диак. Г. М. Троицкий, в 1907–1910 гг. — диак. А. И. Краснов, в 1914–1916 гг. — диак. И. Н. Сахаров. Духовником обители в 1918–1919 гг. был иером. Исаия.

К нач. XX в. насельницы проживали в деревянных 2-этажном на каменном фундаменте корпусе (длина 23 аршина, ширина 10 аршин) и 5 одноэтажных домах. Имелись гостиница для паломников, ограда с кирпичными столбами и сев. воротами, за к-рой стояли каменный дом со скотным двором, деревянные амбар и сарай, крытые соломой, располагались сады, огороды, 2 пруда, пасека.

В одном из сестринских корпусов 18 нояб. 1896 г. благочинный прот. И. В. Ивановский освятил домовую теплую ц. в честь Воздвижения Креста Господня. 14 февр. 1900 г. по прошению мон. Елены (Голиковой) Тульский и Белёвский еп. *Питирим (Окнов)* благословил «соединить аркой» Крестовоздвиженский храм с помещением ризницы, что увеличило объем церкви «более чем на треть» (*Соколовский*. 1901. С. 23). 14 июня 1896 г. по ходатайству мон. Михайлы была выдана храмозданная гра-



Собор в честь
Владимирской иконы Божией Матери.
1896–1900 гг.
Фотография. 2008 г.

мота на строительство нового каменного собора в честь Владимирской иконы Божией Матери. 23 июня 1896 г. прот. И. Ивановским храм был заложен, а 8 сент. 1900 г. еп. Тульским Питиримом освящен. Собор был рассчитан на 1,4 тыс. чел. В 1910–1911 гг. был построен каменный 3-этажный келейный корпус с колокольней и холодным храмом во имя свт. Иоасафа Белгородского и прп. Серафима Саровского.

Насельницами и паломниками почитались пожертвованные С. Руса-

новой Владимирская икона Божией Матери в киоте и серебряной вызолоченной ризе и образ Божией Матери «Умиление», а также переданные Голиковой иконы Св. Троицы, свт. Тихона Задонского и Ахтырский образ Божией Матери. В мае 1897 г. из Задонска в обитель крестным ходом были принесены Иверская икона Божией Матери и образ вмч. Пантелеимона.

По благословию Тульского еп. Ириней (Орды) от 12 окт. 1896 г. при Л. п. была учреждена одноклассная церковноприходская школа. 20 янв. 1898 г. решением Тульского епархиального училищного совета школа стала 2-классной «с ежегодным ассигнованием на содержание со времени открытия в одной учебных занятий по 1500 р.» (Там же. С. 26). С 1898 г. школа размещалась в отдельном 2-этажном деревянном здании; имелось общежитие для учениц. Первоначально в школе обучались 10 девочек, в т. ч. сирот «на полном призрении общины», в 1899 г. были приняты 30 учениц. К 1917 г. школа была преобразована в 2-классное училище. Учителя пользовались помещением при школе, получали жалованье по 400–480 р., старшая учительница — 627 р. С 1899 г. попечительницей школы являлась жена действительного статского советника В. Константинова. Известно, что среди учителей были священники: в 1881–1886 гг. — М. И. Зайцев (1855–1912), в 1882 г. — А. М. Мещерский (1855 — ?), ок. 1887 г. — М. В. Мерцалов (1840 — ?), в 1888–1894 гг. — П. К. Крючков (1862 — ?), в 1908–1910 гг. — сын священника Ф. А. Благовещенский (1887 — ?), а также в 1897–1900 гг. — дочь дьячка Н. Н. Казанская (1876 — ?), в 1898 г. — дочь священника Л. А. Благовещенская (1874 — ?), Л. Козлова (1878 — ?), дочь надворного советника Н. Н. Воскобойникова (1886 — ?), П. А. Головина (1890 — ?), М. Г. Богданова (1896 — ?), в 1899–1900 гг. — В. М. Руднева, в 1906–1916 гг. — К. И. Руднева, в 1913–1916 гг. — Н. Н. Николаева (1893 — ?) и др.

Ок. 1921 г. сестры Л. п. зарегистрировались как Владимирская монастырская сельскохозяйственная артель, в 1922 г. — как сельскохозяйственное кооперативное об-во, к-рое Комиссия ВЦИК признала образцовым. В 1929 г. Л. п. была окончательно закрыта, насельницы изгнаны. По нек-рым сведениям, послед-

няя игум. Ольга проживала в г. Белёве; несколько сестер прислуживали в ц. во имя вмч. Димитрия Солунского г. Тулы, 2 монахини и 5 послушниц — в Успенском храме г. Богородицка. В 1930 г. на территории обители был учрежден населенный пункт «Коммуна», в корпусах располагались молокозавод, клуб, школа для детей из ближайших деревень. В 40–60-х гг. XX в. большая часть монастырских построек была разрушена.

К нач. 2016 г. сохранились руины Владимирского храма. Ведутся восстановительные работы в липовской ц. свт. Тихона Задонского (Белёвской и Алексинской епархии Тульской митрополии). Этот храм имеет статус подворья Богородице-Владимирской жен. пуст. Настоятель — прот. Валентин Дудин. Предполагается полное восстановление обители.

Арх.: ГА Тульской обл. Ф. 3. Оп. 8. Д. 3381; Оп. 17. Д. 713, 718, 729, 735.

Лит.: Приходы и церкви Тульской епархии: Извлеч. из церковно-приходских летописей. Тула, 1895. С. 273, 416; *Троицкий Н.* Сто лет бытия Тульской епархии; Ист. взгляд на епарх. жизнь с 1790 по 1890 гг. Тула, 1899; ЦВед. 1900. № 46. С. 1884–1885; *Соколовский В. В.* Богородицкая жен. община при с. Липове Крапивенского у. Тульской губ.: (Очерк основания общины и первых лет ее существования, 1894–1900). Тула, 1901; *Денисов С.* 877–878; *Справ. по Тульской епархии.* Тула, 1914. С. 5, 8; Обзор деятельности ведомства правосл. исповедания за 1915 г. Пг., 1917; *Выбковец В. Ф.* Национализация монастырских имуществ в Советской России: (1917–1921). М., 1975. С. 106; *Перова О. В.* В поисках исчезнувших мон-рей // Тульские Ев. 2010. № 10(112). С. 4–5; Богородице-Владимирская жен. пуст. при с. Липово // Синодики Тульской епархии: Крапивенский у. (Щекинский, Плавский, Теплоогаревский р-ны). Тула, 2011. С. 92–96, 802–807; *Мон-рь Богородице-Владимирская пустынь* // Книга памяти храмов земли Щекинской / Под ред.: Т. Ф. Драгола. Тула, 2011. С. 7–10.

Д. Б. К.

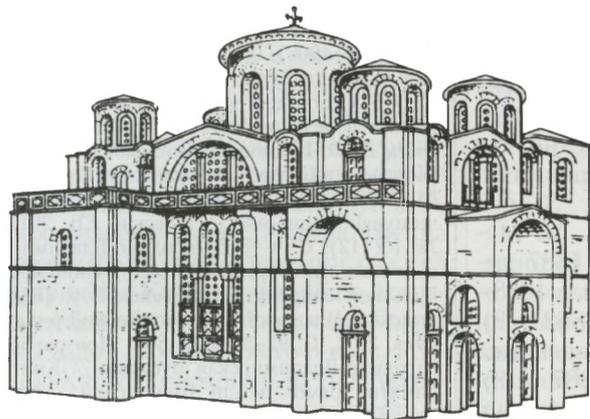
ЛИПСА КОНСТАНТИНА МОНАСТЫРЬ В КОНСТАНТИНОПОЛЕ [греч. Μονὴ τοῦ Λιβός, Μονὴ τῆς ὑπεραγῆς Θεοτόκου τοῦ Λιβός; мон-рь Пресв. Богородицы Липса; тур. Фенари-Иса-джами] женский мон-рь, основанный в долине р. Липкус Константином Липсом, сановником и друнгарием (главой) визант. флота имп. *Льва VI* (886–912), представляет собой один из крупнейших и наиболее хорошо сохранившихся средневеков. памятников визант. К-поля. Единственные архитектурные постройки, сохранившиеся от некогда большого монастырского комплекса, — ц. Богоматери



Панахранты (Непорочной), т. н. сев. церковь, освященная в 907/8 г. в присутствии императора, и пристроенная к ней во 2-й пол. XIII в. по инициативе имп. Феодоры, жены имп. *Михаила VIII Палеолога*, ц. во имя св. Иоанна Крестителя, т. н. юж. церковь (*Millingen. 1912*).

После смерти мужа Феодора удалась в мон-рь, к-рый был ее усилениям отстраивирован и расширен. Здесь она, приняв постриг с именем Евгения, провела остаток жизни († 1303). Один из аркосолиев в юж. нефе с вост. стороны связывается с местом погребения имп. Феодоры (*Macridy. 1964*). В юж. церкви позднее были похоронены мать Феодоры, Анна, и ее дочери Ирина, Евдокия и Анна, а также сын Константин († 1306), брат имп. Андроника II Палеолога, 1-я жена имп. Андроника III Палеолога имп. Ирина († 1324), имп. Андроник II († 1332) и 1-я жена Иоанна VIII Палеолога имп. Анна Васильевна Палеолог (Московская) († авг. 1417) (*Ibid. 1964; Marinis. 2009*).

Архитектурный комплекс мон-ря на более поздних этапах существо-



Церковь Пресв. Богородицы мон-ря Липса в К-поле. 908 г.

Реконструкция А. Миго

вания включал здание больницы и др. сооружения, связанные с повседневной жизнью монашеской общины (*Janin. Eglises et monastères. 1953. P. 307; Majeska. 1984*).

Документальные письменные свидетельства, относящиеся к ранней истории Л. м., фрагментарны. В частности, упоминания о протоспафрии Липса встречаются в сочинении имп. Константина VII Багрянородного «Об управлении империей» (*De administrando imperio. 43. 42–76*); дата освящения мон-ря 907/8 г. содержится в Хронике *Симеона Логофета* (X в.). Более полные и точные данные о Л. м. имеются в визант. источниках последующего периода,

напр. в Типиконе мон-ря, составленном имп. Феодорой между 1294 и 1301 гг. (или с 1282 до 1300); копия хранится в Британской б-ке в Лондоне (*Lond. Brit. Lib. Add. 22748*) (см.: *Delehaye. 1921; Talbot. 2000*). В нем содержатся сведения о жизни обители и о работах, к-рые в ней проводились.

В результате трансформации визант. церкви в мечеть, к-рая произошла спустя неск. лет после захвата города султаном Мехмедом II Завоевателем (1453) или между 1497 и 1498 гг. в эпоху султана Баязида II (1481–1512), обитель претерпела значительные видоизменения. Новое название Фенари-Иса-джами происходит от имени Османского савновника Фенаризаде Аласудина Али ибн Юсуфа-эфенди († 1497/98), который пристроил существующий в наст. время минарет. Комплекс пострадал от пожара в 1633 г. и был перестроен великим везиром Байрамом-пашой. Были заново переложены и изменили свою форму купола и часть сводов. В интерьере сев. церкви вместо колонны появились характерные для мусульм. архитектуры арки с переломом. Здания вновь ремонтировались после пожара в 1831–1832 гг.; после пожара 1917 г. ком-

плекс был на некоторое время заброшен. С 1929 г. были начаты его археологические и архитектурные исследования под

рук. Т. Макриды. С 1947 г. комплекс был открыт для посещения как филиал музея Айя-София. В 60–80-х гг. XX в. проводилась капитальная реставрация американским ин-том Дамбартон-Окс, однако после ее завершения комплекс вновь был обращен в мечеть.

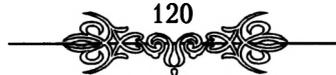
Архитектура. Здания Л. м. являются важнейшим источником для понимания истории развития архитектуры и искусства средне- и поздневизант. периодов, поскольку оба памятника имеют точные датировки. Сохранилось достаточно много архитектурно-археологических свидетельств, а также деталей скульптурного убранства внутри церквей



Западный фасад мон-ря Липса. Фотография. 1900-е гг.

(in situ). Нек-рые редкие детали декора (фрагменты мозаики, керамики, малых архитектурных форм литургического назначения, напр. амвона), обнаруженные во время реставрационных работ в 60-х гг. XX в., хранятся в Археологическом музее и в музее Св. Софии в Стамбуле. Сев. церковь построена в 907/8 г. на остатках древнего святилища VI в. Здание имеет характерные черты архитектуры средневизант. периода, времени правления Македонской династии (*Krautheimer. 1965; Mango. 1976; Mathews. 1976*). В плане она представляет собой греческий крест. Над средокрестьем — купол, опиравшийся первоначально на 4 свободно стоявшие колонны (заменены на столбы в 1633, 1636; во время пожара был также поврежден купол). Образовавшиеся в углах 4 компартамента прямоугольной формы были увенчаны куполами. На уровне галереи эти архитектурные пространства образовывали 4 маленькие капеллы, доступ в которые (по крайней мере в 2 восточные, над пастофориями) осуществлялся по внешним балкончикам (о назначении капелл см.: *Marinis. 2004; Idem. 2012*). С вост. стороны — 3 граничные снаружи и полукруглые внутри апсиды. По сторонам боковых апсид располагались 2 небольшие капеллы-пастофория (северная сохр. на археологическом уровне; южная включена в состав ц. св. Иоанна Крестителя).

Нартекс церкви состоит из неск. ячеек, перекрытых крестовыми сводами; короткие сев. и юж. стороны нартекса имеют полукруглые завершения (аналогичное решение было использовано в придворном храме мон-ря *Мирелейон* в К-поле, созданном в одно время с сев. церковью



Л. м.). В верхнем ярусе нартекса также была предусмотрена галерея, подъем на которую осуществлялся по внешней деревянной лестнице, установленной с южной стороны храма.

Небольшой размер здания и наличие капелл на уровне галереи подтверждают общую тенденцию, свойственную храмовому зодчеству средневизантийского периода: тяготение к малому или среднему масштабу церковных построек, наличие угловых компартиментов, богатый декор. Эти черты являются выражением архитектурных предпочтений визант. аристократии, к-рая с этого времени обретает все большую силу. Данная тенденция усилится в поздневизант. эпоху. В случае с Л. м., как и с др. монастырскими комплексами, размер мон-ря должен быть соответствовать количеству людей, составлявших монастырскую общину (Marinis. 2004).

Пятиглавие сев. церкви указывает на существование определенной архитектурной типологии и позволяет сравнить ее с ц. Неа-Экклесия (876–881), возведенной имп. Василием I при *Большом дворце* в К-поле. Неа-Экклесия, очевидно, послужила образцом для данного типа храмов, что подтверждается такими ее архитектурными репликами, как церковь мон-ря Мирелейон, а в более позднее время — ц. Панагии Халкеон (1028) в Фессалонике. Сев. церковь сложена из плинфы, что является характерной чертой архитектуры средневизант. периода в целом и к-польской IX–XI вв. в частности. Здесь эта строительная техника использована в чистом виде, а в соседней юж. церкви усложнена за счет применения широких слоев раствора и особой декоративной кладки (преимущественно в слепых нишах и на апсидах), формирующей геометрический орнамент, как это было принято в палеологовское время.

По внешней стороне 3 апсид сев. церкви проходит длинная, выполненная на мраморных пластинах строительная надпись (сохр. фрагментарно). В ней упоминается посвящение церкви Пресв. Богородице, прославляется основатель мон-ря Константин, уповающий на спасение (Megaw. 1964; James. 2008; Rohby. 2012. P. 738–739; Spingou. 2014). Изначально надпись легко читалась с большого расстояния благодаря контрастному сопоставлению вы-

полненных из металла (свинца) букв и белого мраморного фона.

Южная церковь, посвященная св. Иоанну Крестителю, была построена имп. Феодорой, дочерью имп. Иоанна Ватаца, в 1282 г., в год смерти мужа имп. Михаила VIII Палео-



Интерьер
ц. св. Иоанна Крестителя
в мон-ре Липса

лога, в качестве семейного мавзолея династии Палеологов, подобно тому как семья Комнинов устроила мавзолей в мон-ре Пантократора (Зейрек-Килисе-джами).

Центральное пространство юж. церкви ограничено 4 мощными опорами, на которые посредством сферических парусов опирается большой купол. Подкупольная зона и боковые нефы разделены между собой тройной аркадой. Между столбами с юга, севера и запада помещены колонны, по 2 с каждой стороны. Т. о., боковые нефы и зап. часть образуют деамбулаторий (круговой обход) вокруг наоса, увеличивая за счет этого пространство здания, которое использовалось, напр., для устройства надгробий или капелл, как это было принято в палеологовское время.

Юж. церковь выполнена в технике смешанной кладки, когда ряды плинфы (2 или 5) чередуются с рядами камня. Эта техника соответствует позднему визант. периоду искусства в К-поле. Стены здания декорированы нишами и слепыми арками со стрельчатым завершением; ими, в частности, украшены 3 апсиды (центральная апсида имеет 7-угольную форму). Над окнами и полукруглым завершением ниш

помещены орнаментальные мотивы, выполненный из плинфы меандровый фриз, а также фриз в виде свастики, крестов, спиралей и др.

Парекклисион, расположенный с юж. стороны юж. церкви и предназначенный для размещения в нем аркосолиев (сохр. неск. мраморных плит), примыкает к экзонартексу, который в свою очередь проходит с зап. стороны обеих церквей, объединяя их в комплекс.

Иконы. Декор. Одной из уникальных находок в Л. м. стала обнаруженная в XVII в., во время реконструкции крыши юго-зап. капеллы сев. церкви, икона св. Евдокии (Археологический музей, Стамбул). Икона выполнена в технике клаузоны (инкрустации). Изображение вырезано на пластине белого мрамора, в образовавшиеся ячейки вставлены кусочки разноцветного мрамора, составляющие личное и доличное: роскошное облачение с торакионом (атрибут визант. императриц), диадему, а также орнамент на полях иконы. По сторонам фигуры надпись: «Н АГΙΑ ΕΥΔΟΚΗΑ». Относительно идентификации святой высказываются разные суждения. Макриды связывает образ



Св. Евдокия.
Икона. Нач. X в.
(Археологический музей,
Стамбул)

с имп. Афинаидой (Евдокией), женой имп. Феодосия II (408–450) (Macridy. 1964). Ш. Герстел указывает на сложность распространения почитания этой императрицы



в визант. столице, поскольку ее погребение находится в Иерусалиме, и считает, что на иконе представлена Евдокия Ваяна, 3-я жена имп. Льва VI (886–912), умершая в 901 г. и похороненная в имп. мавзолее в ц. св. Апостолов в К-поле; по мнению исследовательницы, икона была заказана имп. Львом VI и находилась в храме во время его освящения в 907/8 г. (*Gerstel*. 1997). Слегка изогнутая форма пластины позволила сделать предположение, что икона имела отношение к декорации нижней части апсиды (*Mango, Hawkins*. 1964). Высокое качество иконы и исключительная сохранность делают этот образ одним из самых важных свидетельств декоративного убранства сев. церкви Л. м. О том, что такого рода иконы украшали храмы мон-ря, свидетельствуют также находки, обнаруженные амер. учеными в 60-х г. XX в.: многочисленные обломки мраморных икон, в технике клаузоны.

Некоторые элементы резного декора сохранились в сев. церкви на своих первоначальных местах (in situ): капители в наосе, мраморные карнизы в куполе, в наосе, в капеллах-пастофориях, столбики с базами и капителями в окне центральной апсиды. Особенности резного декора Л. м. являются сильная стилизация всех форм, использование цветочных и растительных мотивов. Резьба выполнена в низком, почти плоском рельефе, который был раскрашен. Наиболее часто встречается мотив листьев со скругленными краями, расположенных симметрично и образующих раскрытые пальметты. Эти особенности ставят памятник в ряд придворных построек, для которых характерно использование мотивов сасанидского происхождения, вдохновленных модой на ислам. искусство. Сохранились также неск. фрагментов повторяющихся скульптурных изображений орлов и птиц с оперением, имитирующим изделия из металла.

От скульптурного декора южной церкви дошли: карниз в основании центрального купола, части мраморных плит, к-рые составляли литургическое убранство церкви, а также фрагмент резной решетки, закрывавшей один из оконных проемов (некоторые части декора в наст. время хранятся в Археологическом музее в Стамбуле, см.: *Firatlı*. 1990). Помимо этого до наст. времени сохрани-

лись фрагменты больших мраморных арок с оплечными изображениями апостолов, выполненные в высоком сильно выступающем рельефе. Они являются лучшими образцами визант. скульптуры позднелалеологовского времени.

Большое число скульптурных фрагментов происходит из кругового обхода (амбулатория) южной церкви и парекклисиона, где находились гробницы. Напр., часть надгробной стелы мон. Марии Палеолог, имя к-рой упомянуто в пространной надписи, украшающей плиту рядом с изображением жен. фигуры в длинном облачении (Археологический музей, Стамбул). Отдельную группу памятников составляют карнизы, пластины облицовки из де-амбулатория, украшенные сложными мотивами плетенки в технике выемчатой резьбы (*champlevé*), которые были заполнены цветными и темными пастами, создающими впечатление, что эти плоские орнаменты имеют объем.

Мн. скульптурные элементы из церкви Л. м. сохранились в сильно фрагментированном виде. В сев. церкви обнаружены многочисленные фрагменты черепицы и поливной керамики (влияние исламского искусства), использовавшиеся для облицовки стен и малых архитектурных форм литургического назначения, неск. мозаичных тессер, части стукковой лепнины, к-рые сочетались с украшениями из мрамора. В юж. церкви и амбулатории были найдены отдельные фрагменты покрытия пола в технике *opus sectile* и фрески заложенной при строительстве минарета ниши (*Macridy*. 1964).

Лит.: *Кондаков Н. П.* Визант. церкви и памятники К-поля. Од., 1886; *Millingen A., van.* Byzantine Churches in Constantinople. L., 1912. P. 122–137; *Delehaye H.* Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues. Brux., 1921. P. 106–136; *Brunov N.* Ein Denkmal der Hofkunst von Konstantinopel // EO. 1427. Vol. 26. P. 263–278; *он же (Брунов Н. И.)* Архитектура Константинополя IX–XII вв. // ВВ. 1949. Т. 2. С. 160–169; *Macridy Th., Mango C.* The Monastery of Lips (Fenari Isa Camii) at Istanbul // DOP. 1964. Vol. 18. P. 249–315; *Mango C., Hawkins J. W.* Additional Notes // Ibid. P. 299–315; *idem.* Additional finds at Fenari Isa Camii, Istanbul // Ibid. 1968. Vol. 22. P. 177–184; *Macridy Th.* The Monastery of Lips and the Burials of the Palaeologi // Ibid. 1964. Vol. 18. P. 253–277; *Megaw A. H. S.* The Original Form of the Theotokos Church of Constantinople Lips // Ibid. P. 279–298; *Krautheimer R.* Early Christian and Byzant. Architecture. Harmondsworth, 1965. P. 261–262; *Mango C.*

The Byzantine Architecture. N. Y., 1976, 1985². P. 110–112, 148–153; *Mathews Th. F.* The Byzantine Churches of Istanbul: A photographic survey. Univ. Park (PA), 1976. P. 322–345; *Müller-Wiener W.* Bildlexikon zur Topographie Istanbul: Byzantion, Konstantinopel, Istanbul bis zum Beginn des 17. Jh. Tüb., 1977. S. 126–131; *Mathiopoulos-Tornaritis E.* Zur Technik der Hagia Eudokia aus dem Lips-Kloster (Fenere Isa Camii) // Akten XVI. Intern. Byzantinistkongresse, Wien 4.–9. Okt. 1981. W., 1982. Bd. 2. Tl. 5. S. 61–72; *Majeska G. P.* Russian Travelers to Constantinople in the 14th and 15th Cent. Wash., 1984. P. 309–312; *Firatlı N.* La sculpture byzantine figurée au Musée Archéologique d'Istanbul: Cat. P., 1990; *Cutler A., Talbot A. M.* Lips Monastery // ODB. 1991. Vol. 2. P. 1233; *Gerstel S. E. J.* Saint Eudokia and the Imperial // The Art Bull. N. Y., 1997. Vol. 79. № 4. P. 699–707; *eadem.* Icon with Saint Eudokia // The Glory of Byzantium: Art and Culture of the Middle Byzantine Era, A. D. 843–1261. N. Y., 1997. P. 42–43; *Talbot A. M.* Typikon of Theodora Palaiologina for the Convent of Lips in Constantinople // Byzantine Monastic Foundation Documents: A Compl. Transl. of the Surviving Founders' Typika and Testaments / Ed. J. Thomas, A. Constantinides. Wash., 2000. P. 1254–1286; *A Lost Art Rediscovered: The Architectural Ceramics of Byzantium* / Ed. S. E. J. Gerstel, J. A. Lauffenburger. Baltimore, 2001. P. 35–36ss; *Kirimtayif S.* Converted Byzantine Church in Istanbul. Istanbul, 2001. P. 47–50; *Marinis V.* The Monastery tou Libos: Architecture, Sculpture, and Liturgical Planning in Middle and Late Byzant. Constantinople: Thesis. S. I., 2004; *idem.* Tombs and Burials in the Monastery «tou Libos» in Constantinople // DOP. 2009. Vol. 63. P. 147–166; *idem.* Structure, Agency, Ritual and the Byzantine Church // Architecture of the Sacred Spaces, Ritual and Experience from Classical Greece to Byzantium / Ed. B. Wescoat. Camb., 2012. P. 338–364; *idem.* Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople, 9th to 15th cent. N. Y., 2014; *James L.* And Shall These Mute Stone Speak?: Text as Art // Art and Text in Byzantine Culture / Ed. L. James. Camb., 2008. P. 191–194; *Gkoutziou Kostas A.* Observations on the Dating of the Typikon of the Zips Monastery // JÖB. 2010. Bd. 59. S. 79–87; *Иванов С. А.* В поисках Константинополя. М., 2011. С. 327–336; *Rohby A.* The Meaning of Inscriptions for the Early and Middle Byzantine Culture: Remarks on the interaction of word, image and beholder // Scrivere e leggere nell'alto medioevo (Spoleto 28 aprile – 4 maggio 2011). Spoleto, 2012. P. 731–757; *Spingou F.* Revisiting Lips Monastery: The inscription at the Theotokos Church once again // The Byzantinist: The Newsletter of the Oxford Byzant. Society. Oxf., 2012. Vol. 2. Suppl. P. 16–19.

С. Педоне

ЛИПСКИЙ (Липенский) В ЧЕСТЬ УСПЕНИЯ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Ровенской и Острожской епархии УПЦ), расположен в с. Липки Гошанского р-на Ровенской обл. (Украина). Открыт 16 сент. 1992 г. решением Синода УПЦ. По преданию, в XIII в. на месте с. Липки существовало поселе-



ние, где, при уничтожении его татарами чудесным образом церковь «ушла в землю». На месте исчезнувшего храма появился источник, вполн. почитавшийся как целебный. Впервые с. Липки упоминается в письменных источниках в 1577 г.

В 1921 г. над целебным источником возвели деревянную ц. в честь Успения Пресв. Богородицы с приделом вмч. Димитрия Солунского, при к-рой сложилась монашеская община — скит. Новоустроенная обитель находилась в подчинении *Почаевской в честь Успения Пресв. Богородицы мужской лавры*. В 1939 г. скит был закрыт, в 1941 г., в период нем. оккупации, открыт, в 1950 г. упразднен. В 1961 г. Успенский храм был разрушен, уцелела только часовня в цементном цоколе над источником.

12 нояб. 1991 г. заложен, а к янв. 1992 г. был построен храм во имя прп. Иова Почаевского. 27 февр. 1992 г. состоялось освящение престола. Позднее к церкви сделали пристройки, включая колокольню. В мон-ре также возвели деревянный храм в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (освящен 5 мая 2004), 2-этажный келейный корпус (1997), др. корпус (1999), трапезный корпус (2004), на 2-м этаже которого к 2006 г. освятили храм во имя св. Царственных мучеников; над источником устроили деревянную купальню (1999). С 16 окт. 2003 г. на новом кладбище с. Ст. Корец Корецкого р-на Ровенской обл. действует монастырский скит во имя вмч. Варвары. К сент. 2015 г. в Л. м. проживали наместник игум. Ермоген (Сачук) и 26 насельников.

Воители находятся ковчег и иконы с частицами мощей равноап. Марии Магдалины, великомучеников Георгия Победоносца, Пантелеимона, святителей Николая Чудотворца, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского, преподобных Афанасия Высоцкого Младшего, Никиты Переяславского, Амфилохия Почаевского, Германа Соловецкого, Серафима Саровского, Оптинских старцев, Ионы (Мирошниченко) и Кукши (Величко).
Арх.: ЦНЦ.

ЛІРА НИКОЛАЇ — см. *Николай де Ли́ра*.

ЛІРИН Василий Леонтьевич (1840, г. Балашов Саратовской губ. — после 1914), духовный композитор,

издатель и редактор духовно-музыкальных сочинений, учитель пения и регент. Род. в семье учителя пения и музыки. С 7 до 16 лет пел у отца в хоре, с 9 лет начал самостоятельно учиться игре на скрипке. Отец неоднократно посылал сына играть на свадьбах и вечерах, поручал ему переписывать хоровые партии, готовить поступающих в хор мальчиков. После смерти отца Л. в Саратове продолжил музыкальное образование. Там он играл в театральном оркестре, регентовал, преподавал пение и музыку. Во 2-й пол. 60-х гг. XIX в. в течение 5 лет обучался в Марининском земледельческом училище при образцовой сельскохозяйственной ферме в 40 верстах от Саратова. После успешного окончания училища несколько лет работал по специальности, затем целиком посвятил себя музыке. В 1878 г. Л. из Саратова переехал в посад Дубовка Царицынского у. Саратовской губ., где получил место регента в одной из 4 церквей и учителя пения в начальных училищах. Вероятно, здесь он оставался до самой смерти.

Во вторую половину жизни Л. занимался изданием и распространением собственных духовно-муз. сочинений. В кон. 90-х гг. XIX в. в письме к Н. В. *Всеславинскому* сообщал: «Первая мысль о композиторстве возникла у меня в 1888 году, но выступить сразу с оригинальными сочинениями я не решился, а взялся на первый раз облагородить известные уже ходячие пьесы, исправив их сообразно своему вкусу и современным требованиям музыки (№ 1–6). Благоприятные отзывы о первых моих изданиях придали мне бодрость и уверенность». Редактируя рукописные сочинения кон. XVIII — 1-й пол. XIX в., Л. в своих изданиях, за редким исключением, не указывал фамилии их авторов — либо из-за того, что они отсутствовали в личной рукописной б-ке, доставшейся ему от отца, либо ввиду достаточно серьезной редакторской правки этих произведений. Однако знатоки рус. церковного пения узнавали сочинения М. С. *Березовского*, С. А. *Детярёва*, прот. П. И. *Турчанинова* и др. и обвиняли Л. в плагиате. Л., воспитанный в муз. традиции этих композиторов, в своих произведениях долго следовал стилю старинных творцов духовной музыки. Его сочинения имеют двойную спе-

цификацию: порядковый номер и указание опуса, иногда с добавлением цифры 2, что вносит определенную путаницу. Согласно порядковым номерам, всего было издано 141 сочинение Л. (первые 6 — в 1889 и последние, 140–141-е — в 1914). Номера 1–6, 40–141 Л. издал на собственные средства в московской литографии В. Гроссе, номера 1–39 — в московском изд-ве П. И. Юргенсона; песнопения «Доколе, Господи» (№ 44), «Помышляю день страшный» (№ 89), «Тебе одеющегося» (№ 90) и Херувимская песнь № 9 (№ 91) были также напечатаны в нотных приложениях журналов «Музыка и пение» (1904. № 10) и «Родина» (1899). Помимо отдельно изданных песнопений Л. продублировал их, объединив по тематическому принципу в 10 сборниках (№ 1–8 — по 8 сочинений в сборнике, № 9–10 — по 10 сочинений). Вслед шаблонности, однотипности приемов в гармонии и голосоведении его сочинения не получили широкого распространения в репертуаре профессиональных церковных хоров 2 столиц и губ. городов, однако некие из них исполняются на клиросе и переиздаются в совр. церковнопевч. сборниках.

Муз. соч.: Духовно-муз. соч.: Для 4-голосного смеш. хора. М.: [изд. автора], 1889. № 1–6; [изд. П. И. Юргенсона]. 1894. № 1–9; 1895. № 10–14; 1896. № 15–39; [изд. автора]. 1896–1912. № 40–139; 1914. № 140: Литургия св. Иоанна Златоуста (ор. 183), № 141: Непорочны № 2 в Великую субботу (ор. 184); Сборники духовно-муз. соч.: Для 4-голосного смеш. хора. М.: [изд. автора, 1900-е гг.]. № 1, 3, 5: Пение на литургии; № 2, 4, 6: Пение на всеобщей; № 7: Причастны воскресные; № 8: Пение великопостное; № 9: Утренняя на Рождество Христово; 1910. № 10: Утренняя на Св. Пасху; «Хвалите Бога во святых Его» // Сб. песнопений: Для однородн. хора. Рим, 1980². № 463; «Милость мира» // «Тебе поем»: (Песнопения Божественной литургии): Для смеш. хора / Сост.: А. Ратников, Л. Боровлева, И. Соловьев. М., 1997. С. 102–104; «Христос воскрес» // Пасхальные песнопения: Для смеш. хора / Сост.: М. И. Ващенко. СПб., 1998. С. 15–16; «Достойно есть» // Простые песнопения Божественной Литургии: Для смеш. хора / Под общ. ред. Г. Н. Лапаева. М., 2003. С. 59–60; Ирмосы канона (ор. 47) // Рождество Христово: [Ноты] / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2013². № 93; Причастен (ор. 37, № 29) // Рождество Пресв. Богородицы / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2014². № 97; Катавасия, глас 4: Сокр. греч. расп. (ор. 99) // Успение Пресв. Богородицы / [Сост.: О. А. Бычков]. М., 2014. № 65. Лит.: *Всеславинский Н. В.* Деятели в области теории и практики рус. церк. пения. М., 1899. С. 17–24, 59–61; *Лисицын*. Обзор. 1902. С. 200–211.

А. А. *Наумов*

ЛИСАНИЙ [греч. Λυσανίας], в Евангелии от Луки тетрарх Авиллинеи, при к-ром *Иоанн Предтеча* начал служение (Лк 3. 1). В НЗ имя тетрарха более не упоминается, но его имя неск. раз встречается в сочинениях Иосифа Флавия. Правитель по имени Лисаний, согласно Иосифу, умер в 36 г. до Р. Х. Многие исследователи на этом основании утверждают, что Лука в указании на Л. зависел от свидетельства Иосифа, но, допустив ошибку в хронологии, упомянул в 28 г. по Р. Х. уже умершего тетрарха Л. Проблема усугубляется еще и тем, что евангелист подчеркивает, что тщательно проверял использованный материал (Лк 1. 3). С учетом этого исследователи, поддерживающие точность хронологических сообщений Луки, предполагают, что были 2 Лисания, в разное время управлявшие одной областью.

Более ранний Л., о котором сообщил Иосиф Флавий, был сыном некоего Птолемея (*Ios. Flav. Antiq. XIV 13. 3; XV 4. 1; Idem. De bell. I 13. 1*), он управлял Халкидой в Ливане (*Idem. Antiq. XIV 13. 3*). В других упоминаниях Л. у Иосифа, а также у евангелиста Луки нет ссылок на его отца, поэтому, возможно, в этих случаях говорится о другом человеке. Т. к. Халкида охватывала большую территорию, чем Авиллинея, этими областями могли управлять разные правители.

Т. о., в Авиллине, вероятно, был др. тетрарх по имени Лисаний. Согласно Иосифу Флавию, римский имп. *Калигула* передал иудейскому царю *Агриппе I Ироду* всю территорию, которая принадлежала царю *Ироду Великому*, и добавил к ней Авиллинею (*Idem. Antiq. XIV 5. 1; Idem. De bell. II 11. 5*). О 2-м Л., правившем в Авиллине в более позднее время, может свидетельствовать найденная недалеко от *Авиллы* надпись, датируемая не позднее 14 г. до Р. Х. В ней сообщается о некоем *Нимфее*, вольноотпущеннике Л., построившем в Авиле улицу. Возможно, Иосиф говорит о 2 правителях по имени Лисаний, но уже не может ясно отделить одного от другого, тогда как евангелист Лука упоминает только последнего из них.

Лит.: *Carroll S. Lysanias // ABD. 1993. P. 425.*

ЛИСИМА́Х, мч. Севастийский (пам. 9 марта) — см. *Севастийские мученики, 40.*

ЛИЩИ́КИЙ В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился близ Новгорода, на левом берегу р. М. Волховец, на старой Московской дороге. Назван по холму, именуемому Лисья (Лисичья) гора.

История. Основан как мужской. Впервые упоминается в летописях под 6887(1379) г.: «Заложиша святую Богородицу на Лисичьи горке» (ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 3. С. 603; Сокращенный Новгородский летописец по списку Н. К. Никольского), однако в более ранних летописях есть сведения об основании ц. Рождества Пресв. Богородицы в Михаилицком мон-ре (НПЛ. С. 375; ПСРЛ. Т. 42. С. 91; Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 308). В летописях XV в. 1-е упоминание Л. м. относится к 1389 г. («И на Лисичьи горке поставиша церковь древнюю Рождество святых Богородица»: ПСРЛ. Т. 42. С. 158; Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 367). Здесь, по-видимому, обитель названа как уже существующая, а не только что основанная, поскольку в той же летописной статье об основании другого монастыря говорится иначе: «И на Сокольи горке поставиша церковь древнюю святого Николу, и монастырь устроиша» (Там же). Возможно, Л. м. существовал до его 1-го упоминания в летописи. Хронологические указания в Житии прп. Арсения Коневского, постриженника Л. м., позволяют считать, что преподобный пришел в обитель приблизительно в 80-х гг. XIV в., поскольку он прожил в иночестве 65 лет и умер 12 июня 1447 г. (БЛДР. Т. 13. С. 158, 174, 773–776). Кроме того, в одной из сохранившихся лисичьих рукописей, синодике кон. XIV в., в разделе, озаглавленном «Помяни, Господи, душа рабь своихъ правоверныхъ архимандритъ, игуменовъ», содержится перечень 26 имен (РГАДА. Ф. 381: Синод. № 141. Л. 4–4 об.), а в разделе, озаглавленном «Помяни, Господи, душа рабь своихъ яже окрестъ святей Богородици лежащихъ братьи нашей калугеровъ», упоминается более 100 имен (Там же. Л. 5 об.—11). Если это действительно имена игуменов и монахов Л. м., то основание обители следует датировать домонгольским периодом. В Новгороде бытовали предания о существовании Л. м. прежде основанного в кон. XII в. соседнего *Варлаамиева Хутынского в честь Преоб-*

ражения Господня монастыря. Считалось, что на Лисьей горе похоронены родители прп. *Варлаама Хутынского (Макарий (Миролюбов). 1860. Ч. 1. С. 430–431; Костомаров. 1886. Т. 2. С. 310)*, а прп. Варлаам до основания Хутынской обители игуменовал в Л. м.

Письменные известия о ранней истории Л. м. наиболее полно представлены в Новгородской 4-й летописи, созданной ок. 1430 г. Из летописи известно, что деревянная ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы (1389) после литургии 27 мая 1392 г. сгорела, а в следующем году была выстроена, вероятно в камне; 9 июля 1400 г. в мон-ре умер «владычень брат» (т. е. брат архиеп. Новгородского *Иоанна (Стухина)*) Василий; в 1403 г. ц. Пресв. Богородицы «подписана быть» (т. е. расписана фресками); под 1406 г. к упоминанию *Илариона*, еп. Коломенского, летописец добавляет, что он «бывъ преже игуменомъ Лисичьей лавры»; в 1410 г. архим. Варлаам в Л. м. построил каменную надвратную ц. прп. Варлаама Хутынского; в 1421 г. «владычень ключник с Лисьи горки» Арсений упоминается в числе 3 кандидатов на архиепископскую кафедру; в 1429 г. др. кандидат на аналогичных выборах — *Евфимий II Вяжицкий* — был избран архиепископом из игуменов Л. м.

Согласно Летописи Авраамки, в 1457 г. в Л. м. «повелением владыкы Евфимия» была построена деревянная трапезная ц. свт. Иоанна Златоуста (ПСРЛ. Т. 16. Стб. 197), а в следующем году заболевший архиеп. Евфимий поселился в Л. м.; в марте 1458 г. он скончался. Агиограф Пахомий Серб писал, что мн. новгородцы, услышав о смерти архиерея, отправились в Л. м., и «вси путие, иже к тому монастырю ведушии, речнымь быстринамь подобяхуся; вси скорбяху и вси тужаху» (Повесть о Евфимии. 1862. С. 21). Под 1496 г. в Новгородской 2-й летописи игумен Л. м. в перечне настоятелей, принимавших участие в ритуальном обходе Новгорода, назван 5-м (после архимандрита Юрьева мон-ря и игуменов Антониева, Хутынского и Вяжицкого мон-рей), что определялось, видимо, не богатством, а авторитетом обители (*Бобров. 1991. С. 97*).

В XIV — нач. XVI в. Л. м. был связан с домом Св. Софии, в мон-ре проживали «владычень брат» Василий и «владычень ключник» Арсе-

ний; дважды представители обители являлись претендентами на Новгородскую кафедру. Настоятель Л. м. Иларион, совершивший паломничество на Афон, в 1396/97 г. стал архимандритом московского Симона монастыря (впосл. епископ Коломенский). Прп. Варлаам после него выполнял игуменские обязанности, в 1410–1419 гг. упоминался уже в качестве юрьевского архимандрита. С именем архим. Варлаама связывается создание летописного свода 1411 г. (*Бобров*. Новгородские летописи. 2001. С. 111–128). Другой настоятель Л. м., св. Евфимий II, в нояб. 1429 г. стал Новгородским архиепископом, и его участие в создании различных летописных произведений также не вызывает сомнений у исследователей (Там же. С. 160–237; *Он же*. 2008. С. 124–151).

В 1450 г. в Л. м. иноком Геронтием была составлена несохранившаяся летопись, упомянутая и кратко описанная в Новгородской 2-й летописи. В следующей статье сказано, что автор летописи в 1572 г. оказался в Л. м., где, очевидно, и сделал выписку из рукописи 1450 г.: «В лето 7000 восьмьдесятга. Месяца февраль въ 5, вторник, а служилъ того дни в манастыри на Лисьи горе обидню и смотрил в манастыри книги литописца церковного. А сказывал, что литописецъ Лесицкой добри сполна, ажо не сполна, развие написано в летописце в Лесуцкомъ владыкы Навгороцькые не вси сполна, писаны развие до владыкы Еуфимия Навгороцького. А смотрилъ въ кельи у старца у келаря у Деонисия» (ПСРЛ. Т. 30. С. 194–195). Речь здесь идет, очевидно, об архиеп. Новгородском *Леониде*, который 8 авг. 1572 г. побывал в Л. м., «говорил часы да и молебны пел въ церкви при игумене Пемине» (Там же. С. 193–194). Традиции летописания в обители сохранялись и позже: в 1679 г. боярский сын Суздальского архиепископа И. Кичигин переписал здесь летописные известия до нач. XVII в. (РНБ. Погод. № 1953; см.: *Азбелев*. 1960. С. 260–261). Особая роль принадлежит Л. м. в распространении общежительной реформы. В источниках монахи с Лисьей горы названы преподобные *Арсений Коневский*, *Ксенофонт* Робейский и *Антоний Дымский*.

В 1477 г., когда войска вел. кн. Московского *Иоанна III Васильевича* окружили Новгород, «з городцкие сто-

роны велел великий князь стати князю Василью Михайловичю Верейскому на Лисье горе в монастыре» (Разрядная книга 1475–1598 гг. С. 18; ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. Стб. 267; Т. 12. С. 178; Т. 20. С. 326).

6 мая 1654 г. царь *Алексей Михайлович* пожаловал «во веки неподвижно» Л. м. со всеми его вотчинами патриарху *Никону*, который владел им до 1667 г. (*Макарий*. История РЦ. Кн. 7. С. 130, 411). В 1673 г. был изготовлен серебряный потир с надписью: «Сей потиръ Рождества пречистыя Богородицы Лисья монастыря, а сделанъ при настоящем власти тоя честныя обители при игумене Ермогене лета 7181 [1673] году» (*Макарий (Мирослобов)*. 1860. Ч. 2. С. 198). В 1722–1727 гг. Л. м. был приписан к Хутынскому мон-рю. За это время обители был нанесен невосполнимый ущерб. В 1764 г. Л. м. был закрыт, имущество передано в Сквородский мон-рь. Каменная Богородице-Рождественская ц. обращена в приходскую, в 1818 г. упразднена (*Петрова и др.* 2000. С. 153). Во 2-й четв. XIX в. разрушились последние постройки обители. К 2016 г. на месте Л. м. на холме поставлен деревянный крест.

Экономическое положение. Согласно Новгородским писцовым книгам, Л. м. находился в Обонежской пятине. Владения обители составляли: 121 двор, 140 тягловцев, 238 беж. В Житии прп. Саввы Вишерского рассказывается о том, что преподобный сначала поселился у притока р. Вишеры — Сосницы, но это место принадлежало Л. м., и монахи препятствовали основанию обители на их земле: «И сего ради блаженный Сава, яко услыша брань, бывающую о месте, посылает тогда во град некоего от ученик своих, именем Ефрема, въ Славный конецъ, посадникомъ и тысяцкимъ, и прочимъ господинимъ, христоименитымъ людемъ, испросити от них место над Вишерою рекою и тамо обитель составить. Они же с радостию даша ему место, иже прошаше» (БЛДР. Т. 12. С. 66). В результате прп. Савва получил землю для своей обители от Славенского конца Новгорода, на берегу р. Вишеры. М. А. Федотова следующим образом трактует данное известие Жития: «Савва Вишерский посылает Ефрема туда, потому что именно в ведении Славенского конца и находился Лисицкий монастырь» (Там же. С. 548), т. е. исследова-

тельница считает земли Л. м. «кончанскими», поэтому славенские бояре якобы имели возможность решить спор в пользу прп. Саввы. Источники, однако, не подтверждают ее т. зр.: славенскими «кончанскими» обителями были Сквородский Михайловский и Павлов мон-ри (*Янин В. Л.* Мон-ри средневекового Новгорода в структуре государственных институтов // ПОЛУТРОПОН: К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1998. С. 916–920). Л. м. наряду с Хутынским и Деревяницким монастырями рассматривается как «владычный», находившийся в юрисдикции непосредственно архиепископской кафедры (*Бобров*. Монастырские книжные центры. 2001. С. 32, 53–54). В таком случае, вероятно, прп. Савва Вишерский получил от Славенского конца Вел. Новгорода не принадлежавшую Л. м. землю, а другое место для строительства обители. Об этом, видимо, свидетельствуют и формулировки Жития: прп. Савва спорил с лисицкими иноками из-за «места близъ реки Сосница» (БЛДР. Т. 12. С. 64), где он уже начал «келии здати», а после получения земли от Славенского конца он «вселися тамо и всячески, елико мощно, подвизашеся обитель составить, и келию бо водрузивъ». Земля у р. Сосница, принадлежавшая Л. м., оказалась в 5 км от нового Вишерского мон-ря (Там же. С. 66, 548).

Согласно жалованной грамоте царя Михаила Феодоровича от 9 авг. 1626 г. (подтвержденной в 1649 и 1678), в к-рой упоминались прежние грамоты вел. кн. Василия III Иоанновича, царей Иоанна IV Васильевича, Феодора Иоанновича (1589), Бориса Годунова (1599) и Лжедмитрия I (1605), обитель владела угодыми, пожнями, селами, рыбными ловлями на р. Волховец и на озерах Нецецкое и Людмер, 2 перевозами через р. Волховец (один — пополам с Волоотовским мон-рем), а также 2 монастырскими дворами — в Новгороде и в Ст. Русе (РНБ. НСРК. Ф. 22. Л. 11–13 об.). В 3 документах 1682–1683 гг., в к-рых указаны сведения в основном из писцовых книг 1496–1680 гг., перечислены земельные владения Л. м. соответственно в Бежецкой, Деревской и Обонежской пятинах (Там же. Л. 14–25).

Л. м. имел владения и в Вел. Новгороде: «лавка Лисья монастыря» на Торгу, в Великом ряду, «а сedit

в ней по купчей Кирилко Кузьмин сын ножевник с Рогатицы» (Лавочные книги Новгорода Великого 1583. С. 4). В писцовой книге 1585–1586 гг. говорится о том, что на Славковой ул., между Волховом и Пробойной ул., находится «место пусто тяглое Лисья монастыря, длина 20 сажен, поперег 10 сажен с лохтем» (Греков. 1912. С. 44). Купчая 1613 г. упоминает двор Л. м. возле Иворовой ул. (АЮБДР. Т. 2. Стб. 392). До секуляризации монастырского имущества 1764 г. за Л. м. числилось 350 крестьян и 539 дес. земли (ИРИ. Т. 5. С. 19). В РНБ хранится сборник грамот Л. м. в списке XVIII в. (РНБ. НСРК. 1918, № 110).

Постройки. В Л. м. были возведены деревянная Богородице-Рождественская ц. (1389), сгоревшая 27 мая 1392 г.; одноименная каменная церковь (1393), расписанная фресками в 1403 г.; каменная надвратная ц. прп. Варлаама Хутынского (1410); деревянная ц. с трапезной свт. Иоанна Златоуста (1457); деревянная колокольня и 2 каменные палаты (не позже 1617); каменная колокольня с приделом во имя прп. Ефрема Новоторжского (не позже 1722). В описи 1617 г., составленной вскоре после Смутного времени, перечислены все храмы обители: «В Лисье монастыре церков каменная Рождество пречистые Богородицы, глава побита железом, плеча не покрыты, внутри церкви было от немецких людей разорено. Другой храм каменной Варлам Футынский, плеча не покрыты, глава побита железом. Третьей храм трапеза древяная Иван Златоуст, плеча не покрыты, глава побита железом. Колоколница древяная круглая рублена, покрыта тесом. Две полаты каменных» (Ч. 1. С. 105).

Согласно дозорной книге 1620 г., в Л. м. после «войны немецких и литовских людей» сохранились каменный храм в честь Рождества Пресв. Богородицы, к-рый «святит строитель черной священник Рафаил», каменный храм во имя прп. Варлаама Хутынского, «стоит без пения, разорень», а также деревянная ц. свт. Иоанна Златоуста с трапезой. Рядом с церковью имелась «полатка», в которой проживали строитель Рафаил, дьячок Гаврилко Родионов и двое служек, и 20 «месть келейныхх» да «место мелничное». В 1620 г. кельи, ограда и мельница еще не были восстановлены, «а чернцы розбрелися



*Отпевание
и погребение усопшего в мон-ре.
Миниатюра из Лицевого синодика
Лисицкого в честь
Рождества Пресв. Богородицы мон-ря.
Нач. XVIII в.
(ГИМ. Увар. № 239-1(Ф). Л. 6)*

от литовского разорения и немецкого безвестно» (РНБ. НСРК. Ф. 22. Л. 22 об.). К 1647 г. упомянуты игуменская и братская кельи, а также конюшенный двор за оградой (Там же. Л. 24 об.).

Согласно наиболее подробной описи 1722 г., в обители были каменные Богородице-Рождественский собор, рядом колокольня, «под которой построен вновь придел каменной же во имя преподобнаго Ефрема Новоторжского». При каменных южных св. воротах имелась ц. прп. Варлаама Хутынского с деревянной папертью. В Л. м. были игуменская келья «с комнатой и з сенми и з чуланами в одной связи, да в той же кельи и в сенях восемь окон красных с оконницы стеклянными, в той же кельи печь муравляная с затвором железным. Имелись казначейская, братские, хлебная и др. кельи, квасной и пивной погреба, амбары. В деревянной ограде двое ворот: «одне ворота святые к полдням, на которых и церковь Варлаама Хутынского каменная, другие западные деревянные, а... ограда рублена вся около в замок пряслами. Да в том же монастыре пять житниц да шестое сушило, деревянные... За монастырем две мельницы ветреные да конюшей двор, на нем строения — келья с сенми и с чуланы, да на дворе два сарая и пять конюшен» (Анкудинов. 2005. С. 258–259).

Опись 1758 г. фиксирует: на Богородице-Рождественской ц. «глава обита белым железом, на ней крест железный, во главы три окна, в них окончины стекольчатые. Оная церковь и паперть с пределом покрыта тесом». В храме освящен левый придел во имя свт. Иоанна Златоуста. «При паперти настоящая церкви от полуденныя страны колоколня каменная», под к-рой придел прп. Ефрема Новоторжского, а «на святых вратах» — каменная ц. прп. Варлаама Хутынского. В мон-ре, обнесенном деревянной оградой, находились деревянные 3 настоятельские кельи с сенями и чуланами, покрытые тесом, братские, конюшенная и хлебная кельи, службы, а за оградой — ветряная мельница, амбары (ГИАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1088. Л. 3, 13 об., 14 об.— 15 об., 17 об., 18 об., 19 об.— 20 об.). На плане Елизаветинского межевания 1758 г. имеется изображение древнего главного входа в мон-рь, ориентированного на водный путь по М. Волховцу (Анкудинов. 2005. С. 260).

Из монастырской описи 1764 г. известно, что длина ограды составляла 215 саж. (РГАДА. Ф. 280. Оп. 3. Д. 290; Анкудинов. 2005. С. 259–260). Наконец, в описи 1768–1769 гг. упомянуты каменные Богородице-Рождественская ц. («крыта тесом, на оной церкви глава обита жестью, на ней крест железной») с приделами свт. Иоанна Златоуста и прп. Ефрема Новоторжского; храм прп. Варлаама Хутынского («крыт тесом, на оной глава обита жестью, крест железной») с деревянной папертью; колокольня («колоколов средних и малых пять, крыта ж оная колокольня тесом, на ней крест»), деревянные 3 настоятельские кельи, братская келья, братская трапеза с 2 кельями, кухня, «работничья изба», амбары, погреб. За оградой стояли ветряная мельница, баня, коровий двор с конюшней и 2 сараями (РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456. Л. 31–36; Анкудинов. 2005. С. 260).

Постройки Л. м. не сохранились и археологически не исследовались. По мнению А. И. Семёнова, опись Л. м. 1758 г. дает некоторое представление об утраченных зданиях. Так, он считает, что собор Рождества Пресв. Богородицы 1393 г. «по внешнему виду и размерам» напоминал Успенскую ц. Волотова монастыря 1352 г. (Семёнов. 1961. С. 371–372).

Книгописание и библиотека. К кон. XIV — 1-й пол. XV в. относится расцвет книгописания в Л. м. Известны 13 рукописных книг этого времени, которые были составлены в обители. Из сохранившихся рукописей 4 имеют писцовые записи, указывающие на их создание в Л. м.: Тактикон мон. Никона Черногорца 1396/97 г., писцы — «калугеры» Пимен и Яков (РНБ. ОСРК. Ф.п. I. 41); Паренесис прп. Ефрема Сирина кон. XIV в., писец — иером. Савва (РНБ. ОСРК. Ф.п. I. 202); «Лествица» прп. Иоанна Лествичника 1431 г. (РГБ. Ф. 256: Рум. № 200); Поучения прп. Исаака Сирина и аввы Дорофея 1431 г., писец — иером. Серапион Маза (РГБ. Ф. 304: Троиц. № 175). На основании лингвистического анализа 4 рукописей М. Г. Гальченко пришла к выводу, что в их графике и орфографии раньше, чем в других новгородских книжных центрах, появились черты «второго южнославянского влияния» (Гальченко. 1997. С. 59–81). Четыре рукописи атрибутируются книгописной мастерской Л. м. на основании характера их художественного оформления: «Лествица» прп. Иоанна Лествичника 1418 г. (РНБ. Кир.-Бел. № 34/159); Сочинения прп. Симеона Нового Богослова 20–30-х гг. XV в. (РГБ. Ф. 173. МДА. № 154); Евангельские чтения нач. XV в. (РНБ. ОСРК. Ф.п. I. 19). Так же как и предыдущие рукописи, оформлена «Лествица» прп. Иоанна Лествичника 1411 г. (РГБ. Ф. 304: Троиц. № 156), переписанная в Троице-Сергиевом мон-ре «рукою грубаго и худаго, страннаго (странника, приезжего, путешествующего.— А. Б.)», «последняго во иноцехъ» Варлаама, очевидно, выходяща из Л. м. (Ухова. 1984. С. 149–150; Бобров. 1991. С. 86–88). Э. С. Смирнова полагает, что и «Лествица» прп. Иоанна, относящаяся к 1-й четв. XV в. (РГБ. Ф. 439: Собр. В. А. Десницкого. Оп. 2. Карт. 21. № 1), судя по характеру заставок, «возможно... была создана именно там (т. е. в Л. м.— А. Б.)» (Смирнова. 1994. С. 202). Место написания остальных рукописей определяется по совокупности косвенных признаков. Для Минеи Службной за сент. кон. XIV в. (РНБ. Соф. № 187) это характер тиснения и набор басм переплета, совпадающие с переплетом рукописи F.I.202; разметка киноварными пометами текста службы Рождеству Пресв.

Богородицы, престольному празднику Л. м.; владельческая запись «Лисья монастыря» XVII в. Для Синодика кон. XIV в. (РГАДА. Ф. 381: Синод. № 141) это совпадение имени писца первоначального текста Пимена с именем одного из переписчиков рукописи Ф.п. I. 41 (почерк Пимена — писца Синодика, сходен с почерком Пимена — 1-го писца Тактикона мон. Никона Черногорца); указание на посвящение монастыря, в котором создана рукопись, празднику Рождества Пресв. Богородицы; дополнение к перечню поминаемых Новгородских владык имени Коломенского еп. Илариона, выходяща из Л. м.; владельческая запись «Лисья монастыря» XVII в. Житие Андрея Юродивого XIV–XV вв. (РГАДА. Ф. 381: Синод. № 182) имеет владельческую запись «Лисья монастыря» XVII в., ок. 1494 г. оно было полностью скопировано в рукописи РНБ. Солов. № 216/216 с пометой: «Имал список с Лисьей горки». Псалтирь гадательная 1-й трети XV в. (РГАДА. Ф. 381: Синод. № 33) относится к кругу лисицких рукописей предположительно на основании владельческой записи «Лисья монастыря» XVII в. и наличия т. н. новгородизмов в языке гадательных приписок XV в. (Бобров. 1991. С. 82–88, 97–98). Еще 2 рукописи, упомянутые в источниках, не сохранились: «Устав иноческого жительства со Святыя горы» (в Житии прп. Арсения Коневского) и Лисицкий летописец 1450 г. (упомянут в Новгородской 2-й летописи).

Имелись контакты монахов Л. м. с насельниками Афона: в кон. XIV в. инок Арсений (впосл. основатель Коневского мон-ря) и игум. Иларион (впосл. епископ Коломенский) совершили «хожения» на Св. Гору и «принесли» рукописные книги — соответственно Устав монастырский и Тактикон мон. Никона Черногорца 1396/97 г. Оба доставили книги к Новгородскому архиеп. Иоанну (1389–1415), к-рый разрешил прп. Арсению основать Коневский мон-рь и повелел снять копию с рукописи, привезенной игум. Иларионом. Об афонских связях Л. м. свидетельствует и запись писца Серапиона в сборнике 1431 г. о том, что переписанное им сочинение прп. Максима Исповедника переведено с греч. языка на Афоне в 1425 г. Кроме того, в 6 рукописях, связанных с лисицким скрипторием, имеются

заставки балканского стиля, созданные по одному канону, сложившемуся в этом монастыре, по мнению Т. Б. Уховой, под влиянием афонской традиции. Существуют также свидетельства общего визант. и южнослав. влияния на деятельность этого книгописного центра. В Л. м. хранилась «шапка Иоанна Златоуста», увезенная в Москву в 1558 г. как подарок царю *Иоанну IV Васильевичу* Грозному: «...того же месяца июль 26, вторник игумен Благовещенского монастыря Трифонъ, а повез шапку Иона Златаустаго Лисья монастыря... к царю государю великому князю» (НовгорЛет. С. 91; ПСРЛ. Т. 30. С. 190).

Анализ книгописной деятельности в Л. м. позволяет утверждать, что в кон. XIV — 1-й пол. XV в. монастырь играл значительную роль в культурной жизни Новгорода. Поддерживая связи с Афоном, лисицкие книжники были «проводниками» 2-го визант. и южнослав. влияния. На протяжении более полувека мон-рь на Лисичьей горе был своего рода «духовной академией», готовившей крупных церковных деятелей, таких как прп. Арсений Коневский, еп. Иларион, архим. Варлаам, архиеп. Евфимий II. Значительно раньше др. мон-рей Новгорода, уже в кон. XIV в., Л. м. осуществил переход от Студийского к Афонско-Иерусалимскому церковному уставу (Бобров. 1991. С. 89–91). Видимо, Л. м. «оказался своего рода форпостом влияния «монастырского» книжного искусства» (Смирнова. 1994. С. 36).

В кон. XV — нач. XVI в., при игум. Иоакиме, в Л. м. вновь активно развивалось книгописание. В это время были переписаны Евангелие 1496 г., писцы — «дыячишко» Офона и Игнатий (НГОМЗ. № 10794); Требник 1504 г., писец — Алексей (РНБ. Солов. № 1085/1194), и др. рукописи. На основании упоминаний имен настоятелей могут быть отнесены к книгописной мастерской обители 2 Службника нач. XVI в. (РНБ. Соф. № 700, 949).

Традиции книгописания в Л. м. сохранялись до кон. XVII в. К этому времени относится лицевой Синодик с многочисленными поминальными списками родов иноков Л. м. (ГИМ. Увар. № 239-1 (F)).

Еще в древнерусский период 6-ка Л. м. оказалась рассредоточена по новым владельцам. Опись Новгорода

1617 г. в числе хранившихся в Л. м. упоминает только 2 Евангелия и еще 4 бумажные рукописи (Опись Новгорода 1617 г. Ч. 1. С. 105), в описи 1758 г. названы всего 5 рукописей на бумаге: Межевая инструкция, Лицевой Синодик, Служба прп. Ефрему Новоторжскому, Служба прп. Варлааму Хутынскому и Часослов



Страница
из Лицевого синодика Лисицкого
Рождества Пресв. Богородицы мон-ря.
Нач. XVIII в.
(ГИМ. Увар. № 239-1(F). Л. 97)

(Семёнов. 1961. С. 372). В РНБ хранится сборник копий грамот Л. м. в списке кон. XVIII в. (РНБ. НСРК. Ф. 22; старый шифр – НСРК, 1918, № 110; Л. 11–25).

Арх.: РНБ. ОСРК. Ф.п. I.19; Ф.п. I.41; Ф.1. 202; Соф. № 187; № 700; № 949; Кир.-Бел. № 34/159; Солов. № 216/216; Погод. № 1953; НСРК. 1918. № 110; РГАДА. Ф. 381; Синод. № 33; № 141, 182; РГИА. Ф. 834. Оп. 3. Д. 2456. Л. 31; Ф. 796. Оп. 104. Д. 1368. Л. 394 об.; РГБ. Ф. 304. Троиц. № 156, 175; Ф. 256. Рум. № 200; Ф. 173, МДА. № 154; Ф. 439. Собр. В. А. Десницкого. Оп. 2. Карт. 21. № 1; ГИМ. Увар. № 239-1 (F); НГОМЗ. № 10794; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 1088.

Ист.: НПЛ. С. 386, 402, 414, 415; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. Вып. 2. С. 367, 372, 373, 390, 394–395, 410, 433, 451; Вып. 3. С. 603, 604, 606; Т. 6. Вып. 2. Стб. 267; Т. 12. С. 178; Т. 16. Стб. 137, 147, 178, 197, 206; Т. 20. С. 326; Т. 30. С. 157, 162, 173–174, 177, 190, 193–195, 199; Т. 42. С. 92, 97, 158, 169; Т. 43. С. 153, 155, 161, 163, 164, 169, 177; Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 91, 245; Переписная окладная книга по Новгороду Вотской пятины 7008 г. (2-я пол.) // ВОИДР. 1851. Кн. 11. С. 145–148, 209, 237; Неволлин К. А. О пятинах и погостах новгородских в XVI в. СПб., 1853. Прил. С. 22, 134, 137, 196, 197, 216, 263, 264, 302; Новгородские писцовые книги, изд. имп. Археогр. комис. СПб., 1859. Т. 1. С. 208–209, 315–317; 1862. Т. 2. С. 119, 129–130; 1868. Т. 3. С. 205–206, 211, 219, 269; 1886. Т. 4. С. 509, 556; 1905.

Т. 5. С. 12, 13, 17, 23, 26, 34, 37–38; 1910. Т. 6. С. 124, 976, 1017–1022; Повесть о Евфимии // Кушелев-Безбородко. Памятники. 1862. Вып. 4. С. 21; АЮБДР. 1864. Т. 2. Стб. 392; Греков Б. Д. Опись Торговой стороны в Писцовой книге по Новгороду Великому XVI в. СПб., 1912. С. 44; Лавочные книги Новгорода Великого 1583 г. М., 1930. С. 4; Разрядная книга 1475–1598 гг. М., 1966. С. 18; Янин В. Л. Опись Новгорода 1617 г. М., 1984. Ч. 1. С. 105–106. (Памятники отеч. истории; Вып. 3); Писцовые книги Новгородской земли. СПб., 1999. Т. 1. С. 138, 308, 314, 324, 365; Т. 2. С. 154; БЛДР. 2003. Т. 12. С. 66; 2005. Т. 13. С. 158, 174, 773–776.

Лит.: ИРИ. 1813. Ч. 5. С. 16–19; Макарый (Мирлобов), архим. Археол. описание церк. древностей в Новгороде и его окрестностях. М., 1860. Ч. 1. С. 90, 147, 430–431, 597, 654; Ч. 2. С. 198; Строев. Списки иерархов. 1877. С. 98–99; Костомаров Н. И. Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевое уклада: (История Новгорода, Пскова и Вятки). СПб., 1886. Т. 2. С. 310; Зверинский. 1892. Т. 2. С. 197–198 (№ 908); Иконников В. С. Опыт рус. историографии. К., 1908. Т. 2. Кн. 1. С. 703–704; Покровский А. А. Древнее псковско-новгородское рукописное наследие: Обзор пергаменных рукописей Типографской и Патриаршей б-к в связи с вопросом о времени образования этих книгохранилищ. М., 1916. С. 44–47, 77, 248–249, 258–259, 384; Азбелев С. Н. Новгородские летописи XVII в. Новг., 1960. С. 260–261; Семёнов А. И. Лисицкий мон-рь – пригородный центр новгородского книгописания // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 369–373; Вздорнов Г. И. Роль славянских монастырских мастерских письма Константинополя и Афона в развитии книгописания и художественного оформления рус. рукописей на рубеже XIV–XV вв. // ТОДРЛ. 1968. Т. 23. С. 178, 195–196; Розов Н. Н. Искусство книги Др. Руси и библиогеография: (По новгородско-псковским мат-лам) // ДРИ. М., 1972. [Вып.:] Рукописная книга. С. 24–51; Ухова Т. Б. Художественное оформление древнерус. рукоп. книг. Кон. XIV – 1-я треть XV века: АКД. Л., 1974; она же. «Балканский стиль» в орнаменте рукоп. книг из мастерской Троице-Сергиева мон-ря // ДРИ. М., 1984. [Вып.:] XIV–XV вв. С. 149–151; Хорошев А. С. Церковь в социально-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 208; Бобров А. Г. Из истории книгописания Лисицкого новгородского мон-ря в кон. XIV – нач. XVI в. // Исследования памятников письменной культуры в собр. и архивах ОРИК. Л., 1985. С. 10–16; она же. Книгописная мастерская Лисицкого мон-ря: (Кон. XIV – 1-я пол. XV в.) // КИДР. 1991. [Вып.:] XI–XVI вв. С. 78–98; она же. Лисицкий Рождества Богородицы мон-рь // София. 1997. № 1 (21). С. 19–21; она же. Монастырские книжные центры Новгородской республики // КИДР. 2001. [Вып.:] Севернорус. мон-ри. С. 36–40, 101–103 (№ 31); она же. Новгородские летописи XV века. СПб., 2001; она же. Летописец новгородского владыки Евфимия сер. XV в. // ЛиХ., 2008. М.; СПб., 2008. С. 124–151; Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Вел. Новгорода, XV в. М., 1994. С. 27, 29, 31–38, 114, 116, 119, 155, 200, 202; Макарый. История РЦ. 1996. Кн. 7. С. 130, 411; Гальченко М. Г. Лисицкие датированные рукописи кон. XIV – 1-й пол. XV в. и проблема 2-го южнослав. влияния // Palaeoslavica. 1997. Vol. 5. P. 59–81 (То же // Книжная культура. Книгописание. Надписи

на иконах Древней Руси: Избр. работы. М., 2001. С. 147–166); Петрова Л. А. и др. Топография пригородных мон-рей Новгорода Великого / Л. А. Петрова, И. Ю. Анкудинов, В. А. Попов, Т. В. Силаева // НИС. 2000. Вып. 8(18). С. 152–153; Анкудинов И. Ю. Природные новгородские мон-ри на планах Елизаветинского и Генерального межеваний // НовгАВ. 2005. Вып. 5. С. 258–261; Бобров А. Г., Секретарь Л. А. Мон-ри: Лисицкий // Вел. Новгород: История и культура IX–XVII вв.: Энцикл. словарь. СПб., 2007. С. 317–318; Секретарь Л. А. Мон-ри Великого Новгорода и его окрестностей. М., 2011. С. 556–561.

А. Г. Бобров

ЛИСИЦЫН Михаил Александрович (13.12.1872, г. Духовщина Смоленской губ. – 3.06.1918, Петроград?), прот., рус. духовный писатель, муз. критик, церковный композитор. Род. в семье диакона. Рано проявил муз. способности. Окончил городское училище в Духовщине, затем ДУ в Смоленске, в это время пел в архиерейском хоре, в 4-м классе училища



Свящ. М. А. Лисицын.
Фотография. Ок. 1900 г.

стал регентом ученического хора, в период обучения в Смоленской ДС был регентом семинарского хора. В 1888–1889 гг. занимался теорией музыки с помощником инспектора С. Я. Воробьевым, ранее учившимся в Бесплатной муз. школе под рук. М. А. Балакирева и Н. А. Римского-Корсакова и иногда дирижировавшим семинарским хором. Поступил в КДА (1893), где также руководил хором, одновременно занимался в муз. школе С. М. Блуменфельда, пел в хоре этого учебного заведения. В 1897 г. защитил канд. дис. «Церковный Устав в Русской Церкви с принятия христианства по XVI век включительно: Критико-библиографический очерк», написанную под рук. проф. А. А. Дмитриевского (см.: Извлеч. из ж. Совета КДА за 1896/1897 г. С. 211–216; Сове. 1968. С. 68).

В Киеве преподавал теорию музыки на курсах Киевского религиозно-просветительского об-ва и на курсах для учителей и учительниц одноклассных школ (1897–1898).

С кон. 90-х гг. XIX в. Л. жил в С.-Петербурге, преподавал богословие в Военно-медицинской академии, в 1898–1902 гг. являлся священником приюта (гимназии и реального уч-ща) принца Петра Георгиевича Ольденбургского, с 1904 г. был настоятелем (с 1908 протоиерей) ц. Рождества Иоанна Предтечи при Пажеском корпусе и законоучителем в нем. В 1902 г. познакомился с С. В. Панченко, советы к-рого оказали влияние на становление Л. как композитора; в этом же году опубликовано 1-е муз. сочинение Л. — Херувимская демественная. В 1895–1915 гг. работал постоянным обозревателем ж. «Музыка и пение». Неоднократно был членом комиссий, организованных Синодом для составления программ по преподаванию пения в духовных и церковных школах. В нач. 1900-х гг. принимал участие в религиозно-философских собраниях наряду с Д. С. Мережковским, В. В. Розановым и др. В 1903 г. окончил курс наук в С.-Петербургском археологическом ин-те. В 1910–1911 гг. Императорская АН поручила Дмитриевскому и Л. подготовить критическое издание Студийско-Алексиевского Устава XII в. № 330 Синодальной б-ки (ныне в ГИМ) по рукописи с разночтениями из др. списков, к-рое, однако, не было осуществлено (см.: *Карабинов*. 1916. С. 331; *Пентковский*. Устав. С. 37).

В 1911 г. Л. защитил магист. дис. «Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование» (опубл.: СПб., 1911), за к-рую был удостоен премии АН и премии митр. Макария (Булгакова). Рецензенты — М. Н. Скабалланович и И. А. Карабинов — опровергли 2 главных тезиса Л.: господство в первые века истории рус. богослужения Устава Великой церкви (под которым Л. понимал не устав к-польского собора Св. Софии, а «устав апостольских... и кафедральных церквей», т. е. древнейшую универсальную кафедральную традицию — *Лисицын*. Ответ. 1913. С. 122) и противопоставление появившегося здесь в 60-х гг. XI в. Студийско-Алексиевского устава собственно Студийскому (Л. определял первый исключительно как «кти-

торский», подразумевая под этим термином авторскую компиляцию из разных источников без преобладания к.-л. из них). По мнению Карабинова, основной недостаток книги Л. — «не совсем ясное различение второстепенных и существенных сторон вообще церковного устава, а отсюда — и недостаточное твердое понимание отличий обследуемых им уставов» (*Карабинов*. 1916. С. 316). Также он отмечал, что особенности, к-рые Л. считал принадлежностью Устава Великой церкви, могли проникнуть на Русь уже в составе Алексиевского устава (Там же. С. 328–329). Карабинов указал на упущение Л. таких важных источников, как южнослав. и древнерус. Апостолы, Евангелия и Паремийники, древнерус. житийная и учительная лит-ра, на ошибки диссертанта при описании и анализе рукописей и исследований своих предшественников — прот. А. В. Горского и К. И. Невоструева, архиеп. *Сергия (Спаского)*, И. Д. Мансветова (Там же. С. 320–321, 329–333). В качестве причины ошибочных выводов Скабалланович назвал недостаточное внимание к описываемому в древнерус. литургических памятниках строю суточного богослужения и избыточность — к редким обрядам и частностям; ценность работы Л. он видел в привлечении, разработке и группировке обильного материала, а также во введении в научный оборот новых источников — 2 фрагментов Устава XIII в. — ГИМ. Хлуд. № 16 и РНБ. Погод. № 48 (последний был обнаружен Л.), характер к-рых он в отличие от Л. определял как «Студийский тип богослужения в более раннюю эпоху его развития по сравнению с той, которая представлена в Алексиевском уставе...» (*Скабалланович*. 1912. С. 17).

Вместе с А. И. Соболевским, прот. В. М. Металловым и А. В. Преображенским Л. подготовил издание болг. сборника XIII в., известного как Зографский Трефологий, или *Драганова Миня* (Зографский трифологий. СПб., 1913. (Изд. ОЛДрП; 131)).

Л. — автор свыше 130 статей по церковной музыке в периодических изданиях («Музыка и пение», «Русская музыкальная газета», «Народное образование», «Музыкальный труженик», «Музыкальный современник», «Колокол», «Музыка и жизнь», «Санкт-Петербургский духовный вестник», «Современный

театр и музыка», «Миссионерское обозрение»). В публикациях он затрагивает широкий круг вопросов: история духовной музыки, анализ и оценка новых сочинений, программ духовных концертов, положение певцов и регентов, состояние духовно-муз. цензуры. Л. — автор первого и наиболее полного систематического обзора рус. церковной музыки его времени (Краткий обзор новейшей духовно-муз. лит-ры // Нар. образование. 1898. № 1–8, 10; 1899. № 8–12; То же // Музыка и пение. 1898/1899. № 1–12; 1899/1900. № 1–3, 5, 7–9, 11–12; 1900/1901. № 1–8, 11; Обзор духовно-муз. лит-ры: 110 авторов, ок. 1500 произведений. СПб., 1901, 1902²).

Циклы статей «Очерки из истории русской церковной музыки» (Музыка и пение. 1899/1900. № 1–3, 5, 7, 9–12; 1900/1901. № 1–6, 11 (№ 6, 11 — изменено заглавие: «Очерк истории правосл. церковного пения в России»)), «Современная церковная музыка» (Там же. 1901/1902. № 1–9, 11–12), «Современная и новейшая церковная музыка» (Там же. 1902/1903. № 1–4, 6–8, 10, 12; 1903/1904. № 1 (изменено заглавие: «Новая и новейшая церковная музыка»), 4–10, 12; 1904/1905. № 1–5, 7, 9) охватывают историю русского церковного пения со времени его зарождения до нач. XX в. Л. одним из первых дал оценку духовному творчеству М. И. Глинки, прот. Петра Турчанинова, Г. Ф. Львовского, П. И. Чайковского, Римского-Корсакова, А. С. Аренского, Панченко, Н. И. Комтанейского, А. Д. Кастальского, А. Т. Гречанинова, П. Г. Чеснокова. Л. стремился направлять творческие усилия молодых композиторов, прояснять эстетику *Нового направления* в рус. церковной музыке как целостного явления. В работе «О новом направлении в русской церковной музыке» (Муз. труженик. 1909. № 7–9, 10/11, 12/13; отд. изд.: М., 1909; переизд. в сокращении с коммент.: РДМДМ. Т. 3. С. 525–561) Л. сформулировал главные принципы этого течения и выделил главные формы синтеза в творчестве рус. композиторов того времени: свободное использование древних и совр. церковных распевов различных правосл. традиций; соединение распевов иностранного происхождения (греческого, болгарского) с попеvkами, свойственными рус. народной песне; слияние сложных гармонических приемов,

характерных для совр. музыки («вагнеризмов»), с «русским народным стилем» или с др. традиц. распевами; создание авторских сочинений «в духе церковного обихода»; соединение архаических муз. приемов, напр., т. н. исона (см. *Исократима*), с совр. способами гармонизации. Главными целями новой рус. церковной музыки Л. считал единение людей, разобщенных в условиях современной ему жизни (в т. ч. культурное сближение с зап. христианами и со старообрядцами), и создание для молитвы «родного» (т. е. основанного на отечественной муз. традиции), понятного всем муз. языка.

Л. был редактором первых 6 выпусков «Исторической хрестоматии церковного пения», издававшейся книжно-муз. магазином П. К. Селиверстова в С.-Петербурге (1902–1904). В эти выпуски вошли неск. десятков концертов и других духовно-муз. произведений А. Л. Веделя, Дж. Сарти, С. А. Дегтярёва, М. С. Березовского, иером. Виктора (*Высоцкого*), Ф. М. Максименко, В. М. Орлова и архим. Иосифа (большая их часть была напечатана впервые).

В духовно-муз. творчестве — сочинениях и переложениях древних распевов — Л. стремился к реализации своих теоретических идей, но его произведения не всегда обладали внутренней стилистической цельностью: в них сочетались черты первых образцов рус. многоголосия, итал. концертного стиля рубежа XVIII и XIX вв. и нем. хоральной музыки, а также особенности языка немецкой позднеромантической гармонии. Наиболее интересны следующие музыкальные сочинения Л.: Херувимская демественная, Пение при архиерейском служении, «Хвалите имя Господне» (№ 14), «Христос воскрес» абиссинского напева (№ 16), Задостойник Пасхи (№ 11), «Покаяния отверзи ми двери» (№ 13). Произведения Л. исполнялись в С.-Петербурге митрополичьим хором под упр. И. Я. Тёрнова, любительским хором В. В. Певцовой и др., в Москве иногда звучали в концертах *Синодального хора*.

В 1917 г. Л. стал членом либерального *Всероссийского союза демократического духовенства и мирян*. На Поместном Соборе Российской Православной Церкви 1917–1918 гг. Е. М. Витошинский, возглавлявший подотдел по церковному пению отдела о богослужении, проповедни-

честве и храме, предложил пригласить Л. в числе музыкантов для участия в работе этого подотдела, что, по-видимому, не было осуществлено из-за нехватки средств.

Муз. соч.: изд. автора: Духовно-муз. произв.: Для смеш. хора. СПб., 1902–1913. № 1–54; Иоанн Дамаскин. Гимн Воскресению (слова А. К. Толстого): Для муж. хора: Ор. 14. СПб., 1903; Молитва («Научи меня, Боже, любить», слова К. Р.): Для смеш. хора: Ор. 14. № 2. СПб., 1904; Две песни из Апокалипсиса: Для голоса с фп.: Ор. 18. СПб., 6 г.; изд-во П. И. Юргенсона: Духовно-муз. соч. М., [1908]. Ор. 6: Для однородного 4-голосного хора. № 1: «Слава, и ныне: Единородный Сыне», № 2: «Милость мира», № 3: «Отче наш», № 4: «В память вечную»; Ор. 17: Для смеш. хора. № 1: «От юности моя»: Болг. расп., № 2: «Достойно есть»: Путевого расп., № 3: «Взбранной Воеводе»: Киев. расп.; совр. изд.: Пение при архиерейском служении: Демественное: Патриаршее. М., 1996; «Покаяния отверзи ми двери» // «Покаяния отверзи ми двери». «На реках Вавилонских»: Для смеш. хора / Сост. Г. Н. Лапаев. М., 2000. С. 23–26; Многолетствование (Ор. 22) // Архиерейское богослужение: Избр. песнопения / Сост. Г. Н. Лапаев. М., 2003. С. 79–80; «Дева днесь»: Греч. расп., «Чертог Твой», № 2: Киев. расп., «Вечери Твоя тайная» (соч. 4), «Ангел вопияше» № 2 (соч. 11), «Хвалите имя Господне» (соч. 15) // У святого Престола: Литургическая музыка правосл. священнослужителей / Сост.: Г. А. Смирнов. М., 2012. С. 131–138.

Соч.: П. И. Чайковский как духовный композитор: (Крит. очерк) // РМГ. 1897. № 9. Стб. 1199–1214; А. Ф. Львов (1799–1870): По поводу 100-летия со дня рождения. СПб., 1899; Церковь и музыка: (По поводу новых течений в муз. искусстве). СПб., 1902, 1904² (добавлен подзаголовок: Панченко, Кастальский и Гречанинов); Я. С. Калишевский и его хор: По поводу статьи г. Витошинского // Музыка и пение. 1902/1903. № 3. С. 2–3; № 4. С. 3–5; № 5. С. 1–5; [Рец. на:] Обиход одноголосный церковно-богослужебного пения по напеву Валаамского монарха // Там же. № 4. С. 7–8; Еще о пении в Киево-Печерской лавре: Письмо в редакцию // РМГ. 1903. № 37. Стб. 831–839; Имеющему уши... (Ответ г. В. П.) // РМГ. 1904. № 8. Стб. 208–209; № 9. Стб. 235–237; По поводу новой школы церк. музыки (в ответ на фельетон г. Иванова) // Музыка и пение. 1904/1905. № 10. С. 1–3; Москва и Синодальный хор // Там же. 1905/1906. № 11. С. 4–5; № 12. С. 1–3 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 874–882); «Революционные мотивы»: [Ответ на ст. М. М. Иванова] // Там же. 1906–1907. № 1. С. 3–4; Летние впечатления // Там же. 1908/1909. № 10. С. 2–5; № 11. С. 2–4; № 12. С. 2–4; 1911/1912. № 1. С. 1–2; Эпоха Борнянского, Турчанинова и Львова и значение названных композиторов в истории русской культуры // Памяти духовных композиторов Борнянского, Турчанинова и Львова: [Сб. ст.]. СПб., 1908. С. 12–19; Поборник правды: [О Н. И. Компанейском] // Там же. 1909/1910. № 6. С. 2–4; О древних и новых песнотворцах: Ист. очерк. СПб., 1910; Концерт Синодального хора // Колокол. 1911. № 1488 (переизд.: РДМДМ. Т. 2. Кн. 2. С. 1042–1043); Духовный концерт дирижера Зилоти [«Литургия» С. В. Рахманинова] // Там же. № 1501; О православии и «божественном» в церк. пении // Там же. № 1505; Нравственно-воспи-

тательное значение музыки // Музыка и пение. 1910/1911. № 1/2. С. 3–4; № 4. С. 1–3; № 5. С. 1–2; № 6. С. 1; Лекция аббата Ж. Тибо // Там же. 1911/1912. № 5. С. 5; Ответ на «Несколько поправок [...]» проф. М. Скабаллановича // ТКДА. 1913. Т. 1. № 1. С. 103–125; М. А. Гольцисон (1872–1914) // Музыка и жизнь. 1913/1914. № 5. С. 1–3; К вопросу о демественниках, клирошанах и о первоначальном пении в Русской Церкви: (По поводу кн. о В. М. Металлова «Богослужебное пение в Русской Церкви в период домонгольский») // Муз. современник. 1917. Тетр. 7/8. С. 77–101.

Лит.: П. [Рец. на кн.:] Лисицын М., свящ. Обзор духовно-музыкальной литературы. СПб., 1901 // Нар. образование. 1901. Май/июнь. Библиогр. отд. С. 54–57; В. Петрушевский. [Библиогр. заметка.] Лисицын М. Обзор духовно-муз. лит-ры // Церковно-приходская школа. 1901. Кн. 12. С. 421–422; А. П. [Рец. на изд.:] Лисицын М. А. Обзор духовно-муз. лит-ры // Вып. 1902. Кн. 1. С. 174–177; А. [Рец. на изд.:] Свящ. М. Лисицын. Духовно-муз. соч. для смеш. хора // Музыка и пение. 1903/1904. № 2. С. 5–6; № 3. С. 6; № 5. С. 5; он же. Приятные подтверждения // Там же. 1903/1904. № 12. С. 5; Витошинский Е. М. Ответ свящ. М. А. Лисицыну // Там же. 1902/1903. № 7. С. 4–5; Леонович М. [Рец. на духовно-муз. соч. Л.] // Там же. 1903/1904. № 3. С. 5; 1904/1905. № 7/8. С. 7; 1906. № 7. С. 6; 1907/1908. № 4. С. 8; он же. [Рец. на изд.:] Свящ. М. Лисицын. Церковь и музыка // Там же. 1903/1904. № 5. С. 5–6; Компанейский Н. И. Духовно-муз. соч. свящ. М. Лисицына // РМГ. 1903. № 25/26. Стб. 614–622; он же. По поводу доклада М. А. Лисицына «О новом направлении в русской церковной музыке» // Музыка и пение. 1908/1909. № 2. С. 3–5; Петр В. И. О совр. состоянии церк. пения в Киево-Печерской лавре: [Ответ на ст. Л.] // РМГ. 1903. № 27/28. Стб. 631–642; Лебедев В., свящ. Свящ. М. А. Лисицын // Гусельки яровчатые. 1907/1908. № 5. С. 7–9; № 6. С. 5–6; Азъ [псевд., Авраамов А. М.]. Свящ. М. Лисицын. Духовно-муз. соч., ор. 6 // ХРД. 1909. № 12. С. 316; Редкий духовный концерт // Музыка и пение. 1909/1910. № 2. С. 1–2; Нефедьев Н. По поводу нового течения в правосл. церк. музыке (ответ М. А. Лисицыну) // Колокол. 1911. № 1508; Скабалланович М. И. Неск. поправок к кн. о прот. М. Лисицына: «Первоначальный славяно-русский Типикон. СПб., 1911 г.» (Рец. и результаты коллоквиума). К., 1912; Карабинов И. А. Отзыв о труде прот. М. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон». СПб., 1911. Пг., 1916 (отт. из: Сб. отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Рос. Имп. Акад. наук за 1912 г.; (Премия им. М. Н. Ахматова)); Семёнов. Словарь церк. пения. 1961; Сове Б. И. Русский Гоар и его школа // БТ. 1968. Сб. 4. С. 39–84; Пентковский. Типикон. С. 31–37; Артемова Е. Г. Прот. М. А. Лисицын — идеолог Нового направления духовной музыки // Вестн. ПСТГУ. Сер. 5. 2014. № 1(13). С. 136–148; она же. Духовно-муз. культура Петербурга рубежа XIX–XX вв. М., 2015. С. 67–81, 172–184.

Е. Г. Артёмова, С. И. Никитин

ЛИСОВСКИЙ Иракий (мирское имя Иосиф; 1734, мест. Ушачи Полоцкого воеводства, Речь Посполитая (ныне поселок Витебской обл., Белоруссия) — 30.08.1809, г. Орша Могилёвской губ. (ныне Витебская

обл., Белоруссия)), униат. архиеп. Полоцкий (с 1784), униат. митр. Киевский и Галицкий (с 1806). Род. в обедневшей семье белорус. шляхтичей, принадлежавших к дворянскому роду Одровонж-Лисовских. Был крещен в католич. Церкви по



Митр. Ираклий (Лисовский).
Гравюра из кн.: Памятники
рус. старины в зап. губерниях,
издаваемые... П. Н. Батюшковым.
СПб., 1885. Вып. 7. Холмская Русь

лат. обряду, но с детства посещал униат. церковь в родном городе, которую окормляли монахи ордена *василиан*. По окончании начальной школы в Ушачах принял решение вступить в братию василианского монастыря при Софийском соборе в Полоцке; в монастырской школе изучал философию и богословие. Там Л. был пострижен в монашество с наречением имени Ираклий. Вскоре по рукоположении в сан пресвитера стал игуменом полоцкого Софийского мон-ря, затем настоятелем василианского Покровского мон-ря в Орше, с 1778 г. был архимандритом Онуфриевского мон-ря в с. Онуфриеве (Онуфрево) Могилёвской губ. (ныне дер. Селец Могилёвской обл., Белоруссия). В 1780 г. после избрания Полоцкого архиеп. Иасона Смогоржевского униат. митрополитом Киевским Л. вошел в состав консистории Полоцкого униатского архиепископства, стал управляющим делами архиепископства. С 1782 г. исполнял обязанности протоигумена Белорусской провинции василиан, включавшей ок. 20 монастырей. В 1784 г. с одобрения имп. *Екатерины II Алексеевны* митр. И. Смогоржевский назначил Л. на Полоцкую кафедру. 7 апр. того же года униат. Пинский еп. Гедеон Горбацкий в сослужении католич. Могилёвского архиеп. Станислава *Богуша-Сест-*

рениевича совершил епископское рукоположение Л. В 1785 г. Л. подчинил своей юрисдикции василианские мон-ри в епархии. Управляя Полоцким архиеп-ством, Л. стремился очистить греко-католич. богослужение от элементов латинизации, которая активно проводилась в униат. Церкви после Замойского Собора, состоявшегося в 1720 г. при митр. Льве *Кишке*. Л. приветствовал восстановление в храмах иконостасов, использование за богослужением правосл. книг, ношение облачений византийского, а не лат. обряда, а также разрешал униат. духовенству отпускать бороды.

После 3-го раздела Речи Посполитой (1795) митр. Феодосий Ростоцкий отказался принести присягу на верность имп. Екатерине II и ее указом от 6 сент. 1795 г. был отстранен от управления униат. Церковью; в Российской империи были ликвидированы все униат. кафедры, кроме Полоцкой. Т. о., Л. фактически возглавил униат. Церковь в России, а также орден василиан, для управления к-рыми 19 янв. 1796 г. им была создана специальная консистория. Несмотря на протесты василиан, Папский престол ввиду сложных обстоятельств утвердил полномочия Л. в отношении ордена. С 1796 г. архиепископ совершал визитации василианских мон-рей, назначал их настоятелей.

В 1796 г. с разрешения имп. Екатерины II Л. провел визитацию униат. приходов в укр. губерниях. В это время началось массовое присоединение униатов к правосл. Церкви, но часть униатов стала переходить в лат. обряд, что позволяло им оставаться в католич. Церкви. Однако Л. не одобрял переход униатов в лат. обряд. Он распространил среди униатского духовенства послание, в котором призвал не чинить препятствий в соединении с правосл. Церковью. Это вызвало недовольство части духовенства и мирян. 28 апр. 1798 г. имп. *Павел I Петрович* восстановил ранее упраздненные Луцкое и Брестское униат. еп-ства, сохранив полномочия Л. как главы униат. Церкви в Российской империи. Несмотря на обращения к императору с жалобой на бедственное положение униатов, архиепископу не удалось добиться положительных результатов. Одним из путей выхода из сложившейся ситуации, с т. зр. Л., было воссоединение Рус-

ской Православной и Римско-католической Церквей; с этими идеями Л. обращался к папе Римскому *Пио VII* (1800–1823) и просил его начать переговоры с имп. Павлом I, пользуясь благосклонностью императора к католицизму. В рамках подготовки проекта по воссоединению Церквей Л. усилил деятельность по приведению обрядов униат. Церкви в соответствие с визант. обрядом правосл. Церкви, удаляя из них все латинские элементы, что было негативно воспринято василианами и значительной частью униатского духовенства. Ввиду противостояния между василианами и Л. в 1802 г. была ликвидирована Белорусская пров. ордена, монастыри которой были подчинены протоархимандриту Литовской пров., однако в 1804 г. Л. удалось добиться решения правительства о подчинении мон-рей бывш. Белорусской пров. Полоцкому архиепископу.

В 1802–1803 гг. Л. совершил поездку в Палестину, чтобы познакомиться с жизнью восточных православных Церквей; это вызвало недовольство Папского престола. По возвращении Л. стало известно об очередном массовом переходе униатов в латинский обряд, в связи с чем он отправил имп. *Aлександр I Павловичу* доклад, на основании к-рого 4 июля 1804 г. император запретил переход униатов в латинский обряд, а 12 июля в Римско-католическую духовную коллегия (см. ст. *Департамент духовных дел иностранных исповеданий*) были введены униат. епископы и по 3 представителя униат. духовенства от каждой епархии. В том же году Л. выступил с инициативой разделения Римско-католической духовной коллегии на 2 отдела — лат. и вост. обрядов. 16 июня 1805 г. имп. указом в Римско-католической духовной коллегии был учрежден Греко-униатский департамент, к-рый возглавил Л.

24 июля 1806 г. имп. указом в униат. Церкви была восстановлена митрополия, на которую был назначен Л. с титулом «митрополит Киевский, Галицкий и всея Руси», но без определения места пребывания кафедры. В состав митрополии были включены Полоцкое архиеп-ство, Луцкое и Брестское еп-ства, в к-рых насчитывалось ок. 1400 униат. приходов. Л. стремился добиться утверждения своего титула Папским престолом, однако из-за политических причин



и отказа Л. от управления униатами Галиции, входившей в состав Австрийской империи, папа Римский Пий VII не признал за Л. титул митрополита. Папской буллой «In universalis Ecclesiae regimine» от 22 февр. 1807 г. была учреждена униат. Галицкая митрополия с центром во Львове, ставшая преемницей т. н. Русской митрополии. Л. удалось заключить соглашение с председателем Римско-католической духовной коллегии католич. Могилёвским архиеп. С. Богушем-Сестринцевичем; по этому соглашению все униаты, перешедшие с 1798 г. в лат. обряд, должны были вернуться в униат. Церковь (утверждено сенатом в 1810).

Из-за отсутствия фиксированного местопребывания митрополичьей кафедры резиденция митрополита и консистория митрополии сначала находились в Онуфриевском мон-ре. В 1806 г. Л. удалось изъять из ведения ордена василиан Софийский собор в Полоцке, при котором располагался василианский мон-рь. 16 дек. 1806 г. был издан имп. указ о передаче здания полоцкого Софийского мон-ря Полоцкому архиепископу. В нач. 1807 г. в бывшем василианском мон-ре Л. открыл Полоцкую униатскую ДС, ставшую единственным местом по подготовке униатского духовенства, а также перенес в Полоцк митрополичью консисторию. Желая разделить митрополию и Полоцкое архиепископство, Л. составил проект перенесения центра митрополичьей епархии и митрополичью консисторию в Вильну (утвержден имп. указом от 14 февр. 1809), однако митрополичья кафедра была перемещена из Полоцка в Вильну уже после смерти Л. Он был похоронен в с. Струнье близ Полоцка, где находилась митрополичья резиденция.

Л. был награжден орденами св. Станислава, св. блгв. кн. Александра Невского и св. Владимира. Ист.: ПСЗ. 1830. Т. 25. С. 222; Описание док-тов Архива западных униат. митрополитов. СПб., 1907. Т. 2; Дневник Сестринцевича, первого митрополита римско-католических церквей в России. Ч. 1 / Пер.: В. Криксин // Старина и новизна. СПб., 1913. Т. 16. С. 25–26; Epistolae metropolitanarum, archiepiscoporum et episcoporum / Ed. A. Weluyk. R., 1980. Vol. 9. P. 143–308; Уния в док-тах: Сб. / Сост.: В. А. Теплова, З. И. Зуева. Мн., 1997. С. 415–429; Архіў уніяцкіх мітрапалітаў: Дакументы да гісторыі Царквы ў Беларусі XV–XIX ст. у фондзе «Канцлярыя мітрапаліта грэка-уніяцкіх цэркваў ў Расіі». Мінск; Полацк, 1999; Фундація Галицкой митрополіі у світлі дипломатичного

листування Австрії та Св. Престолу 1807–1808 рр.: Зб. док-тів / Упоряд., вступ. ст. та комент.: В. В. Ададуров. Львів, 2011. Лит.: Говорский К. А. Взгляд на состояние униат. Церкви в Белоруссии со времени возвращения этой страны к России // Вестн. Юго-Зап. и Зап. России. К., 1864. Т. 3. Февр. Отд. 2. С. 97–98; Сапунов А. П. Судьба православия в Полоцкой епархии // Полоцкие Ев. 1889. № 10. Прил. С. 15–16; Коялович М. О. История воссоединения западно-рус. униатов старых времен. СПб., 1873. С. 383–386; Рункевич С. Г. История Минской архиепископии (1793–1832). СПб., 1893. С. 373–374; Likowski E. Dzieje Kosciola unickiego na Litwie i Rusi w XVIII i XIX w., uwazane glównie ze wzgledu na przyczynu jego upadku. Warsz., 1906². Cz. 1. S. 14–30; Solowij M. De reformatione liturgica Heraclii Lisowskyj, Archiepiscopi Polocensis (1784–1799) // Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 1. R., 1950. Vol. 2. P. 4–12; Назарко І. Київські і галицькі митрополіти: Біогр. нарис, 1590–1960. Рим, 1962. С. 122–127; Flynn J. T. Iraklii Lisowskii, Metropolitan of the Uniate Church (1806–1809) and Reform in the Russian Empire // SEER. 1999. Vol. 77. N 1. P. 93–116; Марозава С. В. Уніяцкая царква у этнакультурным развіцці Беларусі (1596–1839). Гродна, 2001. С. 237–243; Лужницький Г. Українська Церква між Сходом і Заходом: Нарис історії української Церкви. Львів, 2008². С. 422–423; Галанов М. М. Ираклий Лисовский и поиск статуса униат. церкви в России в царствование Павла I // Изв. Алтайского гос. ун-та. Сер. 4: История. Политология. 2009. № 4. С. 51–55; он же. Политика самодержавия в униат. вопросе в годы царствования Павла I в освещении рос. историографии // Вестн. СПбГУ. Сер. 2: История. 2009. Вып. 1. С. 65–71; он же. Обвинения Ираклия Лисовского в казнокрадстве и взяточничестве как отражение религ.-полит. борьбы в России в кон. XVIII в. // Клио. 2011. № 6(57). С. 30–33; он же. Конфликт Полоцкого униат. архиеп. Ираклия Лисовского и подчиненного ему духовенства в кон. XVIII в. // Там же. 2012. № 12(72). С. 37–39.

Л. В. Тимошенко

ЛИСТКИ УНДОЛЬСКОГО (РГБ. Унд. (О. 310). № 961), памятник старослав. языка, 2 кириллических листа 2-й пол. (кон. ?) XI в. Памятник назван по имени первого владельца — В. М. Ундольского, библиотекаря и собирателя памятников слав. письменности. После его смерти рукопись поступила в Румянцевский музей, в наст. время хранится в РГБ.

Л. У. содержат отрывок из месецесловной части Евангелия-апракос: 1) чтения на 8 нояб.— архистратигу Михаилу и прочим Небесным Силам бесплотным (Мф 13. 24–30, 36–43) (л. 1–1 об., строки 1–35); 2) указания на евангельские чтения с 11 нояб. по 4 дек. (не на все дни) (л. 1 об.— 2, строки 36–56); 3) чтение на 4 дек.— вмц. Варваре и мц. Иулиании (Мк 5. 24–34) (л. 2 об., строки 57–75).

Л. У. представляют собой сложенный вдвое кусок пергамента неправильной формы в 4° (л. 1 — 18,7 × ок. 15,5; л. 2 — 18,9 × ок. 15,5). Текст частично утрачен и поврежден



Листки Ундольского.
Л. 1.

2-я пол. (кон.?) XI в.
(РГБ. Унд. № 961)

ден в нескольких местах (оборван нижний угол л. 2, пергамен в пятнах, затерт, покороблен, со следами сгибов). Чернила с коричневатым оттенком лучше сохранились на листах 1 об. и 2, бледнее на листах 1 и 2 об. Листы вшиты в переплет сер. XIX в.— картон, оклеенный бумагой, с кожаными корешком и углами, в начале и конце — по одному бумажному «защитному» листу.

На л. 1 сверху надпись карандашом рукой Ундольского: «Евангелие-апракос». На листах 1–2 об. по нижнему полю дарственная запись Ундольского библиотеке Московского главного Архива Министерства иностранных дел (от 25 июня 1845) чернилами: «Въ библиотеку // Архива // отъ Вукола // Ундольскаго. 18 VI/25 45.». На защитном листе карандашом указан старый номер: 558а; на внутренней стороне верхней крышки экслибрис Ундольского с вписанным номером: 961.

На л. 2 заставка — плетеный орнамент южнослав. типа из 2 переплетенных лент с резкими переломами углов, контур орнамента выполнен чернилами, одна лента расцвечена красной, вторая — зеленой краской. На листах 1 и 2 об. сходные по своей композиции крупные инициалы Р и В, контур к-рых выполнен чернилами, раскрашены, как и заставка, красной и зеленой краской. Зеленой краской поверх чернил помазаны также отдельные слова в заголовках (напр., вся 2-я строка л. 1).

Относительно места создания рукописи мнения исследователей рас-



ходятся: А. И. *Соболевский*, В. Н. *Щепкин*, Н. Н. *Дурново*, Н. Б. *Тихомиров* и др. относят памятник к македонским, Н. ван Вейк, А. М. *Селищев* — к восточноболгарским.

Почти все исследователи датируют памятник XI в. Лишь в работах Щепкина приводятся аргументы, которые, по его мнению, дают возможность отнести рукопись к 1-й пол. или нач. XII в. (*Щепкин*. 1902; *Он же*. 1906). С. М. *Кульбакин*, первоначально поддерживавший эту т. зр. (*Белич, Кульбакин*. 1903. С. 387), позже считал, что имеются все основания для отнесения рукописи к кон. XI в., т. е. к старославянскому периоду (*Кульбакин*. 1907. С. 53). Т. зр. Щепкина о более позднем написании Л. У. объясняется в известной степени тем, что эту рукопись он сравнивал гл. обр. со среднеболгарскими. Наличие в Л. У. ряда особенностей в начертании букв и в правописании, имеющих сходство с чертами памятников XII—XIII вв., дает, по мнению Щепкина, основание отнести этот памятник к среднеболгарским. Однако все указанные исследователем особенности встречаются и в памятниках XI в., поэтому не могут быть надежным доказательством принадлежности Л. У. среднеболгарскому периоду (напр., представленное в Л. У. начертание *а* с плосковатой петлей, расположенной посередине основной линии, и начертание *у* с большим красивым завитком характерны для *Супрасльского сборника*; асимметричное начертание *ж* — для *Саввиной книги*; связанное начертание *ы* с соединительной чертой между *з* и *и* — для 3-го почерка *Остромирова Евангелия*, встречается также в *Изборнике 1076 г.* и в Минее 1097 г.; одноеровая орфография характерна для памятников южнославянской эпиграфики: *Энинского Апостола* и др.) (*Тихомиров*. 1962. С. 159–163; *Стојчевска-Антиќ*. 1970. С. 400–403). Предложенная в наше время датировка Л. У. ок. сер. X в. (*Мошин*. 1988. С. 85; *Велчева, Тодоров*. 1993. С. 15, 17–19) нуждается в дополнительном обосновании.

Уставное письмо Л. У. отличается след. чертами: выраженный наклон всех букв вправо; незначительная разница между тонкими и толстыми чертами (что характерно также для *Супрасльского сборника*); слабое развитие горизонтальных черт, особенно направленных влево; не-

которое закругление тонких линий в начертаниях *у*, *х*, *з*. Редкая особенность Л. У. — письмо под строками: начерченной линии строки касается верх букв, а не низ. Аналогично пишутся и инициалы: их верх не поднимается выше той строки, к-рую они начинают. Подобное письмо под строками свойственно старейшим глаголическим памятникам («*Киевским листкам*», *Ключеву сборнику*, *Синайской Псалтири* (см. *Синайские находки 1975 г.*) и др.).

Графико-орфографическую систему Л. У. характеризуют: 1) отсутствие йотированных гласных *ѡ*, *ѣ*, *ѣ* и *ѣ*, за исключением ю (2 примера: *гюриа* 40, *чюдотворца* 43), т. е. написание не *к*, а *ѣ* (*доброѣ* 5, *моего* 34, *его* 65), не *ѣ*, а *ж* (*мож* 19, *сѣиражтѣса* 27, *оуѣнтѣгажцѣ* 70), не *ѡ*, а *ѡ* (*тѡрацѡѡ* 31, *нѡѡѡн* 34, *ѡдноѡ* 61), а также написание *ѣ* вместо *ѡ* (*ѣко* 18, *вѣстѣвѣ* 22, *оуѡѡвѣзшисѡ* 72, *вѣра твоѣ* 75); 2) правильное употребление юсов *ж* и *ѡ* в соответствии с носовыми гласными (*жатѣвѣ* 15, *сѣважѣтѣ* 17, *дѣсѡтѣ* 59, *отѣжѡдоу* 11, *вѣдетѣ* 28, *зѣвоѡѣ* 33); 3) употребление *з* вместо *ь* (одноеровая орфография) (*вѣзѣ* 23, *конѣцѣ* 30, *пѣцѣ* 32, *нишѣдѣше* 67); 4) утрата редуцированных в слабой позиции (*оуспѣние* 37, *многѣ* 57, *дѣи* 75), прояснение редуцированных в сильной (*пришѣдѣше* 9, *праведѣни* 33, *тогда* 8); 5) частотность буквы *ѡ*, к-рая встречается не только в заимствованиях (*ѡѡѡ* 38), но и в собственно славянских словах как в позиции абсолютного начала, так и середины и конца слова (*ѡгнѣмѣ* 28, *вѡрацѣса* 68, *нарѡдѣ* 57, *подѡѡно* 3, *ѡѡѡ* 11, *многѡѡ* 59).

К специфическим особенностям грамматической нормы Л. У. относятся: 1) только стяженные формы прилагательных (*златѡуѣстаго* 38, *сѣлѣнѣѡѡ* 21) и имперфекта (*оуѣнтѣтаѡѡ* 57–58, *ѡгладѣшѣса* 71); 2) глагольная форма наст. вр. 3 л. ед. ч. без форманта *-тѣ* (*вѣдѣ* 32); 3) дательный приименной (*вѣ врѣѡѡ жатѣ* 16); 4) местный беспредложный (*кто приѡснѣѣса ризѡѡѡ монѡѡѡ* 69); 5) согласование сказуемого с собирательным существительным по смыслу, т. е. употребление глагола при существительном в ед. ч. в форме мн. ч. (*[послѣѣ]д[ѡѡ]ѡѡ ѡѡѡ народѣ* многѣ 57).

Впервые Л. У. были изданы И. И. Срезневским (*Срезневский*. 1866), позднее Е. Ф. *Карским*, книга к-рого о Л. У. (*Карский*. 1904) использова-

лась во всех последующих изданиях памятника.

Изд.: *Срезневский И. И.* Древние глаголические памятники сравнительно с памятниками кириллицы. СПб., 1866. С. 43–44; *он же*. Древние славянские памятники юсого письма с описанием их и с замечаниями об особенностях их правописания и языка. СПб., 1868. С. 3 [описание], 43–44 [исслед.], 194–196 [изд.]; *Ягич И. В.* Образцы языка церковнослав. по древнейшим памятникам глаголической и кирилловской письменности. СПб., 1882. С. 48–49 [изд. 1-го чт.], 40–41 [2-е чт. использовано для вар-тов]; *Карский Е. Ф.* Очерк слав. кирилловской палеографии: Из лекций, чит. в Имп. Варшавском ун-те. Варшава, 1901. С. 350–351 [изд. 1-го чт.], 385–386 [фотокопия л. 1 и 1 об.]; *он же*. Листки Ундольского: Отрывок кирилловского Евангелия XI в.: Фототипич. воспроизв. текста и исслед. письма и языка. СПб., 1904. Памятники старослав. яз. (Т. 1. Вып. 3); *он же*. Славянская кирилловская палеография. Л., 1928. С. 329–330 [изд. 1-го чт.], 369 [фотокопия л. 1 об.]; *он же*. Труды по белорусскому и др. слав. языкам. М., 1962. С. 569–603; *Каринский Н. М.* Хрестоматия по древнецерковнослав. и рус. языкам. СПб., 1904, 1911². Ч. 1: Древнейшие памятники. С. 25–28; *он же*. Историическая хрестоматия по древнецерковнослав. и рус. языкам. Пг., 1914. С. 13–14 [изд. 1-го чт.]; *Лавров П. А.* Альбом снимков с югослав. рукописей болг. и серб. письма // ЭСФ. 1916. Вып. 4.1. Прил. № 4. [фотокопия л. 1 об. и 2]; *Vondrak W.* Kirchenslavische Chrestomathie. Gött., 1910. S. 81 [изд. 2-го чт.]; *idem.* Cirkevnišlovanska chrestomatie. Brno, 1925. S. 102–103 [изд. 2-го чт.]; *Weingart M.* Texty ke studiu jazyka a pisemnictvi staroslovinskeho. V Praze, 1938. S. 71–73; *Романски Ст.* Старобългарски език и образци. София, 1945. С. 572–575; *Минчева А.* Старобългарски кирилски откъслѣци. София, 1978. С. 18–24 [история изуч., изд.], 90–93 [фотокопия]; *Савельев В. С.* Тексты и словарь // *Ремнёва М. Л. и др.* Старослав. язык: Учеб. комплекс. М., 2011. С. 581 [изд. 1-го чтения].

Лит.: *Викторов А. Е.* Очерк собрания рукописей В. М. Ундольского в полном составе // Славяно-рус. рукописи В. М. Ундольского, описанные самим составителем и бывшим владельцем собр. с № 1-го по № 579-й. М., 1870. С. 5 (отд. паг.); *Стасов В. В.* Славянский и вост. орнамент по рукописям древнего и нового времени. СПб., 1884. Вып. 1. Табл. I, № 2 и 3 [фотокопия заставки и инициала на л. 1] (рец.: *Буслаев Ф. И.*) // ЖМНП. 1884. Ч. 233. № 5. С. 54–104, 75; *Щепкин В. Н.* Листки Ундольского // Сб. ст., посвящ. учениками и почитателями акад. и заслуженному ординарному проф. Ф. Ф. Фортунатову. Варшава, 1902. С. 249–269; *Белич А., Кульбакин С.* [Рец. на кн.:] Сб. ст., посвящ. учениками и почитателями акад. и заслуженному проф. Ф. Ф. Фортунатову. Варшава, 1902 // ИОРЯС. 1903. Т. 8. Кн. 2. С. 366–403; *Лавров П. А.* Югославянская палеография. СПб., 1904. С. 34–36; *он же*. Палеографическое обозрение кирилловского письма // ЭСФ. 1914. Вып. 4.1. С. 26, 29, 40–42; *Щепкин В. Н.* Болонская Псалтырь. СПб., 1906. С. 60–86; *Кульбакин С. М.* Охридская рукопись Апостола кон. XII в. // Български старини. София, 1907. Кн. 3. С. 41–59; *Ухова Т. Б.* Миниатюры, орнамент и гравюры в собр. В. М. Ундольского // Зап. ОР ГБЛ.



Г. Г. Литаврин.
Фотография. Кон. XX в.

М., 1956. Т. 18. С. 64–141; Тихомиров Н. Б. Каталог русских и слав. пергаменных рукописей XI–XII вв., хранящихся в ОР ГБЛ. Ч. 1: XI в. // Зап. ОР ГБЛ. 1962. Т. 25. С. 148–149, 159–165; Мирчев К., Кодов Хр. Енински Апостол: Старобългарски паметник от XI в. София, 1965. С. 163–201; Мошин В. Палеографски албум на јужнословенското кирилско писмо. Скопје, 1966. С. 10, репр. 4; он же. Мысли о начале слав. письма и об архаическом периоде южнослав. письменности // Кирилometодиевскиот (старословенскиот) период и кирилometодиевска традиција во Македонија. Скопје, 1988. С. 85–97; Антиќ В. Околу датирањето на Ундолските листови // Македонски јазик. 1969. Год. 20. С. 175–178; она же (Стојчевска-Антиќ В). Листовите на В. М. Ундолски // Симпозиум 1100-годишнина од смртта на Кирил Солунски. Скопје, 1970. Кн. 2. С. 389–403; Том И. Х. К изучению одноерových памятников XI в. // Studia Slavica. Vdpst., 1978. Т. 24. Fasc. 3/4. P. 248–249, 254–258; Куев К. М. Съдбата на старобългарските ръкописи през вековете. София, 1979. С. 84–85; 1986². С. 106–107; Джурова А. 1000 години българска ръкописна книга: Орнамент и миниатюра. София, 1981. С. 27, 37, табл. IX, № 122; СКСРК, XI–XIII. С. 52–53; Десподова В., Славева Л. Македонски средновековни ракописи. Прилеп, 1988. [Кн.] 1. С. 74–75, № 12; Велчева Б., Тодоров А. За нова хронология на раните славянски недатирани ръкописи // Славянска филология. София, 1993. Т. 21. С. 14–21.

Е. А. Кузьмина

ЛИТАВРИН Геннадий Григорьевич (6.09.1925, с. Абай Уймонского аймака Ойротской автономной обл. Сибирского края — 9.11.2009, Москва), российский историк, академик РАН, специалист в области византиноведения, славяноведения, истории Др. Руси.

Окончив среднюю школу летом 1942 г., будучи негоден к военной службе по состоянию здоровья, Л. поступил на историко-филологический фак-т Томского ун-та, но в дек. из-за угрозы дистрофии вынужден был бросить учебу. С дек. 1942 по 1946 г. работал учителем русского языка, лит-ры и математики в школе с. Загайново (ныне Тальменский р-н Алтайского края). В 1944 г. поступил на заочное отделение физико-математического фак-та Новосибирского пединститута, окончил 1-й курс. Однако в 1946 г. Л. поступил на исторический фак-т МГУ, который окончил в 1951 г. по кафедре истории средних веков (дипломная работа «Русско-византийские отношения в IX–X вв.>). Научным руководителем Л. была З. В. Удальцова; большое влияние на его становление оказали преподаватели А. И. Неусыхин, С. Д. Сказкин. В 1954 г. защитил канд. дис. «Борьба болгарского народа против византийско-

го ига в XI–XII вв.». В 1955 г. Л. поступил на работу во вновь образованный в то время сектор истории Византии при Ин-те истории АН СССР; одновременно был введен в состав редколлегии ж. «Византийский временник»; с 1968 г. Л. также был сотрудником Ин-та славяноведения. Научные достижения Л. получили широкое признание в России и за рубежом. В 1983–2002 гг. Л. возглавлял отдел истории средних веков Ин-та славяноведения АН СССР. В 1983 г. Л. — лауреат болгарской международной научной премии им. Кирилла и Мефодия; тогда же он избран в члены Болгарской АН. С 1987 г. Л. — член-корреспондент АН СССР, с 1994 г. — академик РАН, в 1996 г. — лауреат Гос. премии России в области науки и техники. В 1987 г. Л. стал руководителем сектора истории Византии (позже Центра по изучению визант. цивилизации) Ин-та всеобщей истории АН и возглавил редколлегию «Византийского временника». В нач. 90-х гг. XX в. он избран президентом Национального комитета византинистов России, в авг. 1991 г. был председателем оргкомитета 18-го Международного конгресса византинистов в Москве.

Сфера научных интересов Л. была чрезвычайно обширна; его научные поиски строились на сочетании исследований в области истории и культуры Византии и славянских народов средневековья, преимущественно в многообразном регионе Балканского п-ова. Неизменной сквозной темой работ Л. стали вопросы взаимодействия, сосуществования и соперничества византийцев и славян на всех уровнях, от государственно-политических контактов до этнического самосознания, религ. традиций и отношений различных на-

родов в повседневной жизни. Работы Л. охватывают обширный период истории Балкан на протяжении почти всего раннего и зрелого средневековья (VI–XIII вв.). В 50–60-х гг. XX в. Л. стал одним из пионеров возрождения исследований южнослав. народов эпохи средневековья в отечественной науке. Наиболее значительные работы Л. по этой тематике посвящены истории отношений византийцев и болгар: монография «Болгария и Византия в XI–XII вв.» (1960), ряд статей и разделов для коллективных трудов. Как руководитель отдела ин-та славяноведения в 80-х гг. XX в. Л. возглавил работу над серией коллективных трудов по истории славянского средневековья, преимущественно раннефеодальной эпохи, в т. ч. затронувших вопросы распространения христианства среди этих народов. Л. принадлежит также замысел издания «Свода древнейших письменных сведений о славянах»; он принимал активное участие в осуществлении этого проекта.

Большое место в работах Л. неизменно занимали история взаимоотношений Византии и Др. Руси, а также проблемы внутренней истории Древнерусского гос-ва домонг. периода. Л. внес значительный вклад в исследование этих важнейших для России вопросов; его труды позволили во многом по-новому оценить роль международной торговли в развитии этих связей и в процессе становления Руси, ход процесса ее христианизации. Им был предложен новый анализ событий визита равноап. кнг. Ольги в К-поль и ее крещения. По оценке Л., в контактах Византии с Русью в отличие от др. балканских стран в силу географических условий угроза взаимной конфронтации играла незначительную роль. Интерес русских к визант. культуре носил открытый характер и не был связан с необходимостью противостоять агрессии, угнетению и ромеизации.

Др. направлением исследований Л. стала внутренняя история Византии преимущественно в период IX–XII вв. Задавшись целью рассмотреть во всей совокупности основные сферы и проблемы жизни этого общества, в 1977 г. Л. опубликовал монографию «Византийское общество и государство в X–XI вв.: Проблемы истории одного столетия (976–1081 гг.)». Указанный период Л. рассматривал как решающий для

судеб Византии, как время, когда эта цивилизация от прежнего расцвета перешла к состоянию необратимого упадка и постепенной утрате благосостояния и позиций на мировой арене. В книге рассматриваются разные темы: формы земельной собственности, особенности формирования визант. феодализма, структура и деятельность гос. аппарата, зарождение этнического самосознания населявших империю народов, жизнь городов и народные движения. Исследуя многообразие визант. жизни на основе всего известного комплекса источников данной эпохи, Л. выявил ряд факторов, которые могли привести империю к кризису и последующему краху.

В соответствии с традициями рус. и советской научной школы в центре внимания Л. всегда оставались социально-экономические отношения и связанный с ними круг вопросов, имеющих фундаментальное значение для оценки исторического развития любого общества. Л. посвятил большое число публикаций по проблемам аграрной экономики, правовых отношений, развивавшихся вокруг земельной собственности, по налоговой системе и развитию землевладений провинциальной аристократии. В ряде работ ему удалось убедительно доказать, что уровень эксплуатации населения государством, налогового бремени и других повинностей в Византии был более низким по сравнению с другими средневековыми странами. Теории о якобы имевшем место закреплении визант. крестьян государством были им опровергнуты.

Научная деятельность Л. сочетала в себе как изучение теоретических проблем, так и работу над переводами и изданиями исторических источников. Выдающимся вкладом Л. в византиноведение является редкое для совр. науки 1-е издание (editio princeps) сб. «Советы и рассказы» Кекавмена (2003²), визант. полководца XI в., который сохранился в рукописи ГИМ. Греч. 436. Помимо него Л. (совместно с А. П. Новосельцевым) издал перевод на русский язык важнейшего произведения византийской гос. мысли — трактат *Константина VII Багрянородного* «Об управлении империей» (1989). Он также предпринял исследование и издание анонимного визант. медицинского трактата, к-рое позволило выявить большое число

новых данных о повседневной жизни и быте византийцев. Работы Л. внесли большой вклад в исследование проблемы средневеков. этнического и культурного симбиоза Византии и окружающих ее народов, прежде всего славян, в т. ч. на основе общей культуры Православия.

Соч.: Восстание болгар и влахов в Фессалии в 1066 г. // ВВ. 1956. Т. 11. С. 123–134; Налоговая политика Византии в Болгарии в 1018–1185 гг. // ВВ. 1956. Т. 10. С. 81–110; «Записка греческого топарха»: Документ о русско-визант. отношениях в X в. // Из истории средневеков. Европы в X–XVII вв. М., 1957. С. 114–130; Болгария и Византия в XI–XII вв. М., 1960; Был ли Кекавмен, автор «Стратегикона», феодалом? // Визант. очерки. М., 1961. С. 217–240; A propos de Tmutokopan // Вуз. 1965. Vol. 35. P. 221–234; Отношения Др. Руси и Византии в XI — 1-й пол. XIII в. // XIIIth Intern. Congress of Byzantine Studies: Main Papers. Oxf., 1966. Vol. 3. P. 1–23 (в соавт. с А. П. Кажданом и З. В. Удальцовой); Песел о причинах последнего похода русских на Константинополь в 1043 г. // ВВ. 1967. Т. 27. С. 71–86; Ο πάππος τοῦ Κεκαυμένου — ὁ εὐχρὸς τῆς Ῥωμανίας; Реплика // ВВ. 1968. Т. 28. С. 151–158; Три письма Михаила Пселла Катакалону Кекавмену // RESEE. 1969. Vol. 7. N 3; Некоторые проблемы русско-визант. отношений IX — XV вв. // История СССР. 1970. № 4. С. 32–53 (в соавт. с В. Л. Янинным); Темпове и специфика на социално-икономическото развитие на България в сравнение с Византия (от края на VII до края на XII в.) // ИП. 1970. № 6. С. 23–40; Война Руси против Византии в 1043 г. // Исследования по истории славянских и балканских народов. М., 1972. С. 178–222; Восстание в Константинополе в апреле 1042 г. // ВВ. 1972. Т. 33. С. 33–46; Об относительных размерах и составе имущества визант. провинциальной аристократии X–XI вв. // Визант. очерки. 1972. С. 152–168; Культурные связи Др. Руси и Византии в X–XII вв.: Опыт исторической характеристики // Балканские исследования. М., 1976. [Вып. 2]. С. 254–265; Визант. общество и государство в X–XI вв.: Проблемы истории одного столетия (976–1081 гг.). М., 1977; Zur Lage der byzant. Bauernschaft im 10.–11. Jh.: Strittige Fragen // Beiträge zur byzant. Geschichte im 9.–11. Jh.: Akten des Colloquiums «Byzanz auf dem Hohenpunkt seiner Macht» (Libice, 20–23 Sept. 1977). Prag, 1978. S. 47–70; Новое исследование о восстании в Паристрионе и образовании Второго Болгарского царства // ВВ. 1980. Т. 41. С. 92–112; О датировке посольства княгини Ольги в Константинополь // История СССР. 1981. № 5. С. 173–183; Путешествие рус. княгини Ольги в Константинополь: Проблема источников // ВВ. 1981. Т. 42. С. 35–48; Христианство на Руси в правление княгини Ольги // Gesellschaft und Kultur Russlands im frühen Mittelalter / Hrsg. E. Donnert. Halle, 1981. S. 134–143; О социальных воззрениях богомилов: Некоторые итоги изучения начальной периода истории ереси // Богомилството на Балканот во светлината на најновите истражувана. Скопје, 1982. С. 31–39; Состав посольства Ольги в Константинополь и «дары» императора // Визант. очерки. 1982. С. 71–92; Формирование этнического самосознания болгарской народности:

VII — 1-я четв. X вв. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху раннего средневековья. М., 1982. С. 68–74; Das XI. Jh. in der Geschichte des byzant. Reiches: Faktoren des Fortschrittes und des Niedergangs // Fortschritte und Stagnationerscheinungen im entwickelten Feudalismus. В., 1982. Bd. 23; Представления «варваров» о Византии и византийцах в VI–X вв. // ВВ. 1986. Т. 46. С. 100–108; Русско-визант. связи в сер. X в. // ВИ. 1986. № 6. С. 41–52; Религия и политика в Болгарии накануне и в период утверждения христианства (VIII — кон. IX в.) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: 10-й Междунар. съезд славистов (София, сент. 1988); Доклады советской делегации. М., 1988. С. 82–100; Особенности развития самосознания болгарской народности со 2-й четв. X до кон. XIV в. // Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма. М., 1989. С. 36–70; Le problème de la propriété d'état en Byzance aux X^e–XI^e s. // Византика. 1989. Т. 9. P. 9–46; Family Relations and Family Law in the Byzantine Countryside of the XIth Cent. // DOP. 1990. Vol. 44. P. 187–193; Еще раз о занятиях и общественной организации славян на Балканах в VI–VII вв. // ВВ. 1992. Т. 53. С. 3–9; Особенности социальной структуры визант. крестьянства в IX–XII вв. // ByzF. 1992. Bd. 18. S. 27–41; Die Kiever Rus' und Byzanz im 9. und 10. Jh. // Ibid. S. 43–59; Патриарх Фотий — наставник болгарского царя Михаила // Европейская педагогика от античности до нового времени: Исслед. и материалы. М., 1993. Ч. 1. С. 178–203; В. Г. Васильевский — основатель Санкт-Петербургского центра византиноведения (1839–1899) // ВВ. 1994. Т. 55. С. 5–21; Киево-Печерский патерик о работоторговцах-иудеях и о мученичестве Евстратия Постника // Славяне и их соседи. 1994. Вып. 5. С. 66–82; Эволюция этнического самосознания болгарской знати в эпоху визант. господства // Элита и этнос средневековья. М., 1995. С. 170–177; Как жили византийцы. СПб., 1997²; Восстание в Херсоне против визант. власти в 1016 г. // Полѣтролов: К 70-летию В. Н. Топорова. М., 1998. С. 923–931; Очерки истории Византии и южных славян. СПб., 1998² (в соавт. с А. П. Кажданом); Византия и славяне: Сб. ст. СПб., 1999; Малоизвестные свидетельства о походе князя Игоря на Византию в 941 г. // Вост. Европа в исторической ретроспективе: К 80-летию В. Т. Пашуто. М., 1999. С. 138–144; Прошлое и настоящее Македонии в свете совр. проблем // Македония: Проблемы истории и культуры. М., 1999. С. 25–31; Этническое самосознание славян в VI–XV вв.: К итогам изучения // Вопросы истории славян. Воронеж, 1999. Вып. 14: Памяти А. Е. Москаленко. С. 64–75; Византия, Болгария, Др. Русь: IX — нач. XIII вв. СПб., 2000; Войны на Балканах в XII–XV вв. и их экон. последствия // Славянские народы: общность истории и культуры / Отв. ред.: Б. В. Носов. М., 2000. С. 53–60; К изучению проблемы доходности крестьянского хозяйства в Византии X–XI вв. // ВВ. 2000. Т. 59. С. 5–23; Феофилакт Болгарский между Охридом и Константинополем // Florilegium: К 60-летию Б. Н. Флори. М., 2000. С. 179–186; Актимоны — проскафимены — парики мон-ря Богородицы Милостивой близ Струмицы // Визант. очерки. 2001. С. 5–22; Два судебных решения константинопольского судьи Евстафия Ромея (сер.

XI в.) // *Dedicato*: Сб. к 75-летию проф. М. Д. Лордкипанидзе. Тб., 2001. С. 378–384; Визант. знать (динаты) перед высшим константинопольским судом (X — 1-я пол. XI вв.): Из комментария к «Пире» Евстафия Ромея // *ВВ*. 2010. Т. 69. С. 8–31.

Изд.: *Какавмен*. Советы и рассказы: Сочинение визант. полководца XI в. М., 1972. СПб., 2003²; История Византии: В 3 т. М., 1967. Т. 3; Раннефеодальные государства на Балканах: VI–XII вв. М., 1985; Краткая история Болгарии: С древнейших времен до наших дней. М., 1987; Этносоциальная и полит. структура раннефеод. слав. государств и народностей. М., 1987; *Лев Диакон*. История. М., 1988; Принятие христианства народами Центральной и Юго-Вост. Европы и Крещение Руси. М., 1988; *Константин Багрянородный*. Об управлении империи / Ред.: Г. Г. Литаврин, А. П. Новосельцев. М., 1989; Развитие этнического самосознания славянских народов в эпоху зрелого феодализма / Отв. ред.: Г. Г. Литаврин, В. В. Иванов. М., 1989; Культура Византии: 2-я пол. VII–XII вв. / Отв. ред.: З. В. Удальцова, Г. Г. Литаврин. М., 1989; Византия, Средиземноморье, славянский мир / Ред.: Г. Г. Литаврин и др. М., 1991; Культура Византии: XIII — 1-я пол. XV в. М., 1991; Раннефеодальные государства и народности: Южные и зап. славяне в VI–XII вв. М., 1991; Свод древнейших письменных известий о славянах. М., 1991–1995. 2 т.; Визант. медицинский трактат XI–XIV вв.: Пер. СПб., 1997²; Османская империя и страны Центральной, Вост. и Юго-Вост. Европы в XVII в. М., 1998. Ч. 1; Византия между Западом и Востоком. СПб., 1999.

Лит.: Список научных трудов акад. Г. Г. Литаврина // *ВВ*. 1995. Т. 56 (81). С. 6–19; [К 70-летию Г. Г. Литаврина] // *Славяне и их соседи*. М., 1996. Вып. 6. С. 6–8; Гевчбюс; К 70-летию акад. Г. Г. Литаврина / Отв. ред.: Б. Н. Флоря. М., 1999; *Автѣворов*: К 75-летию акад. РАН Г. Г. Литаврина / Отв. ред.: И. С. Чичуров. СПб., 2003; *Иванов С. А.* Памяти Г. Г. Литаврина (1925–2009) // *Славяноведение*. 2010. № 2. С. 122–126; Памяти Г. Г. Литаврина // *ВВ*. 2010. Т. 69 (94). С. 6–7.

ЛИТА́НИЯ [лат. *Litania*, от греч. *λιτανεία* — прошение], в католич. богослужении молитва (или небольшое чинопоследование), состоящая из обращений к Иисусу Христу, Пресв. Деве и святым, чередующихся с молитвенными прошениями (часто покаянного характера). Л. также называются процессии, к-рые сопровождаются подобными молениями, и неск. особых дней в течение года церковного, когда эти процессии совершались в обязательном порядке (до реформ II Ватиканского Собора). В правосл. традиции Л. соответствуют некоторые типы *ектении*, *лития*, *молебен*. Отдельные виды Л. по своему происхождению связаны с жанром *акафиста*.

Preces. К Л. в широком смысле слова относят все многократно повторяющиеся краткие молитвы и молитвы с рефренами (респонсориями) (*preces*, *deprecationes*), прежде

всего *Kyrie* (напр., в «Уставе Бенедикта»: «*Supplicatio litaniae, id est Kyrie eleison*» (Reg. Ben. IX 10)). Такие молитвы известны во всех зап. литургических традициях, начиная по крайней мере с V в. В рим. обряде существовали диаконские ектении с рефреном «*Kyrie eleison*» и молитвы верных (*Orationes sollemnes*) (с начальным возгласом: «*Dicamus omnes*»). Вероятно, при папе Геласии I в состав мессы после чтения Евангелия была включена новая редакция Л.— т. н. *Deprecatio Gelasii* с рефренами: «*Domine exaudi et miserere*» и «*Praesta, Domine, praesta*». При свт. Григории Великом это моление было заменено пением «*Kyrie*» (*Greg. Magn. Reg. epist. IX 26*) (см. подробнее в ст. *Kyrie*). Существование *preces*, возглашаемых диаконом, в галликанской традиции подразумевается в 3-м прав. II Ватиканского Собора (529), к-рое дополняет их пением «*Kyrie eleison*» по рим. образцу (CCSL. 148A. P. 79). Такого же типа молитва в амвросианском обряде возглашалась в период Великого поста в начале мессы (инципит «*Divinae pacis*», рефрен «*Domine miserere*»). Подробнее о молитвах верных и *preces* см.: *Clerck*. 1977.

К особому типу относятся рифмованные *preces* с рефренами, исполнявшиеся во время Великого поста в испано-мосарабской традиции, к-рые ближе к жанру *Impropria* или *секвенции* (изд.: *Meyer W.* *Die Preces der mozarabischen Liturgie*. B., 1914).

Процессии. Термин «*litania*» по отношению к религиозной процессии используется с кон. IV в. (см.: *СTh. XVI 5. 30. 2* (396 [402] г.)). В «Этимологиях» св. Исидора Испальского указано, что слово «*litania*» имеет греч. происхождение и что его лат. перевод — *Rogationes* (*Isid. Hisp. Etymol. XIX 80*; ср.: *MGH. Conc. Kar. Bd. 1. S. 268–269*).

«*Rogationes*» называли молебные шествия, установленные св. Мамертом, еп. Вьенны († ок. 475), в связи с тем, что народ боялся знамений — подземных толчков, диких животных, заходивших в город, удара молнии, от которой загорелся королевский дворец, и т. п. (*Greg. Turon. Hist. Franc. II 34*; *Sidon. Apol. Ep. V 14*; VII 1 // *MGH. AA. Bd. 8. S. 87–88, 103–104*; *Avit. Ex Homiliarum Libro. 6: Nomilia in rogationibus* // *MGH. AA. Bd. 6/2. S. 108–112*). Валафрид Страбон считал, что Л. была установле-

на из-за землетрясения и нападения диких животных (*Walafrid. Strabo. De exordiis. 29*), а по версии Регинона Прюмского, жители из-за своих грехов страдали от нападений волков (см.: *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* / Ed. F. G. A. Wasserschleben. Lipsiae, 1840. P. 131; ср. трактат, сохранившийся под именем Алкуина: *Alcuin. De div. offic. 23*). Возможно, *Rogationes* сменили принесенный в Галлию из Рима еще в период ранней рим. империи языческий аграрный праздник Амбарвалии (обход полей), во время которого были шествия и обряды очищения (в т. ч. символическое освящение/восстановление священных границ). Христ. *Rogationes*, дополнявшиеся постом и раздачей милостыни, совершались в течение 3 дней перед праздником Вознесения Господня. Во время шествий клир и народ, судя по проповедям Авита Вьеннского, пели только псалмы и *preces*, молитвы же, обращенные к разным святым, не читались. В галликанских литургических книгах представлены молитвы и чтения для мессы 3 дней, в некоторых рукописях к ним прибавлены особые молитвы и коллекты святому Петру, Павлу, Стефану, Мартину и Григорию (*Missal. Goth. XLVIII 343–352*; *Missal. Gall. Vet. 40. 256–261*). На всю Галлию традиция совершать *Rogationes* была распространена 27-м прав. Аврелианского (Орлеанского) Собора 511 г. (CCSL. 148A. P. 11–12). Однако покаянный характер *Rogationes* противоречил праздничному характеру пасхального периода, поэтому в иных традициях Л. были перенесены на др. время. Так, во 2-м каноне Герундского (Жиронского) Собора 517 г. предписывалось совершать Л. в четверг, пятницу и субботу перед Пятидесятницей (*Concilios visigoticos e hispano-romanos* / Ed. J. Vives. Barcelona, 1963. P. 39). В амвросианской традиции Л. (*triduum litaniarum* или *litania tridua*) принято устраивать в понедельник, вторник и среду после Вознесения.

В Риме 3-дневные *Rogationes* по галликанскому обычаю стали совершать только в нач. IX в. по указу папы Льва III: в понедельник шествие направлялось из базилики Девы Марии (Санта-Мария-Маджоре) в Латеранскую базилику, во вторник — из «титульной» ц. св. Сабии-

ны (Санта-Сабина) в базилику св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура), в среду — из базилики Св. Креста (Санта-Кроче-ин-Джерузальме) в базилику св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-фуори-ле-Мура) (LP. 98. 43). Поскольку в Риме уже существовала практика проведения т. н. Великой Л. 25 апр., Rogationes получили наименование Малой Л., причем антифоны и коллекты для нового чинопоследования были частично заимствованы из чина Великой Л. (OR L 36 // *Andrieu. Ordines. Vol. 5. P. 315–341*).

Великая Л. под таким названием известна в Риме по крайней мере с 598 г. (сохр. хартия с объявлением о предстоящем празднике: *Greg. Magn. Reg. Epist. App. 4*). Шествие начиналось от «титульной» ц. св. Лаврентия (Сан-Лоренцо-ин-Луцина), проходило по Фламиниевой дороге с остановкой у базилики св. Валентина за стенами близ Мульвийского моста, затем пересекало р. Тибр и двигалось по направлению к Ватикану, чтобы завершиться службой в базилике св. Петра (самый ранний маршрут восстанавливается по рубрикам в Сакраментарии Григория: *Sacr. Greg. 100. 466–471 // Deshusses. Vol. 1. P. 211–212*; в начале этого пути было совершено нападение на папу Льва III — LP. 98. 11). Дата праздника и маршрут процессии указывают на то, что Великая Л. стала заменой языческого праздника Робигалии, связанного с молениями об урожае зерновых (см.: *Ovid. Fast. IV 905–942*). Валафрид Страбон отмечал, что Великая Л. была установлена свт. Григорием в самом начале его понтификата после наводнения и по причине смерти от тяжелой болезни его предшественника папы Пелагия II († 590) (*Walafrid. Strabo. De exordiis. 29*). При этом Валафрид Страбон ссылался на сообщение Павла Дякона (*Paul. Diac. Hist. Langobard. 3. 24*), в котором в действительности речь шла о другой Л., установленной свт. Григорием, т. н. Septiformis. Хотя Валафрид Страбон разделял эти 2 вида Л., последующие толкователи богослужения полагали, что речь идет об одном установлении (*Beleth. Ration. div. offic. 122; Sicard. Mitrале. VII 6*).

В связи с распространением рим. обряда в Галлии в литургических книгах VIII в. стали отождествлять Великую Л., совершаемую 25 апр., с 3-дневными Rogationes, которые

также могли называться Великой Л., тем более что обе Л. попадали на пасхальный период (см., напр.: *Liber Sacramentorum Engolismensis. CXLVII–CLIII 959–986 // CSSL. 159C. P. 142–146*). В 16-м каноне Собора в Кловешо 747 г. Великая Л. по римскому обычаю была введена в Англии наряду с 3-дневной Л., которая совершалась прежде «по обычаю предшественников»; при этом Великая Л., которая проводилась 25 апр., в тексте канона называется Rogationes (*Haddan, Stubbs. Councils. Vol. 3. P. 368*). Майнцский Собор 813 г. в 33-м каноне Великой Л. по-прежнему называет 3-дневные шествия (MGH. Conc. Kar. Bd. 1. S. 269). Регинон Прюмский, цитируя этот канон, исправляет его, указывая, что Великая Л. совершается один день, а 3-дневные покаянные шествия называются Rogationes. У франков Великую Л. было принято называть римской (*litania romana*) (*Herrard. Turon. Capit. 94 // MGH. Capit. episc. Bd. 2. S. 148*). Ахенский Синод 836 г. даже специально рассматривал вопрос, надо ли совершать эту Л., если уже существует практика проведения своих Rogationes (MGH. Conc. Kar. Bd. 2. S. 710).

Окончательно терминология в рим. традиции утвердилась в X в., когда в литургических книгах к 3-дневным шествиям стали применять термин «Малая литания». Тем не менее в амвросианской (североитальянской) традиции Великую Л. принято называть *Litania S. Gregorii* или *Litaniae Gregorianae* (*Vita S. Anselmi Episc. Lucens. 41 // ASS OSB. Saec. VI. Pt. 2. Luteciae, 1701. P. 485*).

В Англии вплоть до нормандского завоевания, несмотря на соборные постановления, на практике совершалась только 3-дневная Л., которая называлась Великой (*Hill. 2009*).

К кон. XI в. процессия Великой Л. в Риме изменила маршрут и разделилась на 3 шествия — папской курии, клира и народа, а также латеранских каноников. Путь сократился, поскольку удаляться от городских стен было в ту эпоху небезопасно (дороги находились в плохом состоянии), и начинался от базилики Сан-Марко (подробнее см.: *Dyer. 2007*).

Свт. Григорий Великий в 590 г. установил в Риме особую покаянную Л., которая получила название Septiformis (Семикратная): процес-

сии одновременно отправлялись из 7 церквей в 7 округах Рима. Клирики выходили из ц. святых Космы и Дамиана (6-й регион), аббаты с братией — из ц. святых Протасия и Гervasия (св. Виталия) (4-й регион), аббатиссы с монахинями — из ц. святых Марцеллина и Петра (1-й регион), дети — из ц. святых Иоанна и Павла (2-й регион), миряне — из ц. первомч. Стефана (7-й регион), вдовы — из ц. св. Евфимии (5-й регион), замужние дамы — из ц. св. Климента (3-й регион) (*Greg. Turon. Hist. Franc. X 1; Greg. Magn. Reg. epist. App. 9; Paul. Diac. Hist. Langobard. III 24*). Все шествия заканчивались у базилики Санта-Мария-Маджоре. Эта Л. совершалась не регулярно, а только в случае бедствий (напр., после 590 г. повторилась только в 603 г.). В каролингскую эпоху ее стали отождествлять с Великой Л. По этой причине многие средневек. авторы полагали, что Великая Л. была установлена еще и из-за угрозы нападения врагов, а не только ради молитв об урожае (*Amalar. Lib. offic. I 37. 6; IV 24. 1 // Hanssens. Vol. 2. P. 178–181, 481*). Кроме того, неверное отождествление повлекло за собой спор о соблюдении поста в этот день (*Agobard. Lugdun. Contra libros quatuor Amalarii. 1–2 // CCCM. Vol. 52. P. 355–357*).

В Ordo L Великая Л. описывается так, как должна совершаться Л. Septiformis, но при этом указаны иные пункты отправления: клирики выходят из ц. св. Иоанна Крестителя (Латеранской базилики), мужчины — из базилики мч. Маркелла (Сан-Марчелло-аль-Корсо), монахи — из ц. святых Иоанна и Павла, монахини — из ц. святых Космы и Дамиана, замужние дамы — из базилик Петра и первомч. Стефана, вдовы — из ц. св. Виталия, бедняки и дети — из ц. св. Цецилии (Санта-Чечилия-ин-Трастевере) (OR. L 35. 2 // *Andrieu. Ordines. Vol. 5. P. 314–315*).

В Риме совершались и др. Л. Средневековые авторы считали, что разные виды Л. ввел в практику св. еп. Либерий († 366) (*Beleth. Ration. div. offic. 123; Durand. Rationale. VI 102. 4*). В «Liber pontificalis» сообщается о Л., к-рую совершил папа Пелагий I (556–561) из базилики св. Панкратия в базилику св. Петра (LP. 62 // *Duchesne. Vol. 1. P. 303*). После смерти папы Адеодата II в 676 г. Л. в связи с неурожаем совершали ежедневно (LP. 79 // *Ibid. P. 347*). При папе

Сергии I (687–701) были введены Л. в честь 4 Богородичных праздников (Пурификации (Сретения), Благовещения, Успения и Рождества Девы Марии), шествия совершались из ц. св. Адриана в базилику Санта-Мария-Маджоре (LP. 86. 14 // *Duchesne*. Vol. 1. P. 376). Папа Стефан II (752–757) постановил совершать Л. каждую субботу поочередно в базиликах Санта-Мария-Маджоре, св. Петра и св. Павла (LP. 94. 13 // *Ibid.* P. 443). Каждый новопоставленный епископ, согласно документу из «*Liber diurnus*», давал обещание участвовать в Л. дважды в месяц вместе со своим клиром (*Liber Diurnus Romanorum Pontificum ex unico codice Vaticano / Ed. Th. von Sickel. W., 1889. P. 78*).

В др. регионах количество Л. также постепенно возрастало. Напр., свт. Григорий Великий пишет о Л., совершавшихся в дни памяти Иоанна Крестителя, ап. Петра и св. Аполлинария в Равенне (*Greg. Magn. Reg. epist. V 11*). Канон 18 (17) Турского Собора 567 г. установил особые Л. для январских календ, 3-й канон Герундского (Жиронского) Собора 517 г. предписал совершать 2-ю Л. в нояб. (ср.: *Isid. Hisp. De eccl. offic. 1. 40*), а 1-й канон V Толедского Собора 636 г. — 3-дневные Л. в дек., 6-й канон XVII Толедского Собора 694 г. утвердил ежемесячное совершение Л. О процессиях см. также ст. *Стациональное богослужение*.

После реформ II Ватиканского Собора Великая и Малая Л. не были отменены, но назначение времени проведения Л. и определение порядка их совершения перешли в ведение местных епископских конференций (*motu proprio* папы Павла VI от 14 февр. 1969; инструкция «*Calendararia particularia*» Конгрегации богослужения от 24 июня 1970). Хотя чинопоследования этих дней введены не во все литургические книги, многие приходы продолжают совершать Великую и Малую Л. регулярно в соответствии с тридентской традицией.

Л. всем святым (*Litania omnium sanctorum*). В узком смысле Л. принято называть молитвы, содержащие обширные списки имен святых, к которым обращаются с разными просьбами («*ora pro nobis*»). Классическая (тридентская) форма Л. начинается с 3-кратного «*Kyrie*», обращения к Лицам Пресв. Троицы (с рефреном «*Miserere nobis*»), к свя-

тым по ликам, начиная с Пресв. Девы (с рефреном «*Ora pro nobis*»), прошения об избавлении от различных бед (с рефреном «*Libera nos Domine*»), интерцессии о церковной иерархии, правителях, народе (с рефреном «*Te rogamus audi nos*»), 3-кратного «*Agnus Dei*» (с рефренами «*Parce nobis Domine*», «*Exaudi nos Domine*», «*Miserere nobis*»), 3-кратного «*Christe audi nos*» и заключительного «*Kyrie*». Однако на практике формуляр Л. всегда изменялся и зависел от целей ее совершения; списки имен святых отражали конкретную локальную традицию.

Тексты Л. святым традиционно помещали в приложениях к Псалтири, в молитвенниках *Libelli precum*, Сакраментариях, позже в Процессионалах, Кириалах и т. д. Валафрид Страбон считал, что первые Л. всем святым составил блж. Иероним Стридонский (*Walafrid. Strabo. De exordiis. 29*). Однако исследования показали, что образцом для составления первых лат. Л. послужили греч. ектении, чему есть документальные подтверждения. В приложении к Псалтири кор. Этельстана, которая происходит из Сев.-Вост. Франции (*Brit. Lib. Cotton. Galba A. XVIII, кон. IX в.*), сохранились греч. ектении и *Sanctus*, запись к-рых датируется 30-ми гг. X в. (ученые полагают, что эти тексты были собраны придворным ученым бретонского происхождения Израилем Грамматиком для частного употребления). При этом греч. протограф был явно древнее, поскольку его лат. перевод сохранился в рукописи *Brit. Lib. Royal. 2 A. XX*, датируемой VIII в. Вероятнее всего, он был принесен в Зап. Европу из Сиро-Палестинского региона св. Теодором из Тарса, архиеп. Кентерберийским (668–690).

На начальном этапе на изменения в списке имен святых, к к-рым обращались в Л., оказывали влияние перечни имен из *канона мессы* (разделы «*Communicantes*» и «*Nobis quoque*»). В нач. VIII в. в текст Л. наряду с именами апостолов и мучеников включали имя свт. Григория Великого (*The Earliest Life of Gregory the Great* by an Anonymous Monk of Whitby / *Text, transl. and notes* by V. Colgrave. Camb., 1985. P. 138).

К нач. IX в. складывается неск. устойчивых типов Л. Их классификация приводится в сочинении Ангильберта, аббата Сен-Рикье († 814) (*Institutio de diversitate officiorum*

// *CCM. Vol. 1. P. 295–299*). Главной (*generalis*) в тот период считалась Л., к-рую пели во время процессии к крещальной купели в Великую субботу. Такие Л. встречаются в литургических книгах с кон. VIII в. Они начинаются с 3-кратного «*Christe audi nos*», далее следует список имен святых, где первым стоит имя Девы Марии, после каждого имени — рефрен «*Ora pro nobis*», в конце — ряд кратких прошений о прощении грехов, о мире и т. д. с особыми рефренами, «*Agnus Dei*», 3-кратное «*Christe audi nos*» и «*Kyrie*» (*Liber Sacramentorum Gellonensis. 344. 2313 // CCSL. 159. P. 332–333; Liber Sacramentorum Augustodunensis. CVI 537–538 // CCSL. 159B. P. 66–68*). Если в Л. из Желлонского Сакраментария приводится всего 13 имен святых, то Ангильберт расширил их число до 135 (не считая имен ангелов, библейских патриархов и пророков). Главную Л., по мнению Ангильберта, должно петь также во время проведения *Rogationes*. Процессия Великой Л. с пением Л. всем святым описывается в *Ordo* из аббатства Сент-Аман-лез-О (Эльнон) (*Paris. lat. 974, нач. IX в.*): первыми выходят из ксенодохия бедняки с деревянным раскрашенным распятием и поют «*Kyrie*», «*Christe audi nos*», затем «*Sancta Maria ora pro nobis*» (весь список имен святых не приводится); после этого ставрофоры выносят 7 стациональных крестов с 3 горящими свечами в каждом, следом идут епископы, пресвитеры и субдиаконы, далее — папа с диаконами, перед к-рыми субдиаконы несут 2 серебряных креста, а мансионари — кадила; завершает шествие школа певцов; перед входом в храм Л. повторяется (изд.: *OR. XXI 10–12 // Andrieu. Ordines. Vol. 3. P. 248*). Эта Л. по структуре напоминает, с одной стороны, Л. из чина Крещения в каролингских Сакраментариях VIII–IX вв., с другой — Л. из дополнений к ирл. Миссалу Стоу (*The Stowe Missal / Ed. G. F. Warner. L., 1915. Vol. 2. P. 3, 14*).

Согласно Ангильберту, в чине *Rogationes* за главной Л. следуют 3 Л. др. типа, которые он называет «галликанской» (*gallica*), «италийской» (*italica*) и «римской» (*romana*) Л. Поскольку в трактате содержание каждой Л. не раскрывается, исследователи пытаются идентифицировать их с помощью книг, происходящих из аббатства Сен-Рикье или связан-

ных с ним. В частности, известны Псалтири, в которых подряд записаны несколько Л. с подзаголовками, частично совпадающими с указаниями Ангильберта: рукопись Paris. Lat. 13159 (ок. 800) имеет рубрики «Letania» (Fol. 164v – 165), «Letania gallica» (Fol. 165r–v), «Letania italica» (Fol. 166r–v); рукопись Brussels. Bibl. Royal. 7524–55 (X в.): «Letania» (Fol. 79v – 83v), «Letania gallica» (Fol. 83v – 84), «Letania italica» (Fol. 84–85v). Сравнение текстов с другими традициями позволило определить, что для «галликанской» Л. характерны вступление с обращением к Лицам Пресв. Троицы и финальные прошения о мире, благоприятной погоде и т. п. «Италийской» Л. свойственны инципит «Exaudi Deus» и рефрен «Intercede pro nobis». В отношении же характерных черт «римской» Л. среди ученых нет единого мнения.

Возможно, «римской» считалась Л., к-рую, как полагал Ангильберт, пели на пасхальной мессе. Он называет ее 7-, 5- и 3-кратной Л. (septenaria, quinararia, ternaria). Ее текст встречается под рубрикой «Литании Великой субботы» в Цюрихской галликанской Псалтири с библейскими песнями и молитвами (ркп. Zürich. Zentralbibl. Car. С. 161. Fol. 182–182v, рубеж IX и X вв.). В «Романо-германском Понтификале» X в. эта Л. отмечена в чине Крещения, а ее название объясняется количеством повторений рефрена певцами (OR. XCIX 384 // Vogel, Elze. PRG. Vol. 2. P. 108–109; ср.: OR. XXXII 12 // Andrieu. Pontif. Rom. (XII). P. 241). В некоторых локальных традициях она была включена также в чинопоследование вигилии Пятидесятницы (The Missal of Robert of Jumieges / Ed. H. A. Wilson. L., 1896. P. 116).

Помимо чина Крещения в Великую субботу и Великой и Малой Л., Л. всем святым вошла в состав чинов Ординации, монашеской тонзуры, совершаемой епископом, и чина освящения церкви. Л. включали в состав официи. Так, 5-й канон Синодов Райсбаха, Фрайзинга и Зальцбурга (800) предписал петь Л. всем святым на 9-м часе в пост среды и пятницы, за исключением периодов от Рождества Христова до октавы Епифании и от Пасхи до Пятидесятницы, а также праздников Девы Марии, Иоанна Крестителя, 12 апостолов, арх. Михаила, свт. Мартина Турского и приходских праздников

(MGH. Conc. Kar. Bd. 1. S. 208; ср. с акцентом на молитве за правителя: Ibid. S. 250). В монашеском официи Л. читали после 1-го часа (вместе с 7 покаянными псалмами), после 3-го (или 6-го) часа или перед совершением мессы.

Особую категорию использования Л. всем святым составляют «Королевские хваления» (Laudes regiae), известные с сер. VIII в. Они представляют собой молитвы, в к-рых прославляется Христос как Царь и испрашивается помощь императору, папе, другим правителям и епископам. Такие Л. начинаются с 3-кратного восхваления (*аккламации*): «Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat», далее следует возгласие: «Exaudi Christe» — и прошения о папе, об императоре, о местном архиепископе или епископе, знатных мирянах. Обращения к отдельным святым идут после каждого поминаемого имени с рефреном «tu illum adiuva». «Laudes regiae» возглашались во время обряда коронации, а также присоединялись к «Кугие» на торжественных мессах, в к-рых участвовали высокопоставленные лица (подробнее см.: Kantorowicz. 1946).

Л. всем святым вошла в состав чинопоследования исповеди и чинов для больных и умирающих (для этих Л. характерен акцент на помощи святым конкретному человеку). В ранних молитвах на исход души (Commendatio animae), к-рые примыкают к жанру Л., перечисляются только лики святых (Liber Sacramentorum Gellonensis. 486. 2892–2893 // CCSL. 159. P. 460–461; Sacramentarium Rhenaugense / Hrg. A. Hänggi, A. Schönherr. Freiburg, 1970. S. 272). Известны приватные Л. с молитвами о самом себе — «Ora/intercedite pro me» (напр., в Л. из Мондзейской Псалтири отдельные прошения направлены на личные и используются в ед. ч.: *Unterkircher Fr. Die Glossen des Psalters von Mondsee. Freiburg, 1974. S. 508–512*).

Метрические Л. святым для приватного чтения были составлены Рабаном Мавром († 856) на основе Л. галликанского типа (MGH. Poet. Bd. 2. S. 217–218). Продолжительная Л.-поэма сохранилась среди «Молитв» Ансельма Кентерберийского (Oratio XL: Rhythmus ad Deum et omnes sanctos // PL. 158. Col. 931–936).

Метрические Л. для процессий, получившие впол. широкое распро-

странение, были составлены в аббатстве Санкт-Галлен в кон. IX — нач. X в. Ратпертом («Rex sanctorum angelorum», изд.: ANMA. 1907. Vol. 1. P. 242–243; «Ardua spes mundi», изд.: Ibid. P. 237–238), Гартманом («Humili prece», изд.: Ibid. P. 253–255) и Вальдрамом («Votis supplicibus», изд.: Ibid. P. 246–247) (см. также изд.: MGH. Poet. Bd. 4. S. 315–349; исследование: Stotz P. Ardua spes mundi: Studien zu lateinischen Gedichten aus Sankt Gallen. Berne, 1972).

Особой популярностью приватные Л. пользовались в Ирландии, где имели хождение тексты не только на латинском, но и на ирл. языке. Они составлены в более свободной форме, чем континентальные, и посвящены не только всем святым, но и отдельно Св. Троице, Иисусу Христу, Деве Марии, арх. Михаилу и др. Некоторые носят покаянный характер, целью других являются восхваление и прославление (изд.: *Plummer. 1925*).

После Реформации Л. всем святым на национальных языках получили более широкое распространение (напр., составленные М. Лютером (1529), Т. Кранмером (1544–1545), Н. Л. фон Цинцендорфом (1747) и др.).

Богородичная Л. С XII в. в Зап. Европе распространяются Л. в честь Девы Марии, подражающие Акафисту Пресв. Богородице. Вместо имен святых в таких Л. перечисляются хвалебные титулы («Дева дев», «Матерь Чистой», «Царица ангелов») и пророческие образы из Свящ. Писания, указывающие на Нее. Самая ранняя рукопись, содержащая Богородичную Л., датируется кон. XII в. и происходит из аббатства св. Марциала в Лиможе (Paris. lat. 5267. Fol. 80–81). Каноническую форму эта Л., получившая известность как Лоретанская (Litaniae Lauretanae), поскольку читалась в базилике Св. Дома (Санта-Каса) в Лорето (близ г. Анкона), обрела в 1558 г. (возможно, составлена католич. св. Петром *Канузием*). Она была одобрена для всей католической Церкви буллой папы Сикста V «Reddituri» (11 июля 1587), а в 1601 г. папа Климент VIII конституцией «Sanctissimas» запретил публичное чтение без офиц. одобрения иных богородичных Л., кроме Лоретанской. Декрет Конгрегации обрядов 2 авг. 1631 г. запретил менять текст Лоретанской

Л. без разрешения Св. престола. Все изменения и дополнения, к-рые вносились в последующие века, были связаны с серьезными нововведениями в католическом богословии или с событиями мирового значения (в частности, в 1675 было сделано дополнение о Розарии, в 1846 — о Непорочном Зачатии, в 1914–1917 внесено моление о мире, в 1950 — о Взятии в небесную славу). До реформ II Ватиканского Собора текст Лоретанской Л. печатался в приложении к Бревиарию в составе чинопоследования праздника Непорочного Зачатия, а также в Процессиналах и Катехизисах. Ее было принято читать по субботам после комплетория, во время богородичных торжеств, в чине Поклонения 40 часов. Ораторианцы включили эту Л. в свои духовные упражнения. В соборе Сан-Марко в Венеции ее пели перед иконой Пресв. Богородицы.

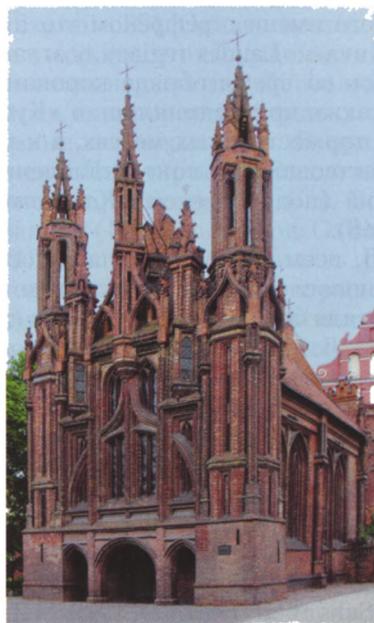
Кроме Лоретанской офиц. одобрение получили типологически сходные Л. Св. Имени Иисуса (1886), Св. Сердца (1899), св. Иосифа Обручника (1909) и Драгоценной Крови Иисуса (1960).

Изд. и лит.: *Bishop E.* The Litany of Saints in the Stowe Missal // JThSt. 1905. Vol. 7. Oct. P. 122–136; *Bruyne D., de.* L'origine des processions de la Chandeleur et des Rogations à propos d'un sermon inédit // RBen. 1922. Vol. 32. P. 14–26; *Plummer C., ed.* Irish Litanies. L., 1925; *Klaver R.* The Litany of Loreto. L., 1928, 1954; *Cabrol F.* Litanies // DACL. 1930. Vol. 9/2. Col. 1540–1571; *Moeller E.* Litanies majeures et Rogations // QLP. 1938. Vol. 23. P. 75–91 (80–86); *Kantorowicz E. H.* Laudes regiae: A Study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship. Berkeley, 1946; *Wormald F.* The English Saints in the Litany in Arundel Ms. 60 // AnBoll. 1946. Vol. 64. P. 72–86; *Dijk A., van.* The Litany of the Saints in the Breviary of the Roman Curia and the Friars Minor before Haymo of Faversham // Franciscan Studies. 1947. Vol. 7. N 4. P. 426–438; *idem.* The Litany of the Saints on Holy Saturday // JEclH. 1950. Vol. 1. P. 51–61; *Müller I.* Eine Allerheiligen-Litanei mit rätischen Heiligen aus dem 12. Jh. // Bündner Monatsblatt. 1953. H. 5/6. S. 168–184; *Opfermann B.* Litanía Italica: Ein Beitrag zur Litaneigeschichte // EphLit. 1958. Vol. 72. P. 306–319; *Hughes K.* On an Irish Litany of Pilgrim Saints Compiled c. 800 // AnBoll. 1959. Vol. 77. P. 305–322; *Coens M.* Anciennes litanies des saints // Recueil d'études bollandiennes. Brussels, 1963. P. 129–322; *Knopp G.* «Sanctorum Nomina Seriatim»: Die Anfänge der Allerheiligenlitanei und ihre Verbindung mit den Laudes Regiae // RQS. 1970. Bd. 65. S. 185–231; *Clerck P., de.* La «prière universelle» dans les liturgies latines anciennes: Témoignages patristiques et textes liturgiques. Münster, 1977; *Cowdrey H. E. J.* The Anglo-Norman Laudes regiae // Viator. 1981. Vol. 12. P. 37–78; *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. R., 1987; *Blazey D. A.* The Litany in Seventeenth-Century Italy: Diss. Durham, 1990.

2 vol.; *Lapidge M., ed.* Anglo-Saxon Litanies of the Saints. L., 1991; *Dyer J.* Roman Processions of the Major Litany (litaniae maiores) from the 6th to the 12th Cent. // Roma Felix: Formation and Reflections of Medieval Rome. Burlington, 2007. P. 113–137; *Krüger A.* Litanei-Handschriften der Karolingerzeit. Hannover, 2007 [Библиогр.]; *Guilmard J.-M.* La Litanie Majeure et les processions de la Messe: Répertoire de chant à Rome et en Gaule dans la deuxième partie du 8^e siècle // RIMS. 2009. Vol. 30/1. P. 7–61 (Idem // Ecclesia Orans. 2009. Vol. 26. P. 59–120); *Hill J.* The Litaniae maiores and minores in Rome, Francia and Anglo-Saxon England: Terminology, Texts and Traditions // Early Medieval Europe. 2009. Vol. 9. N 2. P. 211–246; *Morgan N. J.* English Monastic Litanies of the Saints after 1100. L., 2012–2013. Vol. 1–2; Vol. 3 (в печати).

А. А. Ткаченко

ЛИТВА [Литовская Республика; литов. Lietuvos Respublika], государство в Вост. Европе. Граничит на севере с *Латвией*, на востоке и юго-востоке с *Беларусью*, на юго-за-



Католич. ц. св. Анны в Вильнюсе.
1495–1501 гг.
Фотография. 2006 г.

паде с *Польшей* и *Россией* (Калининградская обл.). С запада омывается водами Балтийского м. Территория — 65,3 тыс. кв. км. Столица — Вильнюс (531,9 тыс. чел., 2015; до 1795 Вильно, с 1795 по 1918 Вильна, с 1918/19 по 1939 Вильно). Крупные города (по данным на 2015): Каунас (301,6 тыс. чел.), Клайпеда (156,1 тыс. чел.), Шяуляй (104,6 тыс. чел.), Панявежис (95,2 тыс. чел.), Алитус (55,6 тыс. чел.). Гос. язык — литовский. Л. включает 5 историко-этнографических регионов — Аукштайтию, Жямайтию, Сувалкию, Дзукию

и М. Литву (часть их территории находится за пределами совр. Л.). Административно-территориальное деление: 60 городских и сельских самоуправлений (savivaldyė; до 2010 Л. делилась на 10 уездов (apskritis), которые в наст. время сохраняются как территориальные единицы, но не имеют адм. значения). Л. — член ООН (1991), ОБСЕ (1991), МВФ (1992), МБРР (1992), Совета гос-в Балтийского м. (1992), Совета Европы (1993), ВТО (2001), ЕС (2004), НАТО (2004). **География.** Л. расположена на вост. побережье Балтийского м. Протяженность береговой линии составляет более 90 км. Берега низменные, песчаные, с пляжами и прибрежными дюнами. Узкая песчаная Куршская коса отделяет мелководный Куршский зал. от моря. Для Л. характерны ледниковые формы рельефа, чередование низменных равнин с холмистыми возвышенностями. Вдоль побережья протягивается узкая наклоненная к морю низменность шириной 15–20 км с невысокими пологими холмами и прибрежными дюнами. К востоку она переходит в Жямайтскую возвышенность (высота до 234 м). В центральной части Л. с северо-востока на юго-запад простирается Среднелитовская низменность шириной до 100 км. Она соединяется с приморской низменностью по нижнему течению р. Нямунас (Неман). В вост. части Л. протягивается Балтийская гряда, к-рая делится на 3 возвышенности — Аукштайтскую (на северо-востоке), Дзукскую (в центре) и Судувскую (на юго-западе). На крайнем востоке и юго-востоке Л. в пределах Белорусской гряды расположены западные части Швянчёнской (высота до 288 м) и Ошмянской (до 292 м, гора Юозапине — высшая точка Л.) возвышенностей. В юго-вост. части Л. простирается песчаная равнина с террасовым рельефом и материковыми дюнами. Территория Л. находится в переходном от морского к континентальному климатическом поясе. Континентальность климата возрастает с запада на восток. Средняя температура янв. от –3°С на западе до –6°С на востоке, июля — 17,2°С. Осадков 630 мм в год; наибольшее их количество — в авг., на побережье — в окт. В Л. разветвленная речная сеть (всего 750 рек), наиболее развитая на западе и в центральной части. Самая крупная река — Нямунас с притоками Мяркис (Мер-



кис), Нярис (Вилия), Нявежис (Невежис), Дубиса, Миния, Шяшупе. Из рек, не принадлежащих к бассейну Нямунаса, наиболее значительны Вянта (Вента) (бассейн Балтийского м.) и Муша (бассейн р. Лилупе). На Нямунасе — Каунасское водохранилище. В Л. насчитывается ок. 3 тыс. озер, гл. обр. ледникового происхождения. Самое крупное озеро — Дрисвяты (Друкшяй; площадь 44,5 кв. км), самое глубокое — Таурагнас (до 60,5 м).

Население Л. составляет 2,889 млн чел. (оценка 2015 г.) или 3,053 млн чел. (перепись на 1 янв. 2016). Большинство — литовцы (84,16%). Значительную часть населения составляют поляки (6,58%), русские (5,81%), белорусы (1,19%). На каждый из др. народов (украинцы, евреи, татары, немцы, цыгане и др.) приходится менее 1% (этнический состав представлен по данным переписи 2011 г.).

В 2014 г. наблюдалась естественная убыль населения (3,4 на 1 тыс. чел.) в результате опережающего увеличения смертности (13,7 на 1 тыс. чел.) над незначительно возросшей рождаемостью (10,3 на 1 тыс. чел.). Мла-

денческая смертность 3,9 на 1 тыс. живорожденных. Показатель фертильности — 1,63 ребенка на женщину. В возрастной структуре населения доля детей (до 14 лет) — 15,1%, лиц в возрасте от 15 до 64 лет — 68,9, лиц 65 лет и старше — 16%. Средний возраст населения 39,2 года. На 100 мужчин приходится 117 женщин. Средняя ожидаемая продолжительность жизни — 74,5 года (мужчины — 69,1, женщины — 79,9). Сохраняется миграционный отток населения (4,2 чел. на 1 тыс. жителей в 2014; гл. обр. выезжают в страны ЕС, 45,8% — в Великобританию). 80,4% от общего числа иммигрантов — этнические литовцы, реиммигрировавшие в Л.; 4,8% — иностранцы, в основном из России (1,5 тыс. чел.), с Украины, из Беларуси и Грузии. Городское население составляет 67,2% (2015).

Государственное устройство. Л. — унитарное гос-во, по форме правления — парламентская республика с некоторыми характерными чертами президентской республики. Конституция Л. принята всенародным голосованием 25 окт. 1992 г. Глава государства — президент, избираемый

всеобщим прямым тайным голосованием на 5 лет. Президент является верховным главнокомандующим, определяет внешнюю политику Л., назначает главу правительства — министра-председателя (утверждается сеймом) — и по его представлению — остальных министров. Высший орган законодательной власти — однопалатный парламент (сейм), избираемый сроком на 4 года. Он состоит из 141 члена (71 определяется прямым избранием, 70 — по партийным спискам). Судебная система состоит из районных (нижнее звено), окружных, апелляционных судов и Верховного Суда (высшая судебная инстанция).

Религия. Согласно данным переписи 2011 г., 77,2% населения — католики, 4,1% — православные, 0,8% — старообрядцы. Представители др. конфессий немногочисленны (на каждую приходится менее 1%). 16,2% не дали ответа или не отнесли себя ни к одной конфессии.

Православие. Русская Православная Церковь представлена Виленской и Литовской епархией (56 приходов; 125,2 тыс. чел.). Правосл. население проживает гл. обр. в Клайпедском, Утенском и Вильнюсском уездах.

Старообрядчество. По оценочным данным, в 2000-х гг. в Л. было ок. 60 старообрядческих общин, объединяющих более 40 тыс. старообрядцев-поморцев. По переписи 2011 г., насчитывалось 23,3 тыс. старообрядцев (гл. обр. в Утенском у.).

Нехалкидонские Церкви. По оценочным данным, в Л. проживают до 1,3 тыс. армян. По переписи 2011 г. в Л. было 138 армян. С 2006 г. в Вильнюсе действует храм св. Вардана. Духовное окормление осуществляет настоятель рижской ц. св. Григория Просветителя в юрисдикции Ново-Нахичеванской епархии Армянской Апостольской Церкви.

Католицизм. Римско-католическая Церковь в Л. разделена на 2 архиепископства-митрополии: Каунас (3 епископства-суффрагана: Шяуляй, Тяльшяй, Вилкавишкис) и Вильнюс (2 епископства-суффрагана: Кайшядорис, Панявежис). С 2000 г. действует военный ординариат. В 2011 г. насчитывалось ок. 2357 тыс. католиков в ок. 700 приходах.

Украинская греко-католическая Церковь насчитывает в Л. ок. 5 тыс. верных; действует орден *василиан*.

Протестантские церкви, деноминации и секты. В нач. XXI в. крупнейшей протестант. орг-цией



в Л. является *Литовская евангелическо-лютеранская церковь* (18,4 тыс. чел., 54 прихода в Л. и 4 прихода за рубежом; 2011). Литовская евангелическо-реформатская церковь в 2011 г. насчитывала 6,7 тыс. адептов в 14 общинах.

Также представлены *баптисты* (ок. 6,7 тыс. чел., 94 общины), *пятидесятники* (ок. 3,3 тыс. чел., 52 общины), *неопятидесятники* (церковь «Новое Поколение», ок. 3 тыс. чел., 18 общин), *адвентисты* седьмого дня (ок. 4,1 тыс. чел., 51 община), *христиане-евангелисты* (ок. 3,2 тыс. чел., 13 общин) и др. Общая численность протестантов на 2011 г. составляла 52,13 тыс. чел. (25,12 тыс. чел. — лютеране и реформаты, 27,01 тыс. чел. — верующие др. деноминаций).

Иудаизм. В 2011 г. было 1,2 тыс. иудеев и 310 *караимов*.

Ислам. В 2011 г. в Л. проживали 2,7 тыс. татар, традиционное вероисповедание к-рых — ислам суннитского толка.

Религиозное законодательство. Конституция Л. гарантирует свободу вероисповедания (ст. 26) и деятельности Церквей и религиозных орг-ций — как законодательно признанных традиционными, так и остальных (ст. 43). Согласно ст. 5 закона «О религиозных общинах и сообществах» от 4 окт. 1995 г. традиционными признаются 9 религиозных общин и сообществ: римо-католиков, греко-католиков, евангелических лютеран, евангелических реформатов, православных, старообрядцев, иудеев, мусульман-суннитов, караимов. Признанные традиционными общины пользуются определенными привилегиями: они могут регистрировать церковные браки, получать регулярную финансовую поддержку от государства, размер которой определяется в зависимости от количества верующих, имеют право преподавать религ. предметы в гос. школах, пользуются льготами при уплате налогов и страховых взносов, имеют право духовно окормлять верующих в военных частях, их клир и семинаристы освобождены от воинской повинности.

История. Об истории Л. с древнейших времен до сер. XVI в. см. в ст. *Литовское великое княжество* (далее — ВКЛ); об истории Православия в этот период — также в ст. *Киевская епархия*.

Сер. XVI — кон. XVIII в. В 1569 г. была заключена Люблинская уния

между ВКЛ и Польским королевством, в состав к-рого перешла значительная часть земель ВКЛ (Подляшское, Волынское и Киевское воеводства). Возникло объединенное польско-литов. гос-во — *Речь Посполита*, однако государственность ВКЛ сохранилась, его политические деятели стремились обеспечить как можно более выгодное положение литов. гос-ва в составе Речи Посполитой: ВКЛ сохранило свое название, столицу (Вильно), органы власти, систему должностей, казну и войско, подтверждались и расши-



*Третий статут
Великого княжества
Литовского.
1588 г.*

рялись права литовской шляхты; в 1588 г. был принят Третий Литовский статут, в котором ничего не говорилось об унии и в то же время иностранцам (под ними понимались гл. обр. выходцы из Польши) запрещалось занимать гос. должности в ВКЛ, в кон. XVI в. кор. Сигизмунду III не удалось добиться поставления поляка Бернарда Мацеёвского на епископскую кафедру в Вильно.

С 20-х гг. XVI в. благодаря торговым и культурным связям в Л. начали проникать идеи М. Лютера с немецких земель, гл. обр. из соседней Пруссии. Лютеранство, ставшее гос. религией Прусского герцогства после секуляризации Тевтонского ордена (1525), распространялось среди многочисленного литов. населения этого гос-ва, в к-ром сложилась историческая область М. (Прусская) Литва. Важнейшим центром распространения Реформации среди литовцев стал основанный в 1544 г. Кёнигсбергский ун-т, в к-ром преподавали изгнанные из ВКЛ А. Кулветис и С. Раполёнис, придерживавшиеся протестант. взглядов. В 1547 г. студент М. Мажвидас издал в Кёнигсберге 1-ю книгу на литов. языке — «Простые слова катехизиса», во

2-й пол. XVI в. были изданы НЗ и др. богослужебные книги. Йонас Бреткунас (Йоханнес Бретке) осуществил перевод Свящ. Писания на литов. язык, но он до 1735 г. оставался неопубликованным.

Если Сигизмунду I Старому удавалось противодействовать распространению Реформации в ВКЛ, то его менее решительный и энергичный сын Сигизмунд II Август не смог остановить этот процесс. В сер. XVI в. протестантизм стали открыто исповедовать влиятельные литов. вельможи — виленский воевода и канцлер ВКЛ Николай Радзивилл Чёрный и его двоюродный брат троцкий воевода Николай Радзивилл Рыжий. Первый

из них стал главным покровителем протестантов разных направлений в ВКЛ: в его владениях совершали протестант. богослужения, открылась

кальвинист. школа (1558), в типографиях в Берестье (ныне Брест) и Несвиже начали издавать протестант. книги («Малый катехизис» Лютера в 1553, «Катехизис» С. Будного в 1562, «Брестскую Библию» в 1563 и др.). В 1-й пол. XVII в. лютеран. церкви возникли в центрах радзивилловских владений — Биржах (ныне Биржай) и Кейданах (ныне Кедайнай). Протестантизм распространялся гл. обр. среди знати и шляхты, а также мещан, в основном немецкого происхождения, проживавших в крупных городах (Вильно и Ковно (ныне Каунас)) и в Жямайтии, у границ с Пруссией и Ливонией (Юрбарк (ныне Юрбаркас), Скуодас, Линкува и др.). В отличие от М. Литвы, лютеранство в ВКЛ не приобрело особого влияния, поскольку лютеран. общины были разрозненными и состояли гл. обр. из немцев.

Кальвинисты составили самостоятельную Литовскую евангелическо-реформатскую церковь (лат. *Unitas Lithuaniae*), которая поддерживала контакты с польск. кальвинистами. В 1557 г. в Вильно прошел 1-й ее синод, началось формирование организации.



Благодаря правам патроната шляхты конфессиональная принадлежность церквей менялась вместе с вероисповеданием патрона. В кон. 50-х гг. XVI в. среди протестантов Радзивилла Чёрного появились антиринитари (ариане, в посл. названные социнианами), которых он безуспешно пытался примирить с учением Ж. Кальвина. После смерти Радзивилла Чёрного (1565), будучи изгнанными из его владений, они нашли покровителей в лице жямайтского старосты Яна Кишки и его матери Анны из рода Радзивиллов и в 1565 г. создали свой 1-й отдельный синод. Так возникла Малая Церковь, деятельность которой прекратилась после 1617 г. Сейм 1658 г. предписал антиринитариям перейти в католицизм или покинуть Речь Посполитую, что и было исполнено.

Во 2-й пол. XVI в. представители разных течений Реформации при посредничестве магнатов — князей Радзивиллов и Острожских — пытались достичь соглашения между собой, но им удалось договориться лишь о принципах сосуществования (виленские соглашения 1570, 1585, 1599 гг.). В то время распространение Реформации в Л. достигло апогея: к концу столетия до половины церквей Виленского и Жямайтского епископств были протестантскими. С 3-й четв. XVI в. распространение Реформации пошло на спад. Если к 1566 г. протестанты составляли примерно половину панов рады, а к 1572 г. — 73% сенаторов ВКЛ, то к 1606 г. — уже лишь 36%. Мн. протестанты, в т. ч. влиятельные (Радзивиллы, великий маршалок литов-



ский и староста жямайтский Ян Иеронимович Ходкевич со своими сыновьями, Лев Сапега), переходили в католицизм. Католиками стали дети Радзивилла Чёрного, изгнавшие протестантов из своих вла-



Большой двор ун-та в Вильно и ц. св. Иоаннов.
Литография из «Виленского альбома». 1850 г.

дений; один из его сыновей, Ежи Радзивилл, в посл. занял Виленскую кафедру и стал кардиналом. Верность Реформации в XVII в. сохранили представители др. ветви Радзивиллов — потомки Радзивилла Рыжего, во владениях к-рых с центрами в Биржах и Дубинках (ныне Дубингяй) находили приют представители различных протестантских течений.

2-я пол. XVI в. в Л. стала временем католич. реформы и Контрреформации. Уже в 1555 г. при дворе польского короля, который занимал и трон ВКЛ, начала работать нунциатура Папского престола (1-м нунцием стал еп. Веронский Луиджи Липомано).

В 1569 г. по приглашению Виленского еп. Валериана Протасевича и с согласия Сигизмунда II Августа в Вильно прибыли первые иезуиты. В 1608 г. была основана Литовская провин-

Замок Радзивиллов в Биржае. 1575–1589 гг.
Фотография. 2006 г.

ция иезуитского ордена; из 205 ее членов 118 проживали в Вильно. В ведение иезуитов перешла ц. св. Иоаннов в Вильно, а также владения Радзивиллов в Закрете близ Вильно (ныне Вингис в черте Вильнюса), где был основан монастырь. В нач. 80-х гг. XVII в. иезуиты начали проповедовать в Л. на польск., нем., итал. и литов. язы-

ках. Они способствовали переходу в католицизм влиятельных протестантов.

Еще в 1570 г. иезуиты основали коллегию в Вильно, где вскоре началось преподавание математики, а также философии, теологии и др. гуманитарных наук. В 1579 г. актами кор. Стефана Батория и папы Григория XIII коллегия была преобразована в академию (ун-т) с философским и теологическим фак-тами; в 1641 г. к ним добавился юридический фак-т. Первым ректором стал Петр Скарга. При коллегии, а в посл. при ун-те возникли общежития, б-ка, типография, аптека и театр.

Одновременно с иезуитами в Л. активизировали деятельность и др. монашеские ордены, такие как доминиканцы, бернардинцы, францисканцы-конвентуалы и кармелиты. С сер. XVI до сер. XVII в. их число увеличилось с 10 до 20. На протяжении XVII в. на территории Л. было открыто 165 новых мон-рей различных католич. орденов; к концу века здесь действовал 201 католический мон-рь, из них 40 иезуитских.

Во 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. в Л. реализовывались решения Тридентского Собора, признанные Сигизмундом II Августом (1563) и Пётрковским синодом Польской католической Церкви (1577). Этому способствовала активная деятельность епископов: Виленских — Ежи Радзивилла (1579–1591), Бенедикта Войны (1600–1615), Евстафия Воловича (1616–1630); Жямайтского — Мельхиора Гедройца (1576–1609). К епископам стали предъявлять более высокие требования: они должны были личным благочестием подавать пример пастве, произносить проповеди, регулярно совершать паломничества в Рим и визитации своих еп-ств, следить за духовным обликом подчиненного им клира. С целью более эффективного взаимодействия между епископом и приходскими священниками было учреждено деление еп-ств на деканаты, каждый из к-рых включал примерно 10 приходов; границы последних были пересмотрены с учетом более пропорционального распределения приходов. К приходским священникам предъявлялся ряд требований: отказ от распространенной в Л. практики конкубината, ношение тонзуры и сутаны, проживание в своих приходах, знание литов. или жямайтского языка и наличие соответствующего



образования. В нач. 80-х гг. XVI в. в Вильно было открыто неск. семинарий, одна из которых в 1-й пол. XVII в. была перенесена в Жямайтию и действовала в Крожах (ныне Кроже) и во Ворнях (Медники; ныне Варнай). Печаталась религиозная лит-ра на литов. языке (в частности, «Катехизис» и «Постиллы» М. Даукши). При приходских церквях стали возникать дома призрения («шпитали»).

Положение правосл. Церкви в Л. во 2-й пол. XVI в. определялось как распространением Реформации и католич. Контрреформации, так и кризисом правосл. Церкви (и попытками его преодолеть), а также политической гос. власти по отношению к ней в предшествующий период. О распространении Реформации в правосл. среде свидетельствует издание церковных книг на старобелорус. и староукр. языках (в частности, сочинений Будного). С одной стороны, гос. власть поддерживала равноправие православных вельмож и мещан (привилеи 1563 и 1568 гг.) с представителями др. конфессий и подтверждала привилегии, дарованные прежними монархами правосл. Церкви: в 1585 г. Стефан Баторий подтвердил привилеи Сигизмунда I Старого от 1511 г., который в свою очередь восходил к установлениям Витовта, Казимира и Александра; в Третьем Литовском статуте, как и в Первом, декларировалось равноправие всех христиан; в 1589 г. Сигизмунд III разрешил клиросам управлять церковным имуществом в отсутствие епископа. С другой стороны, вводились и подтверждались ограничительные меры: в 1577 г. Стефан Баторий запретил строить в Вильно правосл. храмы и школы без разрешения Виленского католич. епископа (на практике запрет не выполнялся); в 1596 г. Сигизмунд III Ваза подтвердил этот запрет.

Во 2-й пол. XVI в. территория Л. входила в состав Киевской митрополичьей епархии. Вильно был центром ее Литовско-Белорусской части, имевшей в то время большее значение, чем собственно Киевская часть, и охватывавшей территорию Виленского, Трокского, Новогрудского и Минского воеводств, а также Жямайтии. Особая роль в адм. управлении этой части епархии принадлежала митрополичьим наместникам (протопопам) и кафедральным (соборным) клиросам. Виленский



Церковь в честь Сошествия Св. Духа на апостолов в Вильносе. 1597 г. Фотография. 2013 г.

протопоп имел особые полномочия, в т. ч. осуществлял надзор за богослужением в церквях Вильно. Также в этой части епархии были активны церковные братства.

В 1584 г. в Вильно при виленском во имя Святой Троицы мужском монастыре образовалось православное братство, ставшее важным центром правосл. просвещения и книгопечатания. В 1588 г. оно получило от К-польского патриарха *Иеремии II Траноса* статус ставропигии и некоторые права по управлению Церковью (сообщать патриарху о недостойном поведении епископов и митрополита, участвовать в их избрании, распоряжаться делами монастырей, церковей, «шпиталей»). После заключения *Брестской унии* в 1596 г. правосл. братство возглавило борьбу против ее экспансии на землях Л. и Белоруссии. Из-за преследований со стороны униат. митр.



Интерьер ц. Сошествия Св. Духа на апостолов. Фотография. 2014 г.

Ипатия Потя часть братчиков недалеко от Троицкого монастыря, на землях православных шляхтянок из рода Волловичей, построила ц. Сошествия Св. Духа на апостолов и в нач.

XVII в. перенесла туда свою деятельность (с этого времени братство именуется Свято-Духовским, см. *Виленское православное Свято-Духовское братство*); др. их часть приняла униатство и осталась в Троицком мон-ре, монахи которого вскоре стали членами ордена василиан (базилиан), призванного вводить положения Брестской унии на практике. При Троицком мон-ре открылась василианская школа.

К 1609 г. все виленские церкви и монастыри (в т. ч. кафедральный Успенский (Пречистенский) собор, Троицкий и Благовещенский жен. монастыри), а также имевший статус архимандритии трокский Рождество-Богородицкий монастырь были переданы под власть униат. митр. *Ипатия Потя*. Исклучением стала Свято-Духовская ц. в Вильно и сложившийся при ней (не позже 1605) мон-рь (см. *Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мужской мон-рь*), ставший главным оплотом Православия в Л. и Белоруссии. В свою очередь крупнейшим центром униатства был василианский Свято-Троицкий мон-рь (в Вильно), куда были перенесены святыни из переданных униатам церквей, в т. ч. из Никольской и Пятницкой и Пречистенского собора, который вместе с митрополичьим дворцом был одной из резиденций униат. митрополитов Киевских и всея Руси (наряду с Новогрудком и с XVIII в. Варшавой). В адм. отношении униат. приходы Л. образовывали митрополичью епархию униат. Церкви.

Постепенно виленские правосл. храмы приходили в упадок, правосл. жители города, в т. ч. радцы (члены горсовета), терпели различные притеснения от католиков и униатов. В кон. XVI —

нач. XVII в. число правосл. церквей и мон-рей в Л. существенно сократилось. Тем не менее церкви и мон-ри основывались в частных владениях (как, напр., Свято-Духовская ц., а затем и мон-рь). Кн. Богдан Огинский после того как в 1611 г. основал в своем имении Евве (ныне Вевис) издававшую правосл. книги

типографию, восстановил находившийся там и пришедший в упадок Успенский муж. мон-рь, а в 1619 г. отдал его под начало Свято-Духовского мон-ря. Он же в 1610 г. в Кронях (ныне Круонис) близ Кошедар (ныне Кайшядорис) построил Троицкую ц., а в 1629 г. его вдова Раина из Воловичей основала там мужской мон-рь. В 1643 г. Януш Радзивилл построил Преображенский храм в Кейданах для своей жены Марии Могилянки — внучки молдав. господаря Иеремии Могилы и племянницы митр. *Петра (Могилы)*. При этой церкви стал формироваться мон-рь, вполн. приписанный к Свято-Духовской обители. В 1627 г. Анна Городецкая-Биллевичева (урожд. Ставецкая) основала в Сурдегах (ныне Сурдягис) мон-рь Св. Духа, к-рый в 1636 г. также был приписан к виленскому Свято-Духовскому мон-рю.

После восстановления правосл. иерархии в Киевской епархии (1620) Киевский митрополит имел в Л. наместника, правосл. приходы на ее территории входили в состав митрополичьей епархии, что было признано светскими властями в 1632–1633 гг. Правосл. мон-ри, имея статус патриарших или митрополичьих ставропигий, были не только духовными, но и адм. центрами Православия на территории Л.

В сер. XVII в. территория Л. стала театром военных действий. В начале русско-польской войны 1654–1667 гг. русские войска наступали вглубь ВКЛ, в 1655 г. были захвачены Вильно и Ковно. На занятой русскими войсками территории ВКЛ правосл. духовенство было подчинено Полоцкому епископу. В 1655–1661 гг., когда Вильно находилось под властью царя *Алексея Михайловича*, церкви города перешли в Православие. Воспользовавшись ослаблением Речи Посполитой, шведы заняли Жямайтию и Упитский повет, где не было рус. войск. Одна часть шляхты ВКЛ (во главе с великим гетманом литовским Я. Радзивиллом, при поддержке католич. епископов Виленского и Жямайтского) заключила в Кейданах унию со шведами на условиях сохранения гос. институтов ВКЛ, владений и свободы вероисповедания шляхты; другая — присягнула царю Алексею Михайловичу; 3-я (во главе с витебским воеводой П. Я. Сапегой) — выступила за освобождение от Швеции и за тактическое соглашение с Россией. Бое-

вые действия на территории Л. прекратились к 1661 г. (войну завершило Андрусовское перемирие 1667 г., а в 1686 между Россией и Речью Посполитой был заключен «Вечный мир»). После ухода русских войск униат. Церковь в 60–70-х гг. XVII в. восстановила свои позиции. В 1686–1795 гг. православные приходы и мон-ри на территории Л. подчинялись Киевскому митрополиту. В кон. XVII — нач. XVIII в. в ВКЛ имели место гражданские войны между группировками шляхты с участием внешних сил — Швеции и России, в результате чего ВКЛ лишилось 46% населения и был закреплен гос. строй Речи Посполитой, позволявший России вмешиваться в ее дела (т. н. Немой сейм 1717 г.).

Войны сер. XVII — нач. XVIII в. существенным образом повлияли на демографическую, экономическую и конфессиональную ситуацию в Л. Убыль населения на территории совр. Л. из-за войны, голода и чумы составила 37%. В состав Русского гос-ва вошла почти вся территория католич. Смоленского еп-ства, в результате чего Смоленские епископы жили в Л., где находились источники их доходов. В Л. и др. частях ВКЛ были разорены мн. церкви, мон-ри и их владения, к-рые пострадали в большей степени, чем имения шляхты. Таким образом духовенство лишилось источников доходов и вернулось к дотридентской практике объединения нескольких должностей и бенефициев в одних руках. Епископы, которыми нередко становились светские лица, активно участвовали в политической борьбе и рассматривали кафедры как источники доходов. Проще всего непотизм. Так, члены рода Гедройцев занимали Жямайтскую кафедру на протяжении неск. десятилетий. Вместе с тем во 2-й пол. XVII — 1-й пол. XVIII в. активно развивалась сеть мон-рей католич. орденов, в особенности доминиканцев, бернардинцев и иезуитов. К 1773 г. в Вильно было монахов больше, чем в Варшаве и Кракове.

В целом для религиозной жизни Л. в сер. XVII — 2-й пол. XVIII в. характерны такие тенденции, как конфессионализация (четкое конфессиональное деление), увеличение роли религии в повседневной жизни, постепенное складывание конфессиональной ментальности; усиление католицизма и униат. Церкви за счет

православной; постепенная латинизация униатской Церкви; проникновение старообрядцев из соседнего Русского гос-ва. В этот период утверждается представление о Речи Посполитой как о «бастионе христианства», к-рый соседствует с протестантскими (Швеция, Пруссия), православным (Россия) и мусульманскими (Крымское ханство, Османская империя) гос-вами; ограничиваются права не католиков-«диссидентов»: им запрещается нобилироваться (1673), входить в состав сейма и занимать выборные должности в поветовых судах (1717, 1736, 1764); католикам запрещается переходить в другие конфессии (1668). Число кальвинистских общин в ВКЛ намного сократилось (со 110 церквей в 1655 до 51 в 1695) по причине вымиранья их влиятельных покровителей — князей Радзивиллов из биржской и дубинской ветвей рода.

С нач. XVIII в. в Л. латинский прозелитизм распространился среди униатов, что приводило к конфликтам между униатским и католическим духовенством. Главным оплотом униатской Церкви оставался орден василиан, центр Литовской провинции которого располагался в Вильно. В Виленском и Трокском (в 1793–1795 Гродненском) воеводствах помимо виленского Свято-Троицкого мон-ря василианам принадлежали Трокский, Поставский, Глушковский, Березвечский, Сутковский, Борунский, Касутский, Красноборский, Браславский, Крожский монастыри; в Жмудском (Жямайтском) старостве — Подубисский мон-рь в мест. Подубись (Базильяны, ныне г. Базилионай Шяуляйского у.). С 1753 г., когда под управление василианского ордена был передан Виленский папский аломнат (высшее учебное заведение, открытое иезуитами еще в 1595 для подготовки гл. обр. католич. духовенства, а также отдельных униат. клириков), и до его закрытия в 1799 г. из 20 мест в этом учебном заведении 4 предоставлялось монахам василианского ордена, 16 — белому униатскому духовенству. Кафедральный Пречистенский собор в Вильно оставался в ведении униатов и в 1808 г. вместе со зданиями аломната был продан Брестским еп. Иосафатом Булгаком Виленскому ун-ту. На рубеже XVIII и XIX вв. в Вильно действовали 10 униат. церквей, из которых наиболее вместительной была Никольская.

Во 2-й пол. XVIII в. в Речи Посполитой была оживленная общественная жизнь, повсеместно, в т. ч. и в католической Церкви, распространялись идеи Просвещения. В 1764 г. под давлением России на престол взошел кандидат от группировки Чарторыйских, выступавшей за усиление королевской власти, Станислав Август Понятовский, попытавшийся модернизировать гос. аппарат в духе унитаризма. Это вызвало недовольство литов. шляхты, а в 1767 г. Россия вмешалась в развитие событий в Речи Посполитой под лозунгом защиты прав «диссидентов» (некатоликов), прислав войско в поддержку Слуцкой конфедерации, в к-рую входили православные (в частности, Могилёвский архиеп. Георгий (Конисский)), кальвинисты и лютеране. В 1768 г. при поддержке России и Пруссии некатоликам было возвращено право занимать гос. должности и избираться в сейм. В 1772 г. Россией, Австрией и Пруссией был произведен 1-й раздел Речи Посполитой.

После упразднения ордена иезуитов папой *Климентом XIV* в 1773 г. встал вопрос о дальнейшем существовании большинства школ в Л., в т. ч. Виленской академии, поскольку все они находились в ведении этого ордена. Была создана Комиссия народного образования, к которой перешло все имущество упраздненного ордена на территории Речи Посполитой. При активном участии 1-го председателя комиссии Виленского еп. Игнатия Якуба Масальского (1762–1794) стала создаваться сеть приходских школ, которых к 1777 г. на территории еп-ства насчитывалось 330, из них 160 — в литов. части еп-ства. В них обучались почти 5 тыс. детей, из которых 78,8% составляли дети крестьян и горожан. В 1775 г. в бывш. иезуитском доме в Вильно была открыта учительская семинария. В Виленской академии, преобразованной в Главную виленскую школу, преподавание стали вести на польск. языке вместо латыни, приоритет был отдан светским дисциплинам — естественным наукам.

Вопросы конфессиональной жизни поднимались во время работы Четырехлетнего сейма (1788–1792), к-рый в очередной раз попытался реформировать Речь Посполитую. Согласно Конституции Речи Посполитой, принятой 3 мая 1791 г., за католицизмом закреплялся статус

господствующей религии. В 1792 г. сейм попытался реформировать структуру правосл. Церкви в ВКЛ, к-рая подчинялась бы не российскому Синоду, а патриарху К-поля, что должно было ослабить влияние имп. *Екатерины II Алексеевны* (так, Могилёвский архиеп. Георгий (Конисский) поминал за богослужением российскую императрицу, а не Станислава Августа).

Противники реформы Четырехлетнего сейма объединились в Тарговицкую конфедерацию, к-рую в Л. поддержала Генеральная конфедерация ВКЛ (по мнению ее членов, принятие Конституции 3 мая 1791 означало инкорпорацию ВКЛ в состав Польского королевства). Когда в Речь Посполитую были введены рус. войска, сторону конфедератов занял кор. Станислав Август Понятовский. В 1793 г. Россия и Пруссия осуществили 2-й раздел Речи Посполитой, по к-рому России отошли нек-рые белорус. земли. Реакцией на эти события стало восстание в ВКЛ. Повстанцы пользовались поддержкой широких общественных кругов, сначала им удалось занять всю территорию ВКЛ в границах 1793 г., однако в итоге восстание было подавлено, и в 1795 г. Россия, Пруссия и Австрия в 3-й раз разделили территорию Речи Посполитой, после чего она перестала существовать. Вместе с ней перестало существовать и ВКЛ.

Кон. XVIII — нач. XX в. В 1795 г. литов. земли, отошедшие Российской империи, были объединены в Виленскую губ., а с 1796/97 г. входили в состав Литовской губ. (вместе с территорией бывш. Слонимской губ.), которая в 1801 г. была разделена на Литовско-Виленскую (с 1840 Виленская) и Гродненскую губернии. В 1842 г. из зап. части Виленской губ. была образована Ковенская губ. Юго-зап. часть Л. (Занеманье и Белосточчина) в 1795 г. отошла Пруссии, в 1807 г. включена в Варшавское герц-ство, а в 1815 г. — в Августовское воеводство Царства Польского, к-рое в 1837 г. было преобразовано в Августовскую губ. Очередные административные изменения произошли после подавления восстания 1863–1864 гг.: в 1866 г. Августовская губ. была упразднена; все ее литовские уезды вошли в состав новообразованной Сувалкской губ. При этом часть территории совр. Л. входила в Гродненскую губ. (Друскеники, ныне Друскининкай), Курляндскую губ.

(Поланген, ныне Паланга) и Пруссию (М. Литва).

В кон. XVIII — нач. XIX в. на Л. была частично распространена сословная и адм. система Российской империи: на местную шляхту распространено действие Жалованной грамоты дворянству 1785 г., городская власть подчинена губ. властям (1808), часть вопросов из компетенции магистратов перешла в ведение городских дум, организована полиция. При этом были сохранены сословные суды (городские и земские), действовал Третий Литовский статут 1588 г.

Одной из составных частей политики *Екатерины II* по интеграции земель бывш. ВКЛ в состав Российской империи было ослабление влияния католич. Церкви в стране. С этой целью в ее правление проводился курс на изоляцию католич. Церкви от Римского престола и ее подчинение светской власти в духе идей *иозефинизма*, осуществлению к-рого содействовал Могилёвский католический еп. Станислав *Богущ-Сестренич* (с 1781/83 архиепископ; с 1798 митрополит). Его власть в 1795 г. была распространена на земли Л., отошедшие России; автономия мон-рей была ликвидирована, а их земли конфискованы. В 1798 г. указом имп. *Павла I Петровича* было учреждено католич. Могилёвское архиепископство-митрополия с 5 католич. епископствами-суффраганами: Виленским, Жямайтским, Луцким, Каменецким, Минским. Т. о., Виленское и Жямайтское еп-ства были выведены из подчинения Гнезненскому архиепископу. На землях Л., ранее входивших в Виленское и Жямайтское еп-ства и отошедших к Пруссии, в 1797 г. было учреждено Вигрское еп-ство, напрямую подчиненное папе Римскому (просуществовало до 1818, когда вместо него было учреждено Августовское, или Сейнское, еп-ство).

Имп. *Александр I Павлович* продолжил церковную политику *Екатерины II*: в 1801 г. была учреждена Римско-католическая духовная коллегия во главе с митрополитом Могилёвским, служившая инструментом подчинения католич. Церкви светским властям России.

Значительный ущерб землям Л. нанесли наполеоновские войны. В июне—июле 1812 г. войска *Наполеона I Бонапарта* заняли Литовско-Виленскую губ., 1 июля им было



создано Литовское княжество со столицей в Вильно. Проводились адм. преобразования по франц. образцу: губернии были переименованы в департаменты, разделены на дистрикты, кантоны и коммуны, в городах были созданы муниципалитеты во главе с мэрами. Из местного населения создавались нацио-



*Кафедральный собор
св. Станислава
в Вильносе. 1801 г.
Фотография. 2010 г.*

нальная гвардия, войска и жандармерия. Однако к кон. нояб.— нач. дек. 1812 г. Л. заняли российские войска, была восстановлена власть российского императора. Жителям Л., сотрудничавшим с наполеоновской администрацией и войсками, объявили амнистию.

В 1816–1826 гг. в Вильне действовало отд-ние *Российского Библейского общества*, его активный участник Жямайтский еп. Иосиф Арнульф Гедройц (1802–1838) с группой помощников перевел на литов. язык НЗ (издан в 1816 с посвящением Александру I). При его содействии был издан литовский «Катехизис» Б. Гайлевича (1821), сеть начальных школ в Жямайтском еп-стве стала более плотной, чем в др. частях Л.

В 1803 г. Главная виленская школа была преобразована в Виленский ун-т с 4 фак-тами: физико-математическим, медицинским, нравственно-политических наук, лит-ры и свободных искусств. В 1803–1832 гг. при ун-те действовала Главная семинария, готовившая католич. и униат. священников.

В 1831 г. Л. охватило восстание, начавшееся в Польше в нояб. 1830 г. К весне 1831 г. повстанцам удалось занять почти всю территорию Л., за исключением крупнейших городов; главным достижением повстанческих войск стало взятие Ковно, после чего они были разбиты российскими войсками. Вооруженная борьба продолжалась до 1832 г. При этом католич. духовенство разделилось: одни занимали примирительную позицию,

другие отнеслись к восстанию благосклонно (так, Жямайтский еп. И. А. Гедройц призывал духовенство присоединиться к восставшим и свозить в Ворни колокола для их переливки в пушки).

За подавлением восстания последовали репрессивные меры со стороны российского правительства:

отменена Конституция Царства Польского; конфискованы имения повстанцев; городские и зем-

ские суды были заменены уездными (1831); реформирован Виленский ун-т (1832); прекращено

действие Третьего Литовского статута (1840); введено судопроизводство на русском, а не на польск. языке. Была проведена проверка шляхетских прав, в результате к-рой значительная часть шляхты, не сумевшая доказать свое происхождение, была переведена в категорию однодворцев. Репрессии и ограничения деятельности коснулись и католической Церкви: было запрещено принимать исповедь и допускать к таинствам верующих из др. приходов, установлен контроль над содержанием проповедей, строительство и ремонт церквей вплоть до 1897 г. допускались лишь с разрешения губернатора и православного архиерея. В 1841–1842 гг. у монастырей, еп-ств, семинарий, капитулов и приходских церквей была конфискована большая часть земель, а епископы поставлены под контроль консисторий во главе с секретарем, назначавшимся светскими властями. В 1832 г. Главная семинария в Вильне была преобразована в Виленскую римско-католическую ДА, которая в 1842 г. была переведена в С.-Петербург. Согласно указу 1844 г., на важнейшие должности плебанов, духовные посты в столицах и преподавателями могли быть назначены лишь выпускники С.-Петербургской римско-католич. ДА, к-рая после закрытия Варшавской ДА стала единственным католич. вузом в империи (при этом состав ее руководства утверждался МВД).

На положение католич. Церкви в Л. оказал влияние конкордат Пап-

ского престола с Россией, заключенный в 1847 г. По его условиям, епископы должны были назначаться по соглашению Папского престола с российским правительством, ординарий в каноническом отношении подчинялся Папскому престолу и являлся высшим духовным судьей в своем еп-стве, ему принадлежала prerogativa назначения членов консистории и руководителей семинарий, но с согласия МВД. Хотя в России конкордат, вероятно, так и не был опубликован и не приобрел силу закона, положение католической Церкви стабилизировалось. При этом произошли адм. изменения: в 1840 г. Жямайтское еп-ство получило дополнительное название — Тельшевское (по уезду, в к-ром находилась резиденция епископа; но в офиц. документах указывали либо оба названия, либо только историческое; епископство стало называться исключительно Тяльшыйским только после 1926); в 1848/49 г. его территория была увеличена за счет передачи приходов из Виленского епископства в Ковенской и Курляндской губерниях. В 1869 г. в состав Виленского епископства были переданы приходы Минского епископства, упраздненного без согласования с Папским престолом (в 1882 по согласованию с ним эти приходы переданы в Могилёвское архиепископство). Эти преобразования уменьшили долю литовцев среди верующих Виленского епископства.

Важной эпохой в истории католицизма в Л. стало служение Жямайтского еп. Мотеюса Валанчюса (Мацей Волончевский; 1849–1875). Еще будучи ректором Жямайтской ДС (1845–1850), он старался ввести в образование жямайтский язык, в чем отчасти были заинтересованы и власти Российской империи с целью ослабить «польские начала», в к-рых видели главную угрозу социально-политической стабильности в регионе. Заняв епископскую кафедру, еп. М. Валанчюс стал уделять больше внимания непосредственному общению с духовенством и верующими: несмотря на противодействие светских властей, совершались частые визитации приходов, проверки образовательного уровня и морального облика священников, при их назначении особое внимание уделялось пастырским качествам, а не социальному происхождению или возрасту кандидата. В 1841–



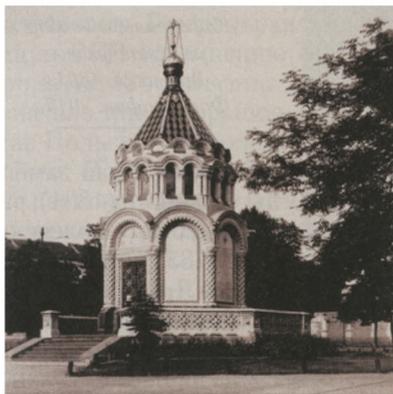
1862 г. в Жямайтском еп-стве действовали приходские школы, благодаря чему к 1897 г. Ковенская губ. занимала одно из 1-х мест по грамотности в Российской империи. При активном участии Валанчюса и др. епископов Л. вплоть до запрета печати на литов. языке в 1864 г. издавалась лит-ра, понятная широким кругам населения (сам он был автором одного из первых исторических изданий на литов. яз. — кн. «Жямайтское епископство»), а в посл. при его активном участии литов. лит-ра распространялась в Л. нелегально. С 1858 г. в Л. действовали братства трезвости — широкие объединения верующих, в которые записались 80% всех католиков Ковенской губ. и 50% — Виленского еп-ства (ликвидированы по требованию виленского военного губернатора М. Н. Муравьева после подавления восстания 1863–1864 гг.).

Нек-рая либерализация политики российских властей по отношению к Л. имела место в начале правления имп. *Александра II Николаевича*: участникам восстания 1830–1831 гг. была объявлена амнистия, облегчено поступление жителей Северо-Западного края на военную и гражданскую службу, разрешены преподавание польского языка и открытие частных учебных заведений. Однако в нач. 60-х гг. XIX в., несмотря на отмену крепостного права, социальная обстановка в Л. обострилась; в 1862 г. был образован Литовский провинциальный комитет, установивший связи с Центральным национальным комитетом в Польше. Но вскоре после начала восстания последний, в к-ром главенствовали «белые» (сторонники национальной культурной автономии в рамках Российской империи), попытка отстранить от дел Литовский провинциальный комитет, где преобладали более радикальные «красные» (К. С. Калиновский и др.). В 1864 г. восстание было подавлено при активном участии виленского военного губернатора Муравьева, бывшего одновременно гродненским, ковенским и минским генерал-губернатором (1863–1865).

Во время восстания 1863–1864 гг. позиции католич. духовенства Л. разделились. Если епископы, в т. ч. Валанчюс, не поддерживали восставших и призывали верующих воспринимать происходящее с христ. смирением, то некоторые приходские священники агитировали прихожан

за восстание и сами вступали в ряды повстанцев. Так, служивший в Паберже свящ. Антоний Мацкевич (Антанас Мацкявичюс) возглавил повстанческий отряд и был казнен царскими властями.

После восстания российской администрацией был взят курс на русификацию Северо-Западного края. При этом главным критерием принадлежности к рус. культуре выступало правосл. вероисповедание, а в качестве противников русификации



Часовня
св. блгв. кн. Александра Невского.
1863–1865 гг.
Фотография С. М. Прокудина-Горского.
1912 г.

рассматривались поляки-католики, в связи с чем на польское землевладение в Северо-Западном крае был наложен ряд ограничений. В 1864 г. было запрещено издание и распространение книг на литовском языке с использованием лат. алфавита, который должен был быть заменен кириллицей. С 1866 г. рассматривался проект «обратной унии» (предложен, вероятно, А. Г. Киркором), к-рый предусматривал вывод католической Церкви на территории Российской империи из подчинения Папскому престолу и ее унию с правосл. Церковью. Проект не был осуществлен, однако определенные успехи в деле перехода из католицизма в Православие наблюдались гл. обр. среди белорусов — в Минской губ., в меньшей степени — в Гродненской и Виленской губерниях и почти не отмечены в Ковенской губ., населенной в основном литовцами и жямайтами, приверженными католицизму.

Репрессии после восстания коснулись и католич. духовенства Л.; закрылись католич. храмы и мон-ри, часть из которых преобразовалась в православные. В Виленской губ. в 1863–1889 гг. число католич. хра-

мов уменьшилось с 263 до 190, в то время как количество правосл. церквей возросло с 143 до 324. В Ковенской губ. в 1864–1869 гг. было закрыто 14 католич. церквей. До восстания в Вильне было 16 католич. мон-рей, к нач. XX в. остался только один. Всего к тому времени в Л. действовали 5 легальных католич. мон-рей, но развивалась сеть нелегальных. Варшавское архиеп-ство и подчиненное ему Сейнское еп-ство постепенно были поставлены под контроль Римско-католической коллегии, а Сейнский еп. Константин Ириной Лубенский за сопротивление этому нововведению в 1869 г. был сослан. Кафедра Жямайтского еп-ства и семинария в 1864 г. были переведены в Ковно, новый набор в семинарию разрешен лишь в 1870 г. Назначение священников контролировал виленский генерал-губернатор, было ограничено право их передвижения и собраний, введены запреты (на практике, впрочем, не всегда соблюдавшиеся) на религ. процессии в городах, на установку крестов (они рассматривались как памятники повстанцам). Неск. раз предпринимались попытки перевода части католич. богослужения на рус. язык. В 1866 г. был разорван конкордат с Папским престолом, большинство вопросов, находившихся в ведении папы Римского, были переданы в ведение Римско-католической духовной коллегии. При этом Жямайтское и Сейнское еп-ства поддерживали тайные контакты с Папским престолом. В 1882 г. в Ватикане было подписано соглашение, к-рое представляло собой частичный компромисс между правительством России и Папским престолом: в России была восстановлена иерархия католич. Церкви (папа назначил епископов на вакантные кафедры), был подтвержден принцип подчинения семинарий епископу, но вместе с тем не удалось договориться об учреждении в России нунциатуры. Формально отношения были восстановлены, но не приобрели регулярного и всестороннего характера. Соглашение 1882 г. утвердило ликвидацию епархий Варшавской и Могилевской митрополий и урегулировало вопрос о назначении епископов в Л. Приходские школы закрывались, однако при активном участии еп. Валанчюса стала действовать сеть тайных сельских школ, осуществлялось нелегальное распространение литов. книг, напечатанных лат.

алфавитом в М. Литве (на территории Пруссии).

В кон. XIX — нач. XX в. на деятельности католич. Церкви Л. сказались процессы демократизации общественно-политической жизни в Российской империи и Европе. Так, в 1897 г. был отменен запрет на строительство католических церквей, в результате до 1914 г. на территории Виленского и Жямайтского еп-ств, а также Занеманья было построено 114 церквей. После отмены запрета печати лат. алфавитом в 1904 г. католики активно включились в процесс издания книг и периодики на литов. языке. В 1905 г. в Ковно с этой целью было основано об-во св. Казимира. Начал выходить ежемесячный ж. «Draugija» («Товарищество») и молодежное приложение к нему «Ateitis» («Будущее»), которые стали печатными органами, отражавшими католич. направление в общественно-политической мысли. В Жямайтском и Виленском еп-ствах укреплялись позиции литов. языка: этому поспособствовало, в частности, назначение в 1909 г. известного поэта Майрониса (Йонаса Мачюлиса; 1862–1932), бывш. профессора СПбДА, ректором Ковенской ДС.

Одновременно в Л. развивалось общественное движение, создавались политические объединения. Первыми возникли левые политические Рабочий союз Л., Социал-демократическая партия Л. (1896), евр. партия «Бунд» (1897). В 1902 г. была организована Литовская демократическая партия, выражавшая интересы либеральной буржуазии и выступавшая за предоставление Л. автономии. В кон. 1905 г. — Союз крестьян Л. В кон. 1905 г. по инициативе либералов (Й. Басанавичюс и др.) состоялся Великий Виленский сейм, собравший 2 тыс. народных представителей (гл. обр. крестьян и интеллигенции) и потребовавший автономии в составе Российской империи и использования литов. языка в общественной жизни.

Христианско-демократическое движение развивалось в Л., как и во всей католической Европе, в духе энциклик папы Льва XIII «*Regum cunctarum*» (1891) и «*Graves de Communi*» (1901). При этом христ. демократы проявляли меньшую активность в партийном строительстве, чем социалисты и либералы, но активно воздействовали на общество через

прессу и многочисленные просветительские, молодежные, благотворительные, кооперативные общества. В 1906 г. действовала близкая к кадетам Конституционно-католическая партия Л. и Белоруссии, созданная при участии Виленского еп. Эдуарда фон дер Роппа и включавшая польск. и литов. деятелей; в ее духе были выдержаны польск. периодические издания — «*Nowiny Wileńskie*» («Виленские новости»; 1906), «*Towarzysz Pracy*» («Товарищ труда»; 1906), «*Przyjaciel Ludu*» («Друг народа»; 1906–1910). При участии Майрониса и профессоров СПбДА П. Бучиса, А. Дамбраускаса (А. Якштаса) был разработан проект программы Литовской христианско-демократической партии, однако к организационной деятельности христ. демократы фактически приступили лишь после окончания первой мировой войны.

Православие в кон. XVIII — нач. XX в. (Об истории Православия в Л. см. также в статьях *Виленская и Литовская епархия*, *Киевская епархия*.) По 3-му разделу Польши (1795) в состав России вошли почти все приходы Киевской митрополии, а также последние оставшиеся под польской властью униатские кафедры Киевско-Виленской митрополичьей епархии — Вильна и Новогрудок.

Присоединив земли бывш. ВКЛ к Российской империи, Екатерина II взяла курс на полную ликвидацию церковной унии в этом крае. Все униатские еп-ства, за исключением Полоцкого архиеп-ства, были упразднены. При Павле I и Александре I этот курс был смягчен. С 1801 г. греко-католическая Церковь на землях бывш. ВКЛ подчинялась Римско-католической духовной коллегии во главе с митрополитом Могилёвским. В 1806 г. была восстановлена униат. митрополия, в 1809 г. — ее Литовское (Виленское) еп-ство. В нач. XIX в. имели место массовые переходы униатов в лат. обряд, что было запрещено в 1807 и 1810 гг. К 1820 г. в Вильне действовали 2 униат. храма: монастырский Свято-Троицкий и Никольский, выполнявший функции кафедрального митрополичьего собора. В 1825–1828 гг. в Виленской митрополии было 307 приходов, 17 муж. и 17 жен. василианских мон-рей. Курс на ликвидацию унии и активное распространение Православия активно был продолжен после воцарения *Николая I Павловича*, особенно после

подавления восстания 1830–1831 гг. Началось массовое закрытие униат. мон-рей (к 1835 были закрыты $\frac{2}{3}$). В 1833 г. была основана правосл. Полоцкая епархия, охватившая и территорию Виленской губ. На *Полоцком Соборе униатского духовенства России* в 1839 г. произошло воссоединение униатов с Православием, вскоре утвержденное императором. В том же году была основана православная Литовская епархия (центр — Вильна; с 1840 Литовская и Виленская; с 1945 *Виленская и Литовская епархия*). Кафедральной стала переданная православному и перестроенная бывш. католич. ц. св. Казимира, к-рая была освящена во имя свт. Николая Чудотворца. Епархия охватывала территорию Виленской, Гродненской, а с 1843 г. и Ковенской губерний. Первым архиепископом (с 1852 митрополит) стал *Иосиф (Семашко)*. Ему подчинялись 2 вик-ства: Брестское (основано в 1840; в 1900 преобразовано в Гродненскую и Брестскую епархию) и Ковенское (1843). Православные Августовской (с 1866 Сувалкской) губ. находились в юрисдикции *Варшавской епархии*. Ок. 1844 г. в Л. началось планомерное расширение приходской сети правосл. Церкви при активном участии светских властей, гл. обр. в тех городах и местечках, где проживали рус. колонисты или располагались гос. учреждения: в Шавли (ныне Шяуляй), Троках (ныне Тракай), Россиепах (ныне Расейняй), Вилькомире (ныне Укмярге), Новоалександровске (ныне Зарасай), Тельшах (ныне Тяльшяй) и др. Так, если в 1843 г. в новообразованной Ковенской губ., к-рая охватывала этнические литов. и жямайтские земли, было 10 правосл. приходов, то в 1901 г. — уже 37 (при этом доля православных в населении Ковенской губ. повысилась с 0,9 до 3%). Кроме того, здесь существовали православные мон-ри и гарнизонные церкви. В кон. XIX — нач. XX в. в Литовской и Виленской епархии насчитывалось ок. 500 приходов, в которых служили ок. 600 священников.

Распространение Православия ускорилось после восстания 1863–1864 гг.: только за 1863–1866 гг. в Северо-Западном крае было построено 98 правосл. церквей и 14 храмов передано правосл. Церкви. В это время удалось организовать массовый переход белорусов-католиков в Православие, однако церковные власти



осознавали его непрочность: сохранялись традиц. родственные и соседские связи. При митр. *Макарии (Булгакове; 1868–1879)* было построено, перестроено из католических и отремонтировано ок. 300 правосл. церквей и часовен; основывались или преобразовывались из католических правосл. мон-ри. При этом большинство православных на территории Л. были российскими чиновниками или военными, проживавшими в городах, насельники мон-рей были неместного происхождения. Доля православных в населении Виленской губ. в 1897 г. доходила до 26,12% (католиков не менее 58,83%).

Чтобы повысить образовательный уровень правосл. духовенства, митр. Иосиф (Семашко) в 1845 г. перевел из Жировиц Гродненской губ. в Вильну бывшую униатскую семинарию, переименованную в Литовскую ДС. Были открыты Виленская духовная школа (для подготовки к поступлению в семинарию), в 1861 г. — епархиальное 3-классное жен. училище; возникла сеть приходских и народных школ, к-рых к 1868 г. насчитывалось 470. При митр. *Алексии (Лаврове-Платонове; 1885–1890)* их число достигло 972, а к 1893 г. — 1399.

В 1865 г. было восстановлено Виленское Свято-Духовское братство, прекратившее свою деятельность в кон. XVIII в. и ставшее важным цент-



*Церковь
во имя равноап. Константина
и прп. Михаила Малкина
в Вильносе. 1911–1913 гг.
Фотография. 2007 г.*

ского Православного Свято-Духовского братства» (1907–1915). При церквях открывались б-ки.

С 1890 г. в Л. действовало Православное миссионерское об-во. Однако на территории совр. Л. правосл. прозелитическая деятельность давала скромные результаты по причине культурного и языкового барьера (литовцы и жямайты слабо владели рус. языком; основными объектами правосл. миссионерства были проживавшие здесь евреи). Приходские православные школы посещали лишь 7% детей школьного возраста Ковенской губ., 8% — Виленской губ., 27% — Гродненской губ. В 1902 г. Виленский ка-



*Празднование
900-летия Крещения Руси
у кафедрального
Николаевского собора
в Вильне.
Фотография. Июль 1888 г.*

толич. еп. Стефан Александр Зверович призвал духовенство своего епископства следить, чтобы

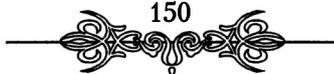
дети верующих не посещали организованные правосл. духовенством школы. После разрешения в 1905 г. перехода из Православия в др. вероисповедания многие ранее обращенные правосл. жители Л. вернулись к своей прежней вере. В 1905–1912 гг. на Виленскую губ. приходилось 11,6% всех перешедших из Православия в католицизм в Российской империи.

ром культуры и просвещения в Л.: при нем в 1895 г. была открыта типография, в 1909 г. — Литовское епархиальное древлехранилище. Православные братства возникли также в Ковно (Св. Николая) и Гродно (Св. Софии). Выходили периодические издания: «Литовские епархиальные ведомости» (1863–1917), «Гродненские епархиальные ведомости» (1900–1915), «Вестник Вилен-

Деятельность Виленского Свято-Духовского братства активизировалась после съездов представителей церковных братств Северо-Западного края, прошедших в Минске в 1908 г. и в Вильне в 1909 г. Их делегаты высказывались против полонизации. На очередном съезде, прошедшем в Вильне в 1912 г., был выдвинут кандидат от братств в Гос. думу Г. Г. Замысловский, избранный в Думу 4-го созыва вместе с главой Гольшанского приходского братства В. П. Юзвюком (оба вошли во фракцию правых). Т. о., в нач. XX в. православная Церковь Л. включилась в политическую деятельность.

Начало XX в. — 1941 г. В период первой мировой войны после ожесточенных боев территория Л. подверглась герм. оккупации. В 1915 г. герм. войска заняли Ковно, Вильну и др. крупные города. Тогда же была учреждена герм. военная администрация Обер-Ост (Верховное командование герм. вооруженными силами на Восточном фронте) во главе с генералами П. фон Гинденбургом и Э. фон Людендорфом, к-рые направляли все ресурсы подчиненных им областей на нужды войны: промышленные предприятия переводили в Германию, у крестьян реквизировали тягловый скот. Все управление, за исключением низшего звена (сельских старост), находилось в руках немцев, потери населения планировалось восполнить за счет нем. колонизации, в школах было введено преподавание нем. языка, существенно ограничено право передвижения по территории Л., запрещена корреспонденция на литов. языке, на котором издавалась лишь одна газета. Все это вызывало недовольство населения.

С началом войны литов. общественные деятели ставили вопрос о политическом будущем Л. Одни выступали за объединение Б. и М. Литвы в составе Российской империи (Басанавичюс и др.), другие — в составе Германской империи (с таким предложением выступил в прусском ландтаге лютеранский свящ. Вилюс (Вильгельм) Гайгалайтис, представлявший литовцев Мемеля (ныне Клайпеда)). Летом 1916 г. литовцы впервые заявили о намерении добиться независимости, но у властей Германии перспектива создания Литовского гос-ва под ее эгидой вызвала интерес лишь в 1917 г., когда стал всерьез рассматриваться аналогич-



ный проект в отношении Польши. 18–22 сент. (1–5 окт.) того же года с разрешения оккупационных властей в Вильне прошла Литовская конференция, к-рая поставила целью создать независимое Литовское гос-во с преобладающим литов. населением, основанное на демократических началах, но с соблюдением прав национальных меньшинств. При этом оно должно было ориентироваться на Германию. Вопросы устройства Литовского гос-ва должен был решить Учредительный сейм. Был избран исполнительный орган, ставший посредником между литов. народом и герм. властями, — Литовская Тариба (Совет) из 20 чел. во главе с юристом Антанасом Сметоной, председателем Об-ва вспоможения пострадавшим от войны. В состав Тарибы вошли и 8 христ. демократов (из них 4 священника). 11(24) дек. 1917 г. Тариба приняла декларацию о создании независимого Литовского гос-ва со столицей в Вильне, связанного с Германией рядом договоров. Однако эта декларация не нашла поддержки ни в Германии, ни в Л. В результате 16 февр. 1918 г. была принята новая декларация о независимости Литовского гос-ва, будущее к-рого предстояло определить демократически избранному Учредительному сейму. 23 марта Германия признала независимость Л., в т. ч. благодаря дипломатической миссии Жямайтского еп. Францишка Каревичюса (Францишека Каревича) и каноника К. Ольшаускаса, к-рые провели ряд переговоров с гражданскими и военными властями Германии. Т. о., католич. Церковь приняла активное участие в восстановлении независимости Литовского гос-ва. 11 июля Литовская Тариба была преобразована в Гос. совет Л. Стремясь воспрепятствовать попыткам включить Л. в состав Германии, нек-рые члены Гос. совета пригласили вюртембергского герца Вильгельма фон Ураха занять литов. престол под именем Миндаугаса II, но уже в нояб. приглашение было отозвано. 2 нояб. была принята временная Конституция Л., 11 нояб. сформировано правительство во главе с историком Аугустинасом Вольдемарасом (он же занял пост министра иностранных дел).

Первые месяцы существования Литовского гос-ва ознаменовались как политическим противостоянием внутри страны, так и конфликтами с соседями. Внутриполитическая

борьба проходила между Консервативной партией национального прогресса («Пажанга», или таутининки (от литов. tauta — народ), т. е. националисты) во главе со Сметоной и христ. демократами, с одной стороны, и ляудининками (народниками) и социал-демократами — с другой. В кон. 1918 г., после капитуляции Германии и аннулирования Советской Россией Брестского мира, началось продвижение Красной Армии на запад. В результате на занятой ею территории Л. было создано Временное революционное рабоче-крестьянское правительство Л., провозгласившее Литовскую Советскую Республику, к-рая в нач. 1919 г. была преобразована в Литовско-Белорусскую ССР. Однако в том же году польск. войска заняли Вильно, а советские гос. образования на территории Л. перестали существовать; новообразованным литов. вооруженным силам удалось остановить продвижение Красной Армии. Стабилизировалось внутривластное положение: 4 апр. 1919 г. на заседании Гос. совета Л. в результате компромисса, достигнутого разными политическими силами, 1-м президентом страны был избран Сметона (занимал этот пост до 19 июня 1920, когда его сменил Александрас Стульгинскис).

В то же время шла борьба за международное признание Л. и ее интересов. На Парижской мирной конференции литов. делегация (в состав которой помимо литовцев входили представители евреев и белорусов) настаивала на признании независимости и прав на города Вильно и Мемель (1-й был объектом борьбы между Польшей, Л. и Советской Россией, 2-й после поражения Германии находился под управлением франц. администрации), а также призывала к оказанию помощи Литовскому гос-ву. С 1919 г. началось признание Л. de facto; 12 июля 1920 г. был подписан мирный договор с Советской Россией: с одной стороны, она отказывалась от претензий на территорию Л., с другой — закрепляла за собой право использовать эту территорию для ведения боевых действий против Польши. При этом Л. объявлялась нейтральной страной. Летом 1920 г. в ходе советско-польск. войны Красная Армия заняла Вильно и передала город Л. (согласно решениям конференции в Спа, это должна была сделать Польша). Польша расценила этот акт как участие Л. в войне

на стороне Советской России и начала военные действия против нее. Хотя, согласно польско-литовскому перемирию, заключенному в г. Сувалки 7 окт. 1920 г., Вильно должен был остаться за Л., 9 окт., не дожидаясь его вступления в действие, верный Ю. Пилсудскому ген. Л. Желиговский инсценировал бунт своих частей, к-рые заняли Вильно, где было образовано марионеточное гос-во Срединная Литва, в 1922 г. аннексированное Польшей. Виленский край (в адм. структуре Польши Виленская земля (1922–1926) и Виленское воеводство (1926–1939)) оставался одним из главных очагов напряженности в Европе в 20–30-х гг. XX в.: хотя конференция послов Антанты в 1923 г. закрепила Вильно за Польшей, этот город провозглашался столицей Л. в Конституциях 1928 и 1938 гг. (Каунас официально именовался временной столицей), право на Вильно было зафиксировано в советско-литов. договоре о ненападении 1926 г. 22 сент. 1921 г. Л. вступила в Лигу Наций, а вскоре была признана de jure великими державами. В то же время Л. преуспела в достижении другой цели — Клайпеды: в нач. 1923 г. там состоялось мнимое восстание, организованное литов. властями, в результате Клайпедский край вошел в состав Л., что было признано великими державами. Однако преобладание среди жителей края немцев и «мемельлендеров», говоривших на литов. языке, но в культурном и политическом отношении ассоциировавших себя с Германией, создавало предпосылки для установления там герм. влияния.

В связи с территориально-политическими изменениями после первой мировой войны реорганизации подверглась и структура католич. Церкви, т. к. старые границы диоцезов не совпадали с границами новообразованного гос-ва. 4 апр. 1926 г. буллой папы Римского Пия XI «Lithuanorum Gente» на территории Л. была учреждена Литовская церковная провинция, в состав к-рой входили Каунасское архиеп-ство и Тяльшайское, Панявежское, Кайшядорское и Вилкавишкское еп-ства; при этом в подчинение Каунасскому архиеп-ству из Вармийского еп-ства в качестве территориальной прелатуры был передан Клайпедский край (нередко Тяльшайский епископ являлся одновременно и прелатом Клайпеды). Каунасским архиепископом был поставлен

Юозас Йонас Сквирецкас, помощник бывш. Жямайского еп. П. Карявичюса. К кон. 30-х гг. XX в. Литовская церковная провинция насчитывала 756 церквей и часовен, здесь служили ок. 1,3 тыс. священников. Значительно оживилась и монашеская жизнь: если к 1918 г. в Л. действовали 2 женских и муж. мон-рь, то к кон. 30-х гг. XX в. — 73 женских и 23 мужских. Ок. 80% жителей Литовской Республики были католиками, 10% — протестантами (в основном лютеранами), 7% — иудеями, 1,6% — старообрядцами, 1,1% — православными.

Из-за тяжелой внешнеполитической ситуации вокруг Л. выборы в Учредительный сейм прошли лишь в 1920 г., а сам он проработал до 1922 г. Большинство мест завоевала коалиция христ. демократов. В 1922 г. была принята конституция, закрепившая демократические устройства Л. в форме парламентской республики (сейм, избираемый на 3 года, назначал президента с таким же сроком полномочий), статус литовского языка как государственного, права национальных меньшинств, обязательное начальное образование. Столица Л. в конституции не была названа. Президентом Литовской Республики стал Стульгинскис. В 1922 г. была введена национальная валюта (лит), в Каунасе учрежден Литовский ун-т (с 1930 — ун-т Витовта Великого). В том же году был принят закон о земельной реформе, согласно к-рому в гос. земельный фонд переходило неск. категорий земельных участков: земли, полученные из царской казны; владения противников независимости Л. (гл. обр. польск. помещиков); крупные участки — свыше 80 га (в т. ч. церковные). Из гос. земельного фонда земля перераспределялась в пользу воинов-добровольцев, безземельных и малоземельных крестьян (последние владели наделами до 10 га) и др. малоимущих групп населения.

Благодаря преобладанию христ. демократов в Учредительном сейме христ. конфессии получили широкие права: по конституции религ. общины признавались юридически-ми лицами и получали право свободной проповеди своих учений. Важнейшие церковные праздники были объявлены нерабочими днями. Католич. Церковь стала осуществлять обязательное преподавание Закона Божия в школах и регистрацию актов гражданского состояния. Вскоре

сеть католич. общественных организаций — детских, молодежных (атеистиников, от литовского *ateitis* — будущее), рабочих, женских, которые с 1919 г. координировал Центр католической деятельности, охватила широкие круги населения Л. К сер. 30-х гг. XX в. общий тираж 29 периодических католич. изданий приближался к 7 млн экз. и был больше, чем тираж журналов и газет любой др. общественной орг-ции. Подготовку священников вели семинарии в Каунасе, Тяльшие и Вилкавишкисе. Развивались научные и учебные орг-ции католической направленности: в 1922 г. в Литовском ун-те был открыт теологическо-философский фак-т, в том же году основана Литовская католическая АН.

В результате выборов 1926 г. власть перешла от христ. демократов к блоку крестьян-ляудиников и социал-демократов, выражавшему интересы мелкой и средней буржуазии. Были отменены военное положение, цензура, власти готовили ряд реформ, в т. ч. затрагивавших интересы католич. Церкви и армии. В этих обстоятельствах армия поддержала Сметону: под предлогом предотвращения коммунистической угрозы 17 дек. 1926 г. был осуществлен бескровный переворот, в результате к-рого блок крестьян-ляудиников и социал-демократов был отстранен от власти, президентом вновь стал Сметона, а премьер-министром — Вольдемарас. В 1927 г. сейм был распущен, после чего выборы долгое время не проводились. В стране установился авторитарный режим Сметоны. Для укрепления своей власти в 1927 г. он совершил поездку по стране, в ходе к-рой встречался с представителями разных национальных и конфессиональных меньшинств, а также организовал мероприятия по случаю 500-летия со дня смерти Витовта, образ к-рого — правителя, укрепившего «единство» и могущество Л., боровшегося с поляками за ее самостоятельность, — служил прямой параллелью создававшемуся образу Сметоны. Изменения закрепила Конституция 1928 г., по к-рой срок полномочий президента увеличился до 7 лет (переизбирался в 1931 и 1938), он получил право издавать законы и распускать сейм. В 1929 г. Вольдемараса на посту премьер-министра сменил кооператор, аграрий и финансист Юозас Тубялис. Благодаря его взвешенной хозяйственной

политике Л. спокойно пережила мировой финансовый кризис. Сказывались и последствия земельной реформы 1922 г.: росло производство сельскохозяйственной продукции и продуктов ее переработки, к-рые экспортировались, развивалась легкая промышленность. Тем не менее в этот период происходили выступления крестьян, недовольных снижением закупочных цен на их продукцию, а также политических оппонентов Сметоны (сторонников Вольдемараса). В 1936 г. были запрещены все партии, за исключением Союза литовских таутинокков, проведены выборы в сейм; в 1938 г. принята новая конституция, оформившая авторитарный режим Сметоны: из определения Литовской Республики было убрано слово «демократическая», полномочия президента были расширены, он не должен был отчитываться ни перед каким органом власти.

В 20–30-х гг. XX в. католич. Церкви в Л. пришлось столкнуться с теми же общественными проблемами, к-рые стояли в большинстве европ. стран, — секуляризацией и атеизацией общества, обмирщением Церкви, проблемой ее взаимоотношений с гос. властью, часто принимавшей авторитарные формы. Активную позицию по общественным проблемам занял Панявежский еп. Казимерас Палтарокас: сначала он предложил решить вопрос о материальном обеспечении священников таким образом, чтобы они не тратили время на вопросы управления церковным имуществом в ущерб пастырской деятельности, затем на конференции деканов Панявежского еп-ства было решено постепенно сокращать землевладение приходов и сборы с прихожан с тем, чтобы в перспективе приходские священники получали вознаграждение из приходской кассы. Неоднократно обсуждалась необходимость миссионерской деятельности в городской рабочей среде.

Отношения католич. Церкви с партией таутинокков складывались не просто. Таутинокки ставили целью создание единого общества, высшей ценностью к-рого была нация. Поэтому они уже в 20-х гг. XX в. вели активную антицерковную и антипапскую риторику, а после прихода к власти и переворота 1926 г. приняли ряд ограничительных мер по отношению к католич. Церкви: были сокращены гос. дотации на католич. школы и введены дополнительные



Церковь Виленских мучеников
в Таураге. 1933, 1989 гг.
Фотография. 2013 г.

экзамены для их учащихся, в результате чего многие из школ стали государственным; ограничена, а затем и вовсе запрещена деятельность атеистинков в школах; ликвидированы связи скаутской орг-ции с Церковью; существенно сокращен теологическо-философский фак-т ун-та Витовта Великого. Все это вызывало протесты духовенства и образованных кругов. Вместе с тем 27 сент. 1927 г. был подписан конкордат Л. с Папским престолом, который гарантировал автономию внутренней жизни Церкви и свободу деятельности католич. орг-ций, утвердил обязательное преподавание Закона Божия в школах, обещал Церкви гос. финансовую помощь. Одновременно в конкордате были зафиксированы положения, к-рые ставили католич. Церковь в Л. в зависимость от гос. власти. Напряженность в церковно-гос. отношениях сохранялась во 2-й пол. 20-х и в нач. 30-х гг. XX в., проявляясь в разногласиях по поводу деятельности в школах молодежных орг-ций (таугтиники стремились ослабить влияние популярных католич. орг-ций, особенно атеистинков) и возможности введения гражданской регистрации браков, в судебных процессах против священников и проч. При этом представители литов. епископата занимали различные позиции по отношению к установившемуся политическому режиму: так, если Панявежский еп. К. Палтарокас выступал за твердую линию в отношениях с властью (что находило поддержку у папы Римского Пия XI), то Каунасский архиеп. Ю. Й. Сквирецкас был сосредоточен на литургической стороне жизни Церкви (его перу принадлежал 1-й

полный перевод Свящ. Писания на литов. яз., изд. к 1932) и фактически устранился от проблемы отношений Церкви и гос-ва. Конфликт между режимом Сметоны и католич. Церковью пыталось по-своему решить интеллектуальное движение «социального католицизма» (А. Мацейна и др.), органом которого стал ж. «Naujoji Romuva» (Новая Ромува). Участники этого движения видели в католицизме возможность преодоления противоречий капитализма, и поскольку они говорили о единстве нации, то не вызывали отторжения у Сметоны.

В межвоенный период на территории Виленского края (в составе Польши) появились неонуниат. приходы; в Каунасе была открыта неонуниат. миссия, к-рая вела прозелитическую деятельность среди православных *Литовской и Ковенской митрополии*.

С сер. 30-х гг. XX в. Л. была вынуждена реагировать на вызовы внешней политики. 12 сент. 1934 г. был подписан договор о создании Балтийской Антанты — политического и дипломатического союза Л., Латвии и Эстонии, к-рый, впрочем, не гарантировал Л. военную помощь для возвращения Вильно. В 1934–1935 гг. обострились отношения с Германией: в Каунасе состоялась 1-й в Европе процесс над национал-социалистами, что вызывало экономическое и политическое давление на Л. со стороны Германии. Понимая, что Л. не может одновременно конфликтовать с 2 могущественными соседями, министр иностранных дел С. Лозарайтис пытался нормализовать отношения с Польшей; но в итоге в марте 1938 г. был принят польск. ультиматум об установлении дипломатических отношений с Л. Стабилизировать ситуацию было призвано правительство Владаса Миронаса — католич. священника и одного из идеологов таугтиников. Хотя в сложной международной ситуации правящие круги старались не создавать очагов напряжения внутри страны, в кон. 30-х гг. XX в. они несколько возвращались к планам введения гражданской регистрации.

В нач. 1939 г. Англия и Франция, проводя политику «умиротворения» нацистской Германии, заявили, что не будут помогать Л. в случае аннексии Клайпедского края, значительная часть его населения по-прежнему симпатизировала Германии. Уль-

тиматум о его передаче был выдвинут А. Гитлером в марте 1939 г. и был принят Л.

Согласно советско-герм. договору от 23 авг. 1939 г. (пакт Молотова—Риббентропа), Л. переходила в сферу интересов Германии. Ситуация изменилась с началом второй мировой войны: после того как Красная Армия вошла в Польшу и заняла Вильно, у СССР появилось средство давления на Л. Согласно советско-герм. договоренностям 1939 и 1941 гг. территория Л. (вместе с Сувалкским краем, купленным у Германии) перешла в сферу интересов СССР. После переговоров в Москве 10 окт. 1939 г. был подписан советско-литовский договор о взаимной помощи, согласно которому г. Вильно передавался Л. в обмен на размещение советских войск численностью 20 тыс. чел. (столько же составила численность литов. Вооруженных сил).

После присоединения Виленского края к Л. началась интенсивная и насильственная литуанизация (по данным на 1931 г., 65% жителей Вильно были поляками, 28% — евреями), остро встала проблема польско-литов. отношений на его территории, дело доходило и до столкновений, в т. ч. и среди верующих. Во внелитургических богослужениях и проповедях в вильнюсских католич. церквях польск. язык стал активно заменяться литовским. В этой ситуации Папский престол попытался занять компромиссную позицию: с одной стороны, ссылаясь на то, что Польское гос-во *de jure* по-прежнему существует и с ним заключен конкордат, литов. стороне было отказано во включении Вильнюса в состав Литовской церковной провинции и в устранении с Вильнюсской кафедры архиеп. Ромуальда Ялбжиковского, поддержавшего поляков; с другой стороны, его формальным помощником по управлению оказавшейся на территории Л. части архиеп-ства, несмотря на протесты польского представительства при Папском престоле, был назначен литовец — Вилкавишкский епископ-коадьютор Мечисловас Рейнис.

В мае 1940 г., заявив, что якобы имели место похищение советских солдат в Л. и заключение военного союза Л. с Латвией и Эстонией, СССР предъявил ультиматум с требованием допуска в Л. дополнительного военного контингента и смены правительства на просоветское. 15 июня

Л. приняла ультиматум. Предложение Сметоны оказать военное сопротивление не нашло поддержки у большинства членов правительства, и он выехал за границу. Под надзором прибывших в Л. советских представителей В. Г. Деканозова и В. Н. Меркулова было сформировано новое правительство, названное народным; в его состав входили лядунишки и представители малочисленной и маловлиятельной до тех пор Коммунистической партии Литвы (КПЛ). Состоялись выборы в Народный сейм, к-рый 21 июля попросил принять Л. в состав СССР. 3 авг. закон о принятии Литовской ССР в состав СССР был утвержден Верховным Советом СССР. При этом Литовская ССР получила часть территории Белорусской ССР с преобладанием литов. населения. Были национализированы банки, крупные промышленные предприятия, частное землевладение ограничено 30 га, распущена литов. армия, а КПЛ принята в состав ВКП(б). Изменился и этнический состав населения: немцы переселялись в Германию, литовцы из Мемельской обл. (Клайпедского края) — в Л., туда же направлялись жители республик СССР. Были начаты массовые репрессии в отношении противников советского режима: только с 14 по 18 июня 1941 г. было депортировано 17,5 тыс. чел.

Уже в первые дни после установления контроля СССР над Л. были приняты меры, направленные на атеизацию литов. общества. Эта политика лишь усилилась после формального вхождения Л. в состав СССР. Так, 26 июня 1940 г. марионеточное Народное правительство заявило о разрыве заключенного в 1927 г. конкордата с Ватиканом, к-рый гарантировал гос. поддержку католич. Церкви и ее автономию во внутрицерковных делах. Еще до выборов в Народный сейм католич. Церковь была практически полностью вытеснена из общественной жизни: ликвидировано преподавание Закона Божия в школах, закрыт теологическо-философский фак-т в Каунасском ун-те, капелланы уволены из армии и школ и больше не окормляли заключенных в тюрьмах, запрещена деятельность религ. орг-ций, национализированы типографии Церкви и печатных орг-ций мирян (впосл. запрещено издание религ. лит-ры), закрыты все религ. периодические издания. Уже после формального присоеди-

нения Л. к СССР регистрация актов гражданского состояния была передана органам гос. власти, были отменены выходные дни, приуроченные к религ. праздникам, национализирована значительная часть собственности католич. Церкви. В помещениях Вилкавишкской и Тяльшайской семинарий были размещены части Красной Армии, однако Каунасская и Вильнюсская семинарии были сохранены. При этом новая власть не препятствовала деятельности епископов, а те старались не вмешиваться в политическую жизнь и продолжали пастырское служение. Между тем с осени 1940 г. органы гос. власти начали собирать сведения о духовенстве и конфликтах, возникавших в его среде, рассчитывая спровоцировать раскол с целью ослабления влияния католич. Церкви. Весной 1941 г. репрессии затронули духовенство, началась антирелиг. работа среди молодежи. 21 мая 1941 г. ЦК КПЛ постановил закрыть духовные семинарии всех конфессий. Протесты епископов Л., адресованные советским властям, остались без ответа.

1941–1944 гг. Л. была занята герм. войсками в первые дни после их вторжения на территорию СССР. Часть населения, видевшая в нацистах освободителей от большевизма, встречала их с цветами. 22 июня началось крупномасштабное антисоветское восстание. Если в Каунасе оно было подготовлено Фронтом литовских активистов (ФЛА), глава к-рого К. Шкирпа руководил им из Берлина, то в провинции восстание носило стихийный характер. Члены ФЛА рассчитывали на восстановление Литовского гос-ва под эгидой Германии, при этом начали репрессии против евреев. 23 июня в Каунасе было создано Временное правительство во главе с Юозасом Амбразевичюсом, однако связи с провинцией оно не имело и уже 5 авг. было запрещено немцами. Вскоре под запрет попала и Литовская националистическая партия, созданная сторонниками Вольдемараса. Л. была включена в состав рейхскомиссариата Остланд. Было восстановлено самоуправление, существовавшее до 1940 г., связующим звеном между ним и руководством Остланда служил Доверительный совет. Политика немецких оккупантов сводилась к выкачиванию материальных и людских ресурсов из Л. для нужд войны и к массовому террору. За

1941–1944 гг. в Л. было убито, по разным оценкам, от 400 до 700 тыс. чел., в т. ч. более 90% еврейского населения. В подполье действовали организации сопротивления: Литовский фронт и Движение за единство Литвы (христ. демократы и атейтиники); Союз борцов за свободу Литвы (либеральное крыло таутининков); Верховный комитет освобождения Литвы, объединявший различные политические силы; Армия свободы Литвы (наиболее массовая антинацистская вооруженная организация). В отличие от Латвии и Эстонии в Л. нацистам не удалось сформировать батальон войск СС из местного населения, к-рое саботировало это мероприятие.

Католич. Церковь в Л. в первое время видела в нацистских оккупантах освободителей от советского режима, а те в свою очередь эксплуатировали тему борьбы с «безбожным большевизмом». Эти настроения отразились в публичных выступлениях архиеп. Ю. Сквирецкаса и еп. Винцентаса Бризгиса, в участии Церкви в акциях по сбору теплой одежды и металлолома для вермахта. Однако со временем из-за ряда обстоятельств возникла напряженность во взаимоотношениях Церкви и оккупационного режима: все религ. объединения были поставлены под контроль нем. властей, их деятельность под страхом наказаний была ограничена рамками религ. практики. Право метрикации актов гражданского состояния и тем более собственность, национализированная в 1940–1941 гг., не были возвращены католич. Церкви. Каждое религиозное объединение должно было полностью находиться в границах генерального комиссариата, что вызывало недовольство духовенства. За время нацистской оккупации в Л. было арестовано, выслано в концлагеря и убито несколько десятков католических священников, в 1942 г. закрыты все вильнюсские католич. мон-ри.

1944–1990 гг. Во 2-й пол. 1944 — нач. 1945 г. Красная Армия изгнала с территории Л. (включая Клайпеду) нацистские войска, был восстановлен советский режим. В 1946–1947 гг. прошли выборы в Верховный Совет СССР и ЛССР. К 1946 г. территория Л. достигла 65 тыс. кв. км, что было примерно на $\frac{1}{3}$ больше, чем до присоединения Виленского края к Л. в 1939 г. При этом в 1944–1946 гг. по соглашению с Польшей

поляки из Л. были переселены в Польшу (до 200 тыс. чел.), а литовцы Польши — в Л. Сюда направлялись также переселенцы из др. союзных республик, гл. обр. русские и белорусы. В первые послевоенные годы политика союзного центра опиралась на рус. население Л., напр., к 1953 г. доля литовцев в КПЛ составляла лишь 18%. Особенно сильно изменился этнический состав жителей Вильнюса: если в 1951 г. литовцев было лишь 30%, то в 1989 г. — 50%, а в 2011 г. — 58%. Аналогичная ситуация сложилась в Клайпеде. В целом доля городского населения Л. за 1940–1989 гг. выросла с 23,7 до 68%.

После войны в Л. была развернута индустриализация. Возникли новые отрасли промышленности (радиоэлектронная, химическая, станкостроительная и др.), были построены такие значительные объекты, как Мажейкяйский нефтеперерабатывающий завод, Каунасская ГЭС, Игналинская АЭС. С 60-х гг. XX в. руководство ЛССР взяло курс на развитие небольших городов. Это позволяло оптимальным образом задействовать местные трудовые ресурсы. Одним из приоритетных секторов экономики было и традиционное для Л. сельское хозяйство.

В 1947–1953 гг. одновременно с индустриализацией была проведена коллективизация сельского хозяйства, крестьянам было оставлено до 30 га земли, но в конечном счете небольшие частные предприятия и зажиточные крестьянские хозяйства были задавлены непосильными налогами. Это способствовало развертыванию вооруженной партизанской антисоветской борьбы. В отличие от антинацистского сопротивления, сосредоточенного в городах, послевоенные партизаны («лесные братья») действовали при поддержке крестьян в деревнях и укрывались в лесах. Они развернули террор против советских властей и тех, кто с ними сотрудничал. Первоначально численность партизанских отрядов достигала 30 тыс. чел., в 1946–1948 гг. она оценивается в 10 тыс. чел. Партизаны, как и большинство населения Л., исповедовали католицизм, а среди переданных ими за границу в 1947 г. документов было послание папе Римскому Пию XII. В февр. 1949 г. на своем съезде командиры партизанских отрядов высказались за восстановление демократическо-

го Литовского гос-ва. Против партизан были брошены войска НКВД, которым удалось подавить их вооруженную борьбу к 1953 г. (отдельные партизаны действовали и после этого).

В результате присоединения Л. к СССР и в ходе второй мировой войны многие литовцы, в т. ч. дипломаты Литовской Республики, оказались на Западе. Ряд государств (в т. ч. США, Канада, Великобритания, Франция, Швейцария, Ватикан) отказались признать присоединение Л. к СССР. На литов. средства, хранившиеся на счетах в США и замороженные по приказу Ф. Рузвельта в 1940 г., действовала Литовская дипломатическая служба — объединение послов Л. Они, как и Совет американских литовцев, Всемирная община литовцев, Верховный комитет американских литовцев, выполняли важную функцию информирования зап. стран о положении в Л.

В 1944–1945 гг. многие католич. священники эмигрировали из Л. и впосл. переехали в Рим, где сложился важный центр литов. католич. эмиграции — Литовская коллегия св. Казимира (основана в 1948). Ее задачами стали помощь литовцам, обучавшимся в папских учебных заведениях, а также обмен информацией между Л. и внешним миром. Некоторое время она выполняла функции представительства католич. Церкви Л. при Папском престоле, к-рый не признал послевоенных зап. границ СССР.

После окончания нацистской оккупации Л. советские власти изменили свою политику в отношении религии и верующих с учетом предвоенного опыта: поскольку всестороннее ограничение деятельности религиозных орг-ций не дало желаемого результата, было решено разрешить им действовать в рамках литургической практики в обмен на поддержку властей. С 1943–1944 гг. церковные структуры находились в ведении Совета по делам РПЦ и Совета по делам религиозных культов при СНК СССР, каждый из которых имел представителя в Литовской ССР. Хотя попытка светских властей добиться раскола с Папским престолом оказалась безрезультатной, связи с ним, как и с проч. внешним миром, были максимально ограничены. 9 июля 1948 г. бюро ЦК КПЛ приняло постановление «О за-

дачах партийной организации по демаскировке вражеской деятельности реакционного католического духовенства», в котором деятельность Церкви отождествлялась с оппозицией режиму, а практическим следствием стало обязательство религ. орг-ций регистрироваться в органах власти. Для сохранения прихода надо было зарегистрировать общественный комитет численностью не менее 20 чел., с к-рым заключался договор об аренде храма; состав исполнительного органа комитета должен был утверждаться уездным исполнительным комитетом. К кон. 1948 г. по новым правилам было зарегистрировано 677 католич. церквей, 34 храма были закрыты. Для прекращения деятельности религ. общин власти использовали и др. способы, в т. ч. установление чрезмерно высоких налогов и платы за аренду помещений, определение минимального расстояния между церквями или запрет священникам небольших приходов совершать богослужения и таинства в расчете на то, что приходские комитеты сами попросят разорвать договор аренды (до отмены этого распоряжения в 1952 т. о. было закрыто 129 католич. храмов). Введенные ограничения нанесли серьезный ущерб религиозным организациям: к 1949 г. все католич. монастыри Л. были упразднены, к 1952 г. в общей сложности было закрыто 163 католич. храма. Ввиду постоянных жалоб верующих, в т. ч. к высшему руководству СССР, Б. Пушинис был вынужден в 1952 г. зарегистрировать 70 из закрытых храмов и дать разрешение проводить службы еще в 57.

С 1947 г. вновь активизировалась пропаганда, направленная гл. обр. против католич. Церкви. В 1946–1947 гг. было репрессировано большинство католич. архиереев Л., оставшихся на ее территории: Тяльшяйский еп. Винцентас Борисявичюс был расстрелян, Тяльшяйский еп. Пранцишкус Раманаускос, Кайшядорский еп. Теофилюс Матулёнис и Вильнюсский архиеп. М. Рейнис арестованы или сосланы. Администратором Каунасского архиеп-ства, Вилкавишского и Кайшядорского еп-ств стал капитульный викарий каноник Юозас Станкявичюс, завербованный Мин-вом госбезопасности, а администратором Вильнюсского архиеп-ства — Панявежский еп. К. Палтарокас, избравший тактику

непротивления советской власти. Был существенно изменен и состав курий (некоторые их члены были репрессированы). В 1944–1954 гг. были репрессированы 366 католич. священников, обвиненных в основном в антисоветской деятельности и связи с вооруженным подпольем. Оставшихся на свободе стремились завербовать органы госбезопасности. В 1946 г. были закрыты католич. семинарии в Вильнюсе, Тяльшяе и Вилкавишкисе, в 1945 г. установлен лимит учащихся Каунасской ДС до 150 чел., в 1949 г. уменьшенный вдвое. В 1950–1953 гг. были репрессированы или уволены наиболее квалифицированные преподаватели, в академической среде проводилась вербовка агентов органов госбезопасности, не допускались к обучению наиболее талантливые студенты, были запрещены преподавание иностранных языков и закупка иностранной лит-ры. Религ. орг-ции мирян (в т. ч. атейтиников) были ликвидированы, но они продолжали действовать в подполье.

В сер. 50-х гг. XX в. наблюдалось некое смягчение политики советской власти по отношению к католич. Церкви, с одной стороны, из-за уже прошедших к этому времени репрессий, устранивших наиболее активных противников режима, с другой — у властей появилась заинтересованность в использовании католич. Церкви как инструмента собственной политики, в частности международной. Вместе с тем сохранялись существенные ограничения деятельности католич. Церкви, с к-рыми ей приходилось бороться. Так, в 1955 г. после многолетнего перерыва были напечатаны католич. молитвословы и календари, но при этом власти еще долгое время не давали публиковать новый катехизис. В сер.— 2-й пол. 50-х гг. XX в. ряд католич. храмов был отремонтирован или восстановлен, возводились церкви, крупнейшей из к-рых стала ц. Марии Царицы Мира в Клайпеде, построенная на пожертвования мирян и духовенства в 1957–1960 гг. Уменьшилось число антирелиг. публикаций, вернулись из ссылки и заключения мн. священники, в т. ч. Кайшядорский еп. Т. Матуленис и Тяльшяйский еп. П. Раманаускас, но они не могли снова занять свои кафедры.

В 50-х гг. XX в. началось восстановление связей литов. духовенства с Ватиканом, ставшее предпосыл-

кой его участия в *Ватиканском II Соборе*. Этому не препятствовал и КГБ ЛССР, поскольку рассчитывал на распространение за границей т. н. правильной информации о положении католич. Церкви в Л.

Давление на Церковь вновь усилилось после 1957 г., когда бюро ЦК КПЛ приняло постановление «О положении научно-атеистической пропаганды в республике и средствах ее улучшения». Возобновились репрессии против духовенства, для к-рых была подготовлена правовая база (в т. ч. ст. 144 УК ЛССР, принятого в 1961), однако они не приобрели масштабов, характерных для др. республик СССР. Был сокращен прием в семинарию, часть семинаристов отчислены. В результате за 20 лет с 1960 г. число священников в Л. сократилось с 900 до 700 чел., их средний возраст к нач. 80-х гг. XX в. составлял 59 лет. Задачу подготовки священников отчасти взяла на себя подпольная семинария, что вызывало большое недовольство уполномоченного Совета по делам религий, поскольку выпускники этой семинарии были ему неподконтрольны. В этот период у католиков было отобрано и закрыто 17 храмов, в т. ч. недавно возведенная в Клайпеде ц. Марии Царицы Мира (было объявлено о махинациях при ее строительстве), к-рая была превращена в концертный зал; уничтожались некоторые кладбища и кресты, ставшие традиц. частью ландшафта Л., в частности известная с сер. XIX в. Гора Крестов была «очищена» бульдозерами. Власти взяли курс на ограничение контактов священников и епископов с верующими, епископам было запрещено проводить визитации. Активизировалась атеистическая пропаганда, для чего использовался интерес к этнографии — религиозные праздники предписывалось заменять «народными», т. е. лишенными христ. содержания, рекомендовалось давать детям традиц. литов. имена (языческого происхождения), что с энтузиазмом воспринималось интеллигенцией сельского происхождения.

После ликвидации вооруженного подполья «лесных братьев» недовольство существующим в Л. режимом сохранялось. С кон. 50-х гг. XX в. отдельные представители литов. интеллигенции стали участвовать в диссидентском движении, в 1960 г. Томас Венцлова и др. установили связи с московскими диссидента-

ми, передавали материалы для публикации в советских и зарубежных изданиях. Возникла Лига свободы Литвы, лейтмотивом деятельности этой орг-ции в 70–80-х гг. XX в. стало требование обнародования и осуждения секретных протоколов пакта Молотова–Риббентропа, а также восстановления независимости Прибалтийских республик.

Еще с кон. 40-х гг. XX в. в ответ на репрессии и ограничительные меры советской власти в Л. развивалась деятельность католич. подполья. С этого времени нелегально издавались катехизисы, молитвословы, сборники проповедей и др. произведения, с 1972 г.— «Хроника Литовской католической Церкви» («Lietuvos Kataliku Bažnyčios Kronika»), сообщавшая о нарушениях прав верующих и об их борьбе за свои права. С 1975 г. стали появляться и другие подпольные издания — «Aušra» («Заря»), «Dievas ir Tėvynė» («Бог и Отчизна»), которые в отличие от «Хроники...» были нацелены на пропаганду христ. мировоззрения. Всего в 1972–1988 гг. в Л. вышло ок. 250 номеров подпольных периодических изданий, 85% к-рых были католическими. При этом борьба верующих за свои права не ограничивалась подпольем: они подавали коллективные петиции в органы власти, а в 1978 г. был учрежден Католический комитет по защите прав верующих.

Укрепление католического подполья, потеря монополии на информацию, самосожжение Р. Каланты в Каунасе (1972), а также приближение заключительного этапа Совещания по сотрудничеству и безопасности в Европе (Хельсинки, 1975) заставили гражданскую власть пойти на определенные уступки Церкви. После смерти 1-го секретаря ЦК КПЛ А. Ю. Снечкуса (1974), враждебно настроенного по отношению к религ. орг-циям, гражданская власть рассчитывала склонить Церковь на свою сторону и использовать ее в противовес «фанатикам» и эмигрантам. Был увеличен набор в Каунасскую семинарию, решены ремонт ее здания и строительство жилого корпуса, впервые за годы советской власти в Л. были изданы НЗ в новом переводе и молитвослов, в 1980 г. было разрешено издать «Малый катехизис», в к-ром отразились положения литургической реформы II Ватиканского Собо-

ра. Были отремонтированы многие католические храмы. После смерти в 1979 г. еп. Юозаса Матулайтиса-Лабукаса, бывшего администратором Каунасского архиеп-ства и Кайшиядорского еп-ства, его обязанности перешли к Людвикасу Повилонису (1979–1988), к-рый занял более неконформистскую позицию (хотя имеются предположения о его сотрудничестве с КГБ). В 1982 г. на Кайшиядорскую кафедру вернулся сосланный Сладкявичюс, в 80-х гг. XX в. Папский престол назначил в Л. 3 новых епископов.

В 80-х гг. XX в. началось ужесточение политики по отношению к католич. Церкви: усилилась антирелигиозная, в т. ч. антикатолич., пропаганда, в особенности в преддверии 500-летия со дня кончины св. Казимира, покровителя страны (отмечалось в 1984), и 600-летия Крещения Л. (праздновалось в 1987).

Перестройка в Л. начиналась с требований самостоятельности (сначала в составе СССР), в т. ч. экономической. Затем стали требовать установления суверенитета, однако смысл, к-рый вкладывался в это понятие, со временем менялся. В 1988 г. группа интеллигентов образовала Литовское движение за перестройку («Саюдис»). Первоначально его целями провозглашались защита национальной культуры и охрана природы, что привлекало мн. сторонников. Отд-ния «Саюдиса» стали возникать по всей стране, к окт. 1989 г. в нем насчитывалось 300 тыс. членов. В это время в Вильнюсе прошел учредительный съезд движения, был образован его сейм, председателем совета которого стал музыковед В. Ландсбергис. Позиции движения «Саюдис» укрепились в т. ч. благодаря тому, что в окт. 1988 г. 1-м секретарем ЦК КПЛ стал его сторонник Альгирдас Бразаускас. Отныне важнейшие законопроекты, выдвинутые на рассмотрение Верховного совета (ВС) ЛССР, обсуждались и на сейме «Саюдиса». Была разрешена национальная символика, сняты ограничения на проведение массовых мероприятий.

Нормализация взаимоотношений гражданских властей с католической Церковью была одной из составных частей политики перестройки. В 1988 г. верующим были возвращены вильнюсский кафедральный собор и ц. Марии Царицы Мира в Клайпед; впервые за долгое время был основан приход — блж. Юргиса

Матулайтиса в Вильнюсе; была официально признана «Хроника Литовской католической Церкви» (с 1989 ее сменил официально издаваемый ж. «Католический мир» («Kataliku, pasaulis»)); председателем Конференции католических епископов Литвы был избран Сладкявичюс, 28 июня 1988 г. получивший от папы Иоанна Павла II титул кардинала. 3 нояб. 1989 г. ВС ЛССР принял поправку к ст. 50 конституции, согласно к-рой разрешалось пропагандировать не только атеистические, но и религ. взгляды. 14 февр. 1990 г. ВС ЛССР принял Закон «О возвращении религиозным общинам храмов и других зданий».

В дек. 1989 г. КПЛ отделилась от КПСС и была переименована в Демократическую партию труда Литвы, одновременно II съезд народных депутатов СССР признал секретный дополнительный протокол советско-германского договора о ненападении от 23 авг. 1939 г. юридически несостоятельным и недействительным с момента подписания. В февр. 1990 г. на выборах в ВС ЛССР победу одержало движение «Саюдис». 17 февр. того же года ВС ЛССР принял постановление об отмене декларации Народного сейма от 21 июля 1940 г. о вступлении Л. в СССР, 11 марта — Акт о восстановлении независимости гос-ва и выходе из состава СССР. ЛССР была переименована в Литовскую Республику, ВС ЛССР — в Восстановительный сейм. Для соблюдения преемственности формально было восстановлено действие Конституции 1938 г., которая сразу была заменена Временным Основным законом. Первым премьер-министром Литовской Республики стала К. Прунскене, а ее заместителем — Бразаускас. Несмотря на попытки руководства СССР препятствовать выходу Л. из его состава путем экономической блокады и вооруженного давления, в ходе к-рого не обошлось без жертв среди мирного населения (13 янв. 1991 при штурме советскими войсками телевизионной башни в Вильнюсе погибли 13 гражданских и 1 солдат; еще 1 гражданский умер от сердечного приступа), независимость Л. была признана др. гос-вами: 1-й это сделала Исландия (11 февр. 1991), а после Августовского путча за ней последовали Франция, Великобритания, США, СССР и др. Поддержал независимость Л. и председатель ВС

РСФСР Б. Н. Ельцин. В 90-х гг. XX в. был подписан ряд договоров с РФ (об основах межгос. отношений, о гос. границе и др.), в 1993 г. завершился вывод российских войск из Л. После выхода из состава СССР Л. избрала курс на евроатлантическую интеграцию: 8 июня 1992 г. был принят конституционный акт «О неприсоединении Литовской Республики к постсоветским восточным союзам», в 2004 г. Л. стала членом ЕС и НАТО.

На референдуме 25 окт. 1992 г. была принята Конституция Литовской Республики, которая провозгласила Л. унитарным демократическим гос-вом с республиканской формой правления во главе с президентом. Этот пост занимали Бразаускас (1992–1998), Валдас Адамкус (1998–2003, 2004–2009), Роландас Паксас (2003–2004), Даля Грибаускайте (с 2009).

В 90-х гг. XX в. были проведены приватизация государственных предприятий, реституция сельскохозяйственных владений, либерализация цен. В 1993 г. была восстановлена национальная валюта — лит, курс которого с 1994 г. был привязан к курсу доллара США (с 2002 — к курсу евро); с 1 янв. 2015 г. Л. вступила в еврозону. Л. удалось избежать катастрофических последствий либеральных реформ, хотя новые условия существенно отразились на состоянии литов. экономики: медленно восстанавливалось сельское хозяйство (возвращение земли прежним собственникам и их наследникам привело к измельчанию хозяйств), были утрачены традиц. источники сырья и рынки сбыта (литов. экономика переориентировалась на европ. рынки, в особенности после финансового кризиса 1998 г. в России; основным внешнеторговым партнером стала Германия), тяжелый ущерб литовской экономике нанес банковский кризис 1995 г. Если в 2000-х гг. экономика Л. стабильно росла, то кризис 2008 г. спровоцировал обвал в сферах строительства, услуг, розничной торговли. Серьезной экономико-демографической проблемой стала массовая эмиграция литовцев: с нач. 90-х гг. XX в. более 500 тыс. чел. уехали в США, Ирландию, Великобританию, Испанию, Норвегию и др. страны.

12 июня 1990 г. Восстановительный сейм принял Акт о реституции положения католич. Церкви в Л. В 1995 г. был принят Закон «О религиозных

общинах и сообществах». Осенью 1991 г. Ватикан восстановил прерванные дипломатические отношения с Л. (нунций прибыл в Вильнюс в февр. 1992), в 2000 г. были подписаны соглашения с Папским престолом — «О правовых аспектах взаимоотношений между Католической Церковью и государством», «О сотрудничестве в области просвещения и культуры», «О духовном окормлении католиков, служащих в армии». Было установлено, что Церковь и гос-во не являются ни подчиненными друг другу, ни отделенными друг от друга, но автономными в своих сферах деятельности и тесно взаимодействующими. В 1991 г. власти Л. передали здание виленского Свято-Троицкого муж. мон-ря в распоряжение ордена василян. 4–7 сент. 1993 г. папа Иоанн Павел II совершил папский визит в Л., посетив Вильнюс, Каунас, Шилуву и Гору Крестов в Шяуляйском р-не.

В 90-х гг. XX в. в Л. была сформирована совр. структура диоцезов католич. Церкви. В 1997 г. путем выделения территорий из Каунасского архиеп-ства, Панявешского и Тяльшайского еп-ств было образовано Шяуляйское еп-ство в подчинении Каунасского архиеп-ства. В 2000 г. в Л. создан военный ординариат для духовного окормления военнотружущих-католиков.

С 1989 г. в школах Л. постепенно вводилось обучение Закону Божию, законодательно закрепленное в 1991 г. (по выбору родителей может быть заменено уроками светской этики). В том же году была возрождена Федерация атеистинков. К 2000 г. была восстановлена система духовного образования: в наст. время в Л. действуют 3 семинарии — в Каунасе, Вильнюсе и Тяльшяе.

В результате нормализации взаимоотношений между гос-вом и Церковью в Л. вырос процент верующих. Согласно переписи 1989 г., католиками назвали себя 58% жителей, а согласно переписи 2011 г. — уже 79%. На 1-й план вышла задача катехизации населения. В окрестностях Вильнюса, где высок процент поляков и белорусов, католич. Церковь способствует установлению их взаимопонимания с литовцами и предотвращению межэтнических конфликтов.

Православие в 40-х гг. XX — нач. XXI в. (Об истории Православия в 1914–1941 см. ст. *Литовская и Ко-*

венская митрополия.) После занятия Л. войсками нацистской Германии местное правосл. духовенство во главе с митр. *Сергием (Воскресенским)* осталось в юрисдикции Московского Патриархата. В 1943 г. митр. Сергей отказался признать избрание патриарха *Сергия (Страгородского)* неканоническим, несмотря на давление со стороны оккупационных властей. 29 апр. 1944 г. его автомобиль, следовавший по шоссе Вильнюс—Каунас, был остановлен недалеко от Круониса людьми в нем. униформе, митрополит и его спутники расстреляны. В должность временно управляющего Литовской и Виленской епархией вступил в сане архиепископа *Даниил (Юзвюк)*, который исполнял эти обязанности до нач. июля 1944 г., когда был задержан оккупационными властями и заключен в лагерь Фридрихсвальде, предназначенный для «служителей культа».

После освобождения Л. от нацистских войск в 1944 г. стратегия светской власти по отношению к правосл. Церкви изменилась. Этому способствовали и выборы патриарха в 1943 г., и опыт, полученный советскими властями в Л. в 1940–1941 гг. Власти СССР уже не стремились в кратчайшие сроки ликвидировать или свести к минимуму деятельность церковных структур, а пытались использовать их как опору режима среди инославного населения. Этим отчасти объясняется более лояльное отношение светских властей Л. к правосл. Церкви, чем к Церквям и религ. орг-циям др. конфессий.

В период 1945–1958 гг. уполномоченные Совета по делам РПЦ при Совнарком (с 1946 Совет министров (СМ)) СССР А. К. Линева (до 1947) и В. Гушин старались защищать интересы РПЦ в Л. Этим их тактика отличалась от уполномоченного Совета по делам религиозных культов при СМ СССР Б. Пушкиниса, к-рого даже председатель этого Совета критиковал за поспешные меры по закрытию католич. церквей. Уполномоченный Совета по делам РПЦ тщательно контролировал действия Литовских архиепископов, к-рые направлялись в Л. из др. республик СССР. Они в свою очередь в отличие от католического епископата и духовенства лояльно относились к советской власти и не сопротивлялись регистрации в ее органах. Осенью 1945 г. архиеп. *Корнилиий (По-*

нов) в послании верующим призвал прекратить партизанскую борьбу против «данной Богом» власти и принять участие в мирном строительстве. В 1946–1948 гг. без сопротивления были зарегистрированы правосл. церкви и мон-ри, в т. ч. Свято-Духов муж. мон-рь и *вильнюсский во имя св. равноап. Марии Магдалины женский монастырь*.

В 1945–1948 гг. рассматривались возможности организации правосл. миссии среди католиков, учреждения братств, что наряду с расколом католич. Церкви изнутри должно было ослабить влияние последней. В реализации этих планов активно участвовал архиеп. Корнилиий. В это время вильнюсский мон-рь Св. Духа стал важным центром Православия в Л.: здания, пострадавшие в период военных действий, были отремонтированы, в 1946 г. возвращены из Москвы мощи Литовских мучеников — святых *Антония, Иоанна и Евстафия*, благодаря чему обитель стала центром паломничества верующих со всего СССР. Впосл., несмотря на многочисленные попытки, властям так и не удалось закрыть мон-рь. В 1946 г. при нем учреждена правосл. ДС, к-рая должна была стать центром подготовки правосл. духовенства (к этому моменту в Л. действовала лишь одна католич. семинария в Каунасе). Однако уполномоченный Совета по делам РПЦ Линева не согласовал это решение с руководством ЛССР секретарем ЦК КПЛ Снечкусом и председателем СМ М. Гедвиласом, фактически поставив их перед фактом, что вызвало их крайнее недовольство. В результате в 1947 г. семинария была закрыта, ее учащиеся переведены в Минскую ДС в Жировичах, а Линева отпущен в отставку. В 1948 г. все церкви Л. были национализированы и переданы в ведение приходским комитетам в составе 20 чел. Одновременно проходила масштабная кампания по закрытию католических храмов. В результате в Вильнюсе осталось 11 правосл. и столько же католич. храмов, хотя в структуре населения преобладали католики, которые лишились 28 церквей и кафедрального собора, всех монастырей и семинарии. Относительно благоприятная по сравнению с др. конфессиями политика властей в отношении правосл. Церкви, позволила поставить вопрос о передаче нек-рых католич. храмов, напр. гарнизонного собора в Каунасе, об

изменении границ епархии путем включения в нее Калининградской обл., где не было ни одного правосл. храма (не осуществлено).

После войны на положение Православия в Л. влияла не только целенаправленная политика властей, но и демографические процессы в обществе: наплыв рус. населения, подвергнувшегося сильной секуляризации, из др. частей СССР, снижение благосостояния местных жителей в результате коллективизации, массовое переселение в города, которое вело к упадку небольших приходов (впрочем, их число сократилось незначительно — с 44 в 1946–1948 до 41 в 1988). В результате к нач. 60-х гг. XX в. из почти 230 тыс. русских в Л. лишь 12 тыс. были верующими, число священников сократилось с 75 чел. в 1945 г. до 31–36 чел. в нач. 60-х — кон. 80-х гг. XX в. В наилучшем положении находились церкви крупных городов — Вильнюса, Каунаса, Клайпеды, Шяуляя, а также Таураге и Кибартая, граничивших с Калининградской обл. Перед правосл. Церковью, как и перед католической, остро стояла проблема снижения образовательного уровня духовенства.

Хотя в ЛССР гонения на Церковь в 1958–1964 гг. не достигли таких масштабов, как в других республиках, политика властей по отношению к ней и здесь ужесточилась. О смене курса свидетельствовала замена в 1958 г. Гущина на посту уполномоченного Совета по делам РПЦ А. Ефремовым (он занимал должность до упразднения этого органа в 1966). Он рассчитывал ликвидировать «религиозные предрассудки» населения в течение 12–17 лет. Тем не менее за 1959–1965 гг. была закрыта лишь вильнюсская ц. вмц. Параскевы Пятницы и снят с регистрации мон-рь св. Марии Магdalины. В 1962 г. Московскому Патриархату было запрещено оказывать финансовую помощь приходам ЛССР, к-рые должны были существовать за счет пожертвований верующих. В результате в 1960–1965 гг. было снято с регистрации 13 церквей (в основном они являлись вторыми в приходе), но имели место и ликвидации приходов. Резко выросли пожертвования верующих, одним из центров материального обеспечения правосл. Церкви стал вильнюсский мон-рь Св. Духа: в 1965 г. ему было пожертвовано 98,5 тыс. р., в 1975 г. — 267,8 тыс. р.,

в 1984 г. — почти 384 тыс. р. В 1961 г. была предпринята попытка передать все дела по управлению приходами приходским комитетам (т. н. двадцаткам), однако властям так и не удалось снизить влияние священников в этих органах.

После восстановления независимого Литовского гос-ва в 1990 г. важное значение в нормализации отношений между РПЦ и правительством республики имела позиция Виленского архиеп. *Хризостома (Мартишкина)*; с 2000 митрополит), к-рый высказался в защиту независимости Л. во время событий янв. 1991 г. Православие было признано одной из традиционных конфессий. По закону о возвращении собственности правосл. Церкви была передана часть недвижимости, к-рой она владела до 1940 г. В 1997 г. в Л. совершил визит патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*. С дек. 2010 г. правящим архиереем является архиеп. *Иннокентий (Васильев)*. (Подробнее об истории Православия и о внутрицерковной жизни правосл. Церкви в Л. см. также в ст. *Виленская и Литовская епархия.*)

С. В. Полюхов (история униатства в соавторстве с В. Г. Пидгайко)

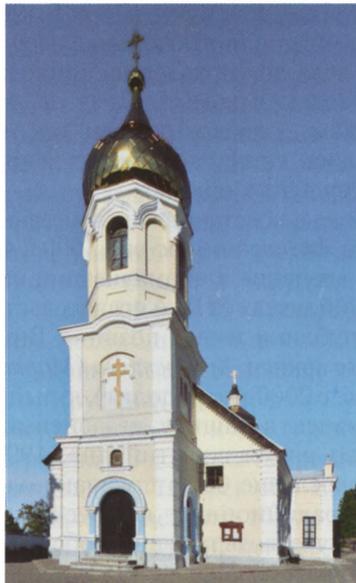
Украинская греко-католическая Церковь (УГКЦ). В 60-х гг. XX в. органы госбезопасности Л. зафиксировали деятельность 2 подпольных украинско-белорус. греко-католич. общин, которыми нелегально руководили проживавшие в Л. после освобождения из лагерей бывш. священники УГКЦ: Владимир Фиголь (в Каунасе) и Владимир Прокопив (в Вильнюсе). При этом оба легально служили как католич. священники лат. обряда. В 1973 г. Прокопив ездил в Москву с инициативной группой греко-католиков Л. и Белоруссии для подачи петиции о легализации в СССР греко-католич. Церкви. С 1976 г. являлся духовником действовавшего в Вильнюсе жен. мон-ря бернардинок латинского обряда. В 80-х гг. XX в. он организовал в мон-ре нелегальное издание униатских молитвословов и др. укр. униатской лит-ры (продолжалось вплоть до 1990), из-за чего неск. раз находился под угрозой ареста. С 1986 г. Прокопив обращался к уполномоченному по делам религий при СМ ЛССР с просьбами о регистрации в Вильнюсе общины «римо-католиков византийского обряда», но получал отказы. В нач. 1991 г. по инициа-

тиве Прокопива Общество украинцев Литвы создало униат. общину, которая 18 февр. того же года получила регистрацию как «украинский католический приход восточного обряда», 4 июля общине был передан в собственность комплекс бывш. Троицкого мужского мон-ря в Вильнюсе. С 1992 г. там действует мон-рь УГКЦ во имя св. Иосафата Кунцевича, относящийся к Украинской провинции ордена василиан во имя Пресв. Христа Спасителя с центром во Львове. В 2000 г. после реставрации освящен главный престол Троицкого собора в Вильнюсе, в 2001 г. в г. Базилионай открыт для богослужений Васильевский храм бывш. Подубисского муж. монастыря василиан, основанного в 1748 г. В 2012 г. открыт и освящен отреставрированный Блаженщогоцкий храм на территории Троицкого мон-ря василиан в Вильнюсе.

В. Г. Пидгайко

Старообрядчество. Старообрядцы появились на территории Л. в кон. 70-х гг. XVII в. В 1679 г. в сев.-вост. части Л., согласно «Дегуцкому летописцу», поселился бывш. стрелецкий десятник Трофим Иванов. Первый достоверно известный старообрядческий храм был сооружен в 1710 г. в дер. Пуца около Крянуноса (ныне Рокишский р-н), наставником Пушанской общины стал Афанасий (Антоний) Терентьевич из Лигинишек (ныне Даугавпилс). Поселения старообрядцев были немногочисленными. Массовая эмиграция россиян, в т. ч. старообрядцев, в сев.-зап. и зап. части ВКЛ в 10–20-х гг. XVIII в. была вызвана благоприятными условиями хозяйствования и религ. терпимостью. Последователи староверия, как правило, были выходцами из псковских, тверских (Торопецкий и Ржевский уезды) и новгородских земель, также переселялись из Москвы, Серпухова, Устюга и др. мест.

С нач. XVIII в. среди староверов и русских эмигрантов в сев.-зап. и зап. частях ВКЛ распространялось преимущественно федосеевство (см. *Федосеевцы*). Основатель согласия Феодосий *Васильев* с группой последователей в 1699–1708 гг. жил в Речи Посполитой, близ Невелия устроил мужскую и женскую обители. В 1752 г. собор федосеевцев в Гудишках принял устав, закрепивший учение Феодосия Васильева и принявший строгие правила



*Старообрядческая церковь
в честь Покрова Пресв. Богородицы
в Вильнюсе. 1901 г.
Фотография. 2014 г.*

относительно новоженоев (см. в ст. *Брак*). На соборе были утверждены права и обязанности наставников, что способствовало оформлению соглашения. Кроме того, в 1752 г. федосеевцы утвердили разделение с *поморцами* (выговцами). Значительным для истории федосеевского соглашения также был Ступелишкский собор (1735). Гудишкская обитель (ныне Игналинский р-н), существовавшая в 1728–1755 гг. (или до 1758), была важным центром федосеевцев в ВКЛ и Курляндии. После разорения обители во 2-й пол. XVIII в. на сев.-зап. землях ВКЛ сформировался др. духовный центр — Дегуцкая община (1756–1851). В нач. 20-х гг. XIX в. в Дегуцах (ныне Дягучай Утенского у.) федосеевцы утвердили учение о бессвященнословном браке, их наставники стали венчать беспоповцев по особому брачному чину; в 1823 г. в Дегуцкой общине были приняты метрические книги для записи бракосочетавшихся.

Основные центры старообрядческого населения в совр. Рокишкском, Зарасайском, Аникшийском, Йонавском, Тракайском и Кайшядорском районах Л., существовавшие до недавнего времени или существующие до сих пор, сформировались в 70–90-х гг. XVIII в. К 1772 г. на территории Речи Посполитой могло проживать 100–180 тыс. последователей «старой веры». К кон. XVIII в. на территории ВКЛ имелось не менее 17 старообрядческих храмов. В результате 3-го раздела Речи Посполитой (1795) Россия приобрела значительную часть бывш. ВКЛ, Курляндию и Пилтенский окр., большинство старообрядческих общин оказалось в Российской империи — на территории Виленской и с 1842 г. Ковенской губерний. С 1808 г. старообрядцы подчинялись российскому религ. законодательству, существенно смягченному в период правления имп. Александра I. В годы правления имп. Николая I преследование старообрядцев возобновилось.

В 1825 г. в Вильне жили 8 семейств старообрядцев. Они приобрели участок земли в 4 дес. на Острóворотном форштадте, было решено возвести здесь молитвенный дом и устроить кладбище. В 1830 г. построили здание (без куполов, поскольку старообрядческие богослужения, согласно Указу 1826 г., должны были совершаться только в часовнях); в одной половине дома отпевали

усопших, в др. половине жил наставник О. А. Андреев. В 1880 г. купец Г. С. Ломоносов получил разрешение на строительство каменного здания, к-рое было окончено в 1900 г. на средства купца А. М. Пимонова. 14 окт. 1901 г. виленский храм освятили в честь Покрова Пресв. Богородицы. Первоначально здание не имело куполов, на его назначение указывали 2 креста на крыше. В 1906 г. над молитвенным домом был сооружен купол, к храму пристроена каменная колокольня. В 2005 г. совет Вильнюсской общины обновил здание и установил новые купола.

В 30-х — 1-й пол. 50-х гг. XIX в. в Ковенской и Виленской губерниях было закрыто не менее 11 из 33 действовавших староверческих храмов, были арестованы видные духовные отцы, шло изъятие старообрядческих икон, книг и церковной утвари. В дек. 1851 г. правосл. Церкви передали ранее запечатанный старообрядческий храм в Дегуцах, т. о. была ликвидирована Дегуцкая община. Во 2-й пол. XIX в. положение старообрядцев неск. улучшилось. Постановления 1862–1864 гг. позволили староверам вступать в купеческие гильдии, в 1874 г. вышел закон о регистрации старообрядческих браков. Закон от 3 мая 1883 г. предоставил староверам свободу отправления богослужения, но запрещал внешнее «оказательство».

Во 2-й пол. XIX и в нач. XX в. некоторые местные старообрядцы, преж-

де всего малоземельные, переселились в Западную и Северную Л., где появились старообрядческие общины: Дваржишкская (позже Дварчйская, ныне Радвилишкский р-н), Вегерская (Вегеро-Сугинтская, ныне Мажейкяйский р-н), Дубянская (Дубиняйская, ныне Шяуляйский р-н), Жемельгофская (позже Вилейшская, ныне Пакруойский р-н) и др. В это время среди потомков федосеевцев на территории Л. постепенно происходило утверждение брака и сближение с поморским брачным обществом, завершившееся к 10-м гг. XX в. Также шел процесс объединения поморцев. В нач. XX в. Виленская община стала региональным центром поморцев-брачников. В 1901 г. в Вильне состоялся 1-й съезд духовных наставников под председательством наставника Д. В. *Батова* (Тула), начетчика Т. А. *Художина* (Саратов) и попечителя Виленской общины Пимонова.

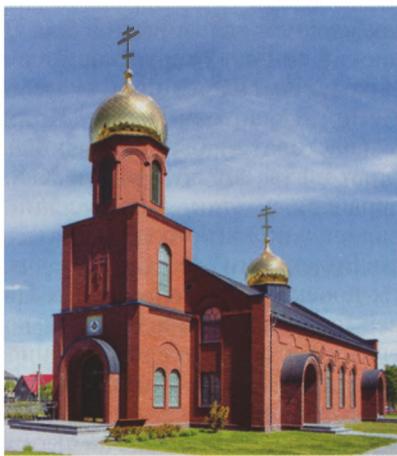
Правовое положение староверов коренным образом изменилось в 1905–1906 гг. В 1905–1915 гг. староверие в Виленской и Ковенской губерниях переживало подъем. В янв. 1905 г. в Вильне прошел съезд старообрядцев Северо-Западного, Привислинского и Прибалтийского краев и др. городов Российской империи, способствовавший утверждению брака среди беспоповцев. Поморцы Л. активно участвовали в подготовке и проведении 1-го Всероссийского собора поморцев в Москве (1909), в деятельности Совета Всероссийских соборов и съездов поморцев, приемлющих брак (Пимонов был заместителем председателя Совета, наставник Виленской общины С. Ф. Егупенок — членом Совета). В нач. XX в. в Виленской губ., по неполным сведениям, имелось 26 староверческих общин, в Ковенской губ. — 42 общины (не менее 11 общин из 68, действовавших в 2 губерниях, возникли после 1905). По сведениям властей, до 1915 г. в Виленской и Ковенской губерниях проживало ок. 81 тыс., по др. данным — до 100 тыс. старообрядцев. Осенью 1915 г. нем. войска оккупировали территорию Л. Мн. старообрядцы были вынуждены уехать, они вернулись в родные места в 1918–1920 гг.

С 20-х гг. XX в. в Л. окончательно утвердились вероучение и богослужebная практика поморцев, началось формирование адм. структуры и высших органов управления Старообрядческой поморской церкви (СПЦ)

(ныне *Древлеправославная поморская церковь* (ДПЦ)) Л. и оформление центров «старой веры» в Каунасе (1922–1944), затем в Вильнюсе (с кон. 1944). 6 мая 1922 г. в Каунасе состоялся 1-й Вселитовский съезд старообрядцев, избравший высший орган управления СПЦ между съездами, — Центральный старообрядческий совет (ЦСС). В следующем году при ЦСС начала работу духовная комиссия из 5 наставников, к-рая решала дисциплинарные вопросы. 20 мая 1923 г. были опубликованы «Временные правила, регулирующие отношения между старообрядческой организацией Литвы и правительством Литвы», т. о. деятельность СПЦ в Л. получила юридическую основу. С 1925 г. литов. правительство регулярно выделяло ЦСС в Л. финансовую помощь, наставники за ведение метрических книг получали зарплату из бюджета. В 1923 г. в Л. проживало более 32 тыс. старообрядцев-поморцев, в сер. 30-х гг. XX в. — свыше 42 тыс. поморцев (почти 2% жителей страны). В 20–30-х гг. XX в. в Л. состоялось 8 старообрядческих съездов.

В 1922–1940 гг. ЦСС сыграл огромную роль в объединении поморских общин и упорочении юридического положения СПЦ в Л. ЦСС объединял более 50 общин, каждая из к-рых имела своего наставника, созывал вселитов. съезды староверов и наставников в Каунасе, оказывал помощь в ремонте и строительстве молитвенных домов (было построено не менее 9). ЦСС проделал значительную работу по упорядочению ведения метрических книг в общинах (с 1923 велись на литов. яз., позже на литов. и рус. языках). Организовывались церковные и молодежные хоры, помощь получили сотни членов общин. При содействии ЦСС в 1929–1940 гг. в Каунасе работало Старообрядческое жен. благотворительное об-во. Важным достижением было проведение в 1931–1933 гг. Литовских старообрядческих духовных курсов в Каунасе. Участники курсов издавали ж. «Китеж-град» (1933–1934). В 20–30-х гг. XX в. публиковались духовная и богослужебная лит-ра, учебники, календари. ЦСС поддерживал тесные контакты с поморцами в Латвии и Эстонии. Связи со старообрядцами в Польше были затруднены из-за отсутствия дипломатических отношений между Л. и Польшей. В кон. 30-х гг. XX в.

староверы Л. приняли участие в работе межгос. предсоборной комиссии по подготовке программы старообрядческого съезда балт. стран и Польши, одно из заседаний комиссии прошло в апр. 1939 г. в Каунасе. После присоединения Вильнюсского края к Л. (окт. 1939) Высший старообрядческий совет (ВСС) в Польше был упразднен, а один из его членов, Б. А. Пимонов, кооптирован в состав ЦСС в Л., наставник



*Старообрядческая молельня
в честь Успения Пресв. Богородицы
и арх. Михаила. 2013 г.
Фотография. 2014 г.*

Ф. С. Кузнецов введен в состав духовного суда. С кон. 1939 г. ЦСС объединял ок. 65 старообрядческих общин в Л.

После присоединения Л. к СССР в июне 1940 г. ЦСС прекратил существование, 21 авг. того же года были отменены «Временные правила, регулирующие отношения между старообрядческой организацией Литвы и правительством Литвы» (1923). Советская антирелиг. пропаганда переросла в репрессии. 15 июня 1941 г. председатель ЦСС И. А. Прозоров, др. бывш. члены совета и десятки верующих были арестованы и сосланы в Сибирь. Весной 1941 г. состоялось перемещение в советскую Л. из захваченного нацистами Сувальского региона Польши ок. 9 тыс. староверов.

Захватив Л., немецкие власти ввели жестокий оккупационный режим, жертвами к-рого было немало старообрядцев или лиц, происходивших из старообрядческих семей. 5 марта 1942 г. возобновил деятельность ЦСС в Литовской генеральной обл. во главе с Б. С. Леоновым. 19 июня 1942 г. было издано постановление о правовом положении религиозных

орг-ций в Остланде. По решению совещания наставников и представителей староверческих общин 18 нояб. 1943 г. в Каунасе управление СПЦ было реорганизовано, был упразднен ЦСС, 28 янв. 1944 г. ему на смену пришел ВСС в Литовской генеральной обл. во главе с Пимоновым.

1944–1953 годы были трудными для СПЦ в Л. Надежды на объединение старообрядцев-поморцев на всей территории СССР во главе с ВСС в ЛССР не оправдались. Согласно закону от 19 июня 1948 г., было национализировано имущество церковных орг-ций, начата перерегистрация религиозных общин, а также миграция сельских жителей в города привели к изъятию храмов и закрытию многих старообрядческих общин. В лагерь и ссылку были отправлены руководители СПЦ и свыше 10 наставников, среди них — И. Романов, В. Прозоров (повторно), А. Волков, К. Рыбаков и др. С кон. 40-х гг. XX в. СПЦ участвовала в движении за мир, которое служило гл. обр. пропагандистским целям советского правительства. В 1954 г. власти позволили ВСС в ЛССР совместно с *Рижской Гребеницковской старообрядческой общиной* и московскими старообрядцами возобновить «Старообрядческий церковный календарь».

До 1988 г. продолжалось прямое вмешательство гос-ва в дела СПЦ и контроль за ВСС в ЛССР. В кон. 40-х гг. XX в. СПЦ объединяла 74 старообрядческие общины с 66 720 верующими в ЛССР (по др. сведениям, к СПЦ в Л. принадлежало до 88 тыс. чел.). В 1953 г. насчитывалось 58 общин, которые окормлял 51 наставник. В 50–80-х гг. XX в. не только снизилось количество зарегистрированных общин, но и существенно сократилась численность прихожан и наставников. Так, в 1969 г. в Л. было 56 общин и свыше 40 наставников, в 1992 г. — 51 община и 11 наставников. Одновременно резко возросла численность старообрядцев в Вильнюсе, Каунасе, Клайпеде, Зарасе и в др. городах. С 70-х гг. остро стояла проблема подготовки наставников. До кон. 80-х гг. XX в. ВСС в ЛССР, находившийся в Вильнюсе, был высшим органом управления СПЦ и единственным центром СПЦ в СССР, управлял общинами Л., духовно опекал многие поморские и отчасти федосеевские общины СССР, признававшие его авторитет.

Важными событиями в истории старообрядчества стали соборы (съезды) СПЦ, созывавшиеся по инициативе ВСС в ЛССР в Вильнюсе в 1966, 1974 и 1988 гг. На соборе 1974 г. присутствовали 116 наставников и ок. 400 представителей поморских общин СССР. Празднование 1000-летия Крещения Руси (1988) открыло более благоприятный этап советской религ. политики. 31 июля 1988 г. в Вильнюсе прошел собор СПЦ, избравший новый состав ВСС в ЛССР.

После провозглашения независимости Л. 11 марта 1990 г. начался новый период в истории древлеправославия в этой стране. По закону, принятому в нояб. 1989 г., ДПЦ получила статус юридического лица. Конституция Литовской Республики (1993), законы о религ. общинах и сообществах (1995), о порядке восстановления права религ. общин на сохранившееся недвижимое имущество (1995) и др. законодательные акты урегулировали отношения между церковными структурами и гос-вом, позволили Церкви вернуть свое имущество. ДПЦ является одной из 9 официально признанных традиц. религ. орг-ций Л. Правительство ежегодно выделяет старообрядцам некоторую финансовую помощь. Несмотря на создание в 90-х гг. XX в. руководящих органов ДПЦ в России и Латвии, руководство ВСС в Л. до 1998 г. сохраняло статус международного центра. Важным событием было принятие 22 нояб. 1990 г. на общем заседании ВСС и духовной комиссии устава ДПЦ.

В 1990 г. ВСС в Л. издавал ж. «Китеж-град» (№ 1–3). При Вильнюсской, Каунасской, Клайпедской и др. общинах открыты воскресные религиозно-просветительские школы и кружки церковного пения. В 1990–1995 гг. было построено или открыто 8 старообрядческих храмов и храмовых помещений: в Радвилишкисе, Шилуте, Дукштасе, Утене, Зарасае, Шяуляе, Ужусальяе, Лаздияе. В 1996–2005 гг. в Л. открылся храм в Пабраде (Швянчёнский р-н), в 2002 г. возобновила деятельность ранее закрытая Кулинская община (Молецкий р-н).

В наст. время в Л. действует Высший совет ДПЦ, впервые избранный на соборе ДПЦ в Вильнюсе (февр. 2002) и объединяющий 59 старообрядческих общин Л. Согласно переписи 2001 г., в стране проживало

более 27 тыс. староверов. По данным Высшего совета ДПЦ, в Л. живет 40–45 тыс. поморцев.

Э. П. Р.

Протестантизм в кон. XVIII — нач. XXI в. был представлен гл. обр. евангеликами-лютеранами (см. ст. *Литовская евангелическо-лютеранская церковь*) и евангеликами-реформатами (кальвинистами). Последние сохраняли бо́льшую степень автономии от светских властей Российской империи, чем лютеране. Высшим учреждением кальвинистов был Виленский синод, который составляли приходские священники и выборные представители мирян. Приходы (пастораты) были объединены в дистрикты, число к-рых в XIX в. сокращалось (так, Белорусский и Гродненский дистрикты вошли в состав Виленского). Когда в 1819 г. возник проект подчинения обеих Церквей Генеральной консистории, коллегия кураторов Виленского синода настояла на сохранении самостоятельности Евангелическо-реформатской церкви. При этом она активно сотрудничала с Евангелическо-лютеран. церковью. Общины кальвинистов были сосредоточены в основном в Северной Л. (крупнейшие приходы — Биржи, Нямуnélё-Радвилишкис), тогда как в Занеманье был лишь 1 приход. Большинство верующих составляли литовцы, но были среди них также немцы, поляки и латыши. В Вильне особенно бо́льшую роль играла нем. община, обособленная и почти независимая от синода. Литов. община возникла здесь лишь в 1918 г.

Кальвинисты уделяли много внимания образованию духовенства и мирян. Так, в нач. XIX в. Виленский синод содержал 6 начальных школ (канторатов) и 2 средних школы — в Слуцке и Кейданах (не действовала в 1824–1858 и с 1864). Кальвинисты обучались также в Виленской гимназии. Духовенство получало высшее образование в Дерптском ун-те, с 1862 г. — также и в Кёнигсбергском.

С 1920 г. заседания синода проходили в г. Биржай. В межвоенный период в Л. было 13 приходов и отделений с 15 тыс. верующих. Несмотря на оккупацию Виленского края Польшей, Виленский синод отказался объединиться с Польской евангелическо-реформатской церковью и через Латвию поддерживал контакты с Биржайским синодом.

После возвращения Вильнюса Л. состоялось объединение этих церквей. Заседания синода не проводились в 1945–1956 и 1958–1987 гг. К 1990 г. в Л. осталось лишь 5 кальвинист. приходов. В настоящее время их насчитывается 14. При проведении переписи 2011 г. о своей принадлежности к кальвинистам заявили ок. 6,7 тыс. чел.

С кон. XIX в. в Л. стали появляться представители др. протестант. деноминаций: в кон. XIX в. — методисты (в Ковно) и баптисты, в нач. XX в. — пятидесятники (в Биржах), ок. 1920 г. — адвентисты.

Иудаизм. Иудеи (еврей-ашкенази) появились в Л. в кон. XIV в. Их правовое положение основывалось на привилегиях, выданных кн. Витовтом берестейским (брестским) евреям в 1388–1389 гг. (впосл. их действие распространено на все евр. население ВКЛ, проживавшее как на территории Л., так и на землях Юж. Руси — в Киеве и Луцке). В 1495 г. вел. кн. Литовский Александр изгнал евреев из ВКЛ (или они должны были креститься), но в 1503 г. им было позволено вернуться, вел. кн. Сигизмунд I подтвердил их привилегии, распространив на них действие привилегий кн. Витовта. В 1566 г. права евреев были закреплены во II Литовском статуте, а впосл. евреи ВКЛ получили ряд привилегий (последний — от Владислава IV в 1646), к-рые, в частности, закрепляли их сегрегацию. В отличие от др. европ. стран в ВКЛ евреи имели право приобретения земли.

Во 2-й пол. XVI–XVIII в. численность евреев в ВКЛ заметно увеличилась, крупнейшие общины на территории Л. действовали в Вильно (ок. 5 тыс. чел.), Юрбарке, Кейданах (более 2 тыс.) и др. владениях Радзивиллов. В 1623–1764 гг. высшим органом евр. самоуправления в ВКЛ был совет главных евр. общин (Ваад ха-Медина), выступавший в качестве законодательного органа и посредника между иудеями и христианами. В 1764 г. в его ведении были оставлены лишь религ. вопросы и сбор поголовного налога, в результате главными центрами евр. самоуправления стали кагалы. В 1792 г. евреи, ранее имевшие особый статус, были включены в мещанское сословие. Они были ремесленниками, мелкими торговцами, работали в промышленности, иногда занимались земледелием. В XVIII в. Виль-

но оставался одним из крупнейших центров иудаизма, с 1745 г. в этом городе проживал талмудист *Илия бен Шломо Залман* (до кончины в 1797), боровшийся против хасидизма.

После разделов Речи Посполитой положение евреев стало одной из актуальных проблем для властей Российской империи, к-рые стремились теми или иными способами интегрировать евреев в общество (при этом критерием принадлежности к евреям служило вероисповедание — иудаизм). Уже в 1772 г. евреи были выделены в особую налоговую и социальную группу, в 90-х гг. XVIII в. для них установлена черта оседлости, в к-рую была включена территория Л. В 1804 г. евреи получили широкий спектр прав: им было разрешено обучаться вместе с христианами, участвовать в работе магистратов (это условие, впрочем, бойкотировалось членами магистратов, исповедовавшими христианство), судов, гарантирована высокая степень свободы экономической деятельности и выбора занятий. При этом кагал лишался судебных функций. В 1808 г. евреям было запрещено держать корчмы и торговать спиртными напитками в деревнях, им предписывалось переселиться в местечки и города, но в 1812 г. эти предписания были отменены. Политика культурной ассимиляции евреев ужесточилась при Николае I. В 1827 г. на евреев, за исключением некоторых категорий, была распространена рекрутская повинность с предварительным этапом службы в кантонных батальонах, способствовавшая их обращению в христианство. Власти вновь предприняли попытку выселить евреев из деревень, им также разрешалось проживать на расстоянии не менее 50 верст от границы, что должно было препятствовать контрабанде спиртных напитков; в 1835 г. была уменьшена территория черты оседлости. В 1844 г. упразднили кагалы, заменив их более крупными сообществами налогоплательщиков. Был введен институт губ. раввинов, тогда же началось открытие специальных светских школ для евреев. Результатом политики Николая I стала централизация евреев в городах и местечках.

При Александре II евреи вновь стали рассматриваться как субъекты права. Так, в 1856 г. отменен институт кантонистов. Права евреев расширились и по мере проведения Ве-

ликих реформ, что позволило им осваивать новые сферы трудовой деятельности. Однако это привело к конкуренции евреев с традиц. членами трудовых сообществ, что повлияло на ужесточение курса при Александре III: евреям запретили селиться в деревнях, арендовать землю и т. д. Тем не менее офиц. ограничения удавалось обходить. К кон. XIX — нач. XX в. евреи играли важную роль в экономике Российской империи (экспорт зерна, древесины, промышленность, железнодорожное строительство). В 1897 г. евреи составляли от 10 до 17% населения Виленской, Ковенской, Гродненской и Сувалкской губерний. В Ковно их доля составляла 35%, в Вильне — 43–47, в Вилькомире — 53,8%. В то же время росло количество евреев, эмигрировавших из Российской империи. Так, за 1897–1917 гг. из Виленской губ. в США выехали 53 тыс. евреев.

В нач. XX в. усилилось сотрудничество литовской интеллигенции с евреями: сначала по вопросу выборов в Госдуму Российской империи (с целью успешной конкуренции с поляками), затем с целью защиты интересов Л. на международной арене, прежде всего возвращения Вильны, где была большая и влиятельная евр. община. Евреи были введены в правительство Л. и включены в делегацию на Парижской мирной конференции, записывались в армию добровольцами, избирались в сейм. В 1920 г. на конференции представителей евр. кагалов был сформирован Еврейский национальный совет Литвы (Ваад) из 34 членов, уполномоченный решать социальные и культурные вопросы жизни евр. населения Л. Их численность в это время оценивалась от 150 до 250 тыс. чел., при этом они занимались предпринимательством, правом, искусством, журналистикой, медициной, контролировали ок. 40% промышленности, 54% внутренней торговли, 20% экспорта и 40% импорта Л. Это обостряло конкуренцию с литовцами и порождало в обществе антиевр. настроения, к-рые, впрочем, пресекались Сметоной. Евреи активно включились в деятельность коммунистических и рабочих организаций, контролируемых из Москвы (КПЛ, Международная орг-ция помощи борцам революции), а в 1940–1941 гг. участвовали в установлении советской власти в Л.

Более 90% литов. евреев погибли в период второй мировой войны. В наст. время (перепись 2011 г.) в Л. проживают ок. 3 тыс. евреев, из них ок. 1,2 тыс. иудеев.

Караимы были поселены в Троках кн. Витовтом в результате походов 1397–1398 гг. Уже в 1-й пол. XV в. они, не будучи христианами, получили Магдебургское право самоуправления и подчинялись старосте, к-рый в свою очередь подчинялся лишь вел. князю. Караимы привлекались на военную службу, были ремесленниками, торговцами, ростовщиками, переводчиками, земледельцами. В 1495–1503 гг. они, так же как и евреи, подверглись изгнанию, но в посл. получили ряд привилегий, в частности были освобождены от уплаты налогов.

Караимы селились в Северной Л. — Позволе (ныне Пасвалис), Биржах, Кейданах, где строились кенесы. При этом они служили вел. князю и Радзивиллам. В XVI–XVIII вв. они создали богатую лит. традицию (подробнее см. в ст. *Караимы*).

В годы советской власти перестали издавать газеты и журналы для караимов, запретили деятельность кенесов в Вильнюсе и Панявежисе (осталась лишь кенеса в Тракае). Согласно данным переписи 2011 г., численность караимов в Л. — 241 чел. (по национальности), или 310 чел. (по вероисповеданию).

Ислам. Татары, исповедовавшие ислам суннитского толка, появились в Л. в результате походов Витовта в 1397–1398 гг. Они были расселены компактными группами на территории т. н. Литовской земли (ныне Восточная Л. и Зап. Белоруссия), включавшей Вильню, Троки, Ошмяны, Лиду, Новгородок (ныне Новогрудок). Они находились на военной службе у вел. князя и знатнейших вельмож, а также были служащими великокняжеской канцелярии, сохраняя традиц. вероисповедание и социальную структуру. Одной из первых в сер. XVI в. упоминается мечеть в дер. Кетуриасдешимт-Тоторию (Сорок татар). В XV–XVI вв. в результате внутренних потрясений в Орде и столкновений ее наследников между собой и с соседями в ВКЛ переселилось много татар: в Нямежис под Вильню и близ Ковно, в города Минск, Мира, Слоним. В кон. XVI–XVII в. татары жили в экономиях (Алитус, Гродно, Брест, Подлясье) и во владениях Радзивиллов

(Биржи, Клецк, Минск, Несвиж, Слуцк, Сморгонь). Нек-рые их права (на свободное распоряжение земель, содержание слуг-христиан, участие в суде, сеймах и местном управлении) были ограничены. В XVII в. были построены мечети в Нямежисе (1648) и Райжяе (1663). Несмотря на запреты, татары постепенно переходили на старобелорусский, а с него — на польский язык, что способствовало развитию религ. лит-ры на этих языках, записанной араб. графикой.

Вскоре после разделов Речи Посполитой власти Российской империи признали за татарами шляхетское достоинство; тем не менее литов. татары не смешивались с христ. шляхтой, занимая одну из низших ступеней в шляхетской иерархии: их принимали на военную и гражданскую службу, они занимались земледелием, ремеслами. Их численность в то время оценивалась примерно в 5 тыс. чел. С 1831 г. они находились в ведении Таврического магOMETанского духовного правления и подчинялись симферопольскому муфтию. В сер. XIX в. появились первые польск. переводы Корана и их издания, предназначенные для литов. татар. Обращение татар в христианство не приобрело большого размаха. В нач. XX в., по оценкам современников, численность литов. татар доходила до 20 тыс. чел.

В наст. время в Л. проживает ок. 2,7 тыс. татар (перепись 2011 г.), в основном в Вильнюском, Алитусском и Каунасском уездах; действуют 4 мечети (в Каунасе, Нямежисе, дер. Райжяй Алитусского р-на, дер. Кетуриасдешимт-Тоторию Вильнюсского р-на).

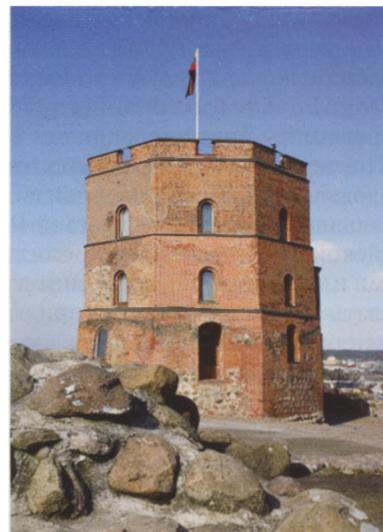
Ист.: Деяния собора Старообрядческой поморской церкви Христовой, 1988 г. / Сост.: И. И. Егоров. Вильнюс, 1991; Фольклор старообрядцев Литвы: Тексты и исслед. Вильнюс, 2007. Т. 1: Сказки, пословицы, загадки / Вступ. ст.: Г. В. Поташенко.

Лит.: *Kucelėv P. I.* Столетие Виленской старообр. общины (1830–1930 гг.): Ист. очерк. Вильна, 1930; *Ochmański J.* Biskupstwo wileńskie w średniowieczu: Ustrój i uposażenie. Poznań, 1972; *idem.* Litewska granica etniczna na wschodzie od epoki plemiennej do XVI w. Poznań, 1981; *idem.* Historia Litwy. Wrocław, 1990³; *Jurginis J.* Lietuvos krikštas. Vilnius, 1987; *Ivinskis Z.* Lietuvos istorija: iki Vytauto Didžiojo mirties. Vilnius, 1991; *Bairišauskaitė T.* Lietuvos totorių XIX a. Vilnius, 1996; *Litak S.* Kościół łaciński w Rzeczypospolitej około 1772 r.: Struktury administracyjne. Lublin, 1996; *Laukaitytė R.* Lietuvos vienuolijų: XX a. istorijos bruožai. Vilnius, 1997; *eadem.* Stačiatikių, Bažnyčia Lietuvoje XX a. Vilnius, 2003; *eadem.* Lietuvos Bažnyčios vokiečių, okupacijos

metais (1941–1944). Vilnius, 2010; *Kolbuk W.* Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 r.: Struktury administracyjne. Lublin, 1998; *Kiaupa Z., Kiaupienė J., Kuncevičius A.* The History of Lithuania before 1795. Vilnius; Ann Arbor, 2000; *Prašmantaitė A.* Žemaičių, vyskupas Juozapas Arnulfas Giedraitis. Vilnius, 2000; *eadem.* 1863 metų sukilimas ir Katalikų, Bažnyčia Lietuvoje. Vilnius, 2014; *Šliesoriūnas G.* Lietuvos Didžioji Kunigaikštystės vidaus karo išvakarėse: Didikų grupuočių kovą 1690–1697 m. Vilnius, 2000; *Барановский В. С.* Очерк истории Вильнюсской старообр. общины (к 170-летию Св.-Покровского храма) // Slavistica Vilnensis. Ser. Kalbotyra. Vilnius, 2001. N 50(2). S. 141–155; *он же.* Вековые святые: Из истории староверческих общин, храмов, кладбищ Зарасайского края. Зарасай, 2004; *Baronas D. e. a.* Christianity in Lithuania. Vilnius, 2002; *Rachuba A.* Wielkie Księstwo Litewskie w systemie parlamentarnym Rzeczypospolitej w latach 1569–1763. Warsz., 2002; *Поташенко Г. В.* Рус. староверы Польши и Литвы в 1920–1930-х гг.: (По мат-лам старообр. печати) // Балтийский архив: Рус. культура в Прибалтике. Вильнюс, 2003. Т. 7. С. 60–84; *он же.* Древлеправославная поморская церковь в Литве: 1990–2003 гг. // Наследники Византии: (Мат-лы науч.-просветительной конф. «История старообрядчества Балтии: истоки и современность». 15 авг. 2003 г., Даугавпилс). Даугавпилс, 2004. С. 139–166; *idem (Potašenko G. V.)* Multinational Lithuania: History of Ethnic Minorities. Kaunas, 2008; *Шлевас Г. П.* Правосл. святые Вильнюса. Вильнюс, 2003; *Šmigelskytė-Stukienė R.* Lietuvos Didžiosios Kunigaikštystės konfederacijos susidarymas ir veikla 1792–1793 m. Vilnius, 2003; *Барановский В. С., Поташенко Г. В.* Староверие Балтии и Польши: Кр. ист. и биограф. словарь. Вильнюс, 2005; *Гудавичюс Э.* История Литвы с древнейших времен до 1569 г. М., 2005. Т. 1; *Bumblauskas A.* Senosios Lietuvos istorija, 1009–1795. Vilnius, 2005; Lietuvos istorija / Red. A. Girininkas e. a. Vilnius, 2005–2015. Т. 1–10/2; *Krikščionybės Lietuvoje istorija / Sud. V. Ališauskas.* Vilnius, 2006; *Staliūnas D.* Making Russians: Meaning and Practice of Russification in Lithuania and Belarus after 1863. Amst.; N. Y., 2007; *idem.* Enemies for a Day: Antisemitism and Anti-Jewish Violence in Lithuanian under the Tsars. Bdpst.; N. Y., 2015; *Orientas Lietuvos Didžiosios Kunigaikštijos visuomenės tradicijoje: totoriai ir karaimai.* Vilnius, 2008; *Dvasininkija ir 1863 m. sukilimas buvusios Abiejų Tautų Respublikos žemėse: Straipsnių rinkinys / Sud. A. Prašmantaitė.* Vilnius, 2009; *Долбилов М. Д.* Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010; *Долбилов М. Д., Сталюнас Д.* Обратная уния: Из истории отношений между католицизмом и православием в Рос. империи, 1840–1873. Вильнюс, 2010; *Морозова Н. А. и др.* Староверы Литвы: История, культура, искусство. Вильнюс, 2011; *Эйдинтас А. и др.* История Литвы. Вильнюс, 2013; *Baronas D., Rowell S. C.* The Conversion of Lithuania: From Pagan Barbarians to Late Medieval Christians. Vilnius, 2015; *Mačiulis D., Staliūnas D.* Lithuanian Nationalism and the Vilnius Question, 1883–1940. Marburg, 2015.

С. В. Полюхов

Архитектура XIV–XX вв. Архитектурное наследие Л. в период средневековья тесно связано с зодчеством Германии и стран Сев. Европы, ганзейских городов Данцига, Кё-



Башня Гедимина
на Замковой горе в Вильнюсе.
Зап. башня Верхнего Виленского замка.
Кон. XIV — нач. XV в.
Фотография. 2013 г.

нигсберга, Риги и испытало влияние Востока, рус. княжеств и юга — через Галицко-Волынскую Русь. Интернациональные европейские стили, прежде всего готика, получали в зодчестве Л. самобытную интерпретацию.

Архитектура литов. замков имеет много общего с крепостным зодчеством соседних регионов: Ливонии, Германии, Пруссии, Чехии. Для каменных литов. крепостей характерны кладка из валунов с применением кирпича лишь в верхних частях стен и башен, в проемах и отчасти в сводах перекрытий, наличие готических элементов. Наиболее древняя крепость в Л. фрагментарно сохранилась в Каунасе. Она была возведена, вероятно, уже в XIII в., имела 2 линии стен (разрушена крестоносцами в 1362; возобновлена в кон. XIV–XV в.). На территории древних городищ в XIII–XIV вв. были сооружены деревянные крепости-замки (Апуоле, Импильтис, Аукштаварис, Велион и др.). Кабельного типа замки с квадратным планом и башнями были возведены в Мядининкае (XIII–XIV вв., самая крупная в Л. крепость такого рода — площадью 6,5 га, главная 5-этажная башня — высотой ок. 30 м), Эйшишкесе, Лишкяве и др.

В XIV в. мастерами с Волыни были возведены каменные укрепления великокняжеского замка Гедимина на горе в Вильно (Замковая гора, XIV в., 1419) и Лидский замок (строился с 1322) к югу от города. Наибо-



лее точно средневеков. облик сохранил замок Трок (ныне Тракай) на оз. Гальве (2-я пол. XIV — нач. XV в.), в котором сосуществовали как самостоятельные ансамбли княжеский дворец, окруженный оборонительными стенами с 5 башнями, и большой двор с казематами. Дворец включал 2 корпуса и башню-донжон. Невысокий главный зал перекрыт изящными нервюрными



*Тракайский замок.
Кон. XIV в. — 1409 г.
Фотография. 2013 г.*

Франциска и Бернарда (1500–1516, строитель Н. Энкингер), имели большую длину, они отличались наличием пристро-

ек, развитой готической декорацией не только внутри, но и на фасадах — стрельчатыми окнами, арками и нишами разных форм, контрфорсами.

Трехнефный храм бернардинцев, самый большой готический храм в Л., выделяется 8-гранной башней и высокими интерьерами (19 м). Готическая декорация сохранилась в костелах Каунаса — напр., «звездчатые» своды в старейшем костеле Витовта (Вознесения Богоматери, ок. 1413; по проекту архит. Н. Тимофеева — 1848; в 1850–1853 перестроен в правосл. собор свт. Николая, с 1919 вновь костел), ячеистые своды в пресбитерии приходской (архикафедральной) каунасской базилики (1413, остальная часть здания пристроена позднее), самого большого готического костела в Л.

Позднегоготический однефный храм св. Анны в Вильнюсе (1495–1501, реконструирован в 1580–1581; колокольня сооружена по проекту архит. Н. М. Чагина, 1873) имеет длинную высокую (22 м) центральную часть, 2 башни обрамляют зап. фасад. Основными деталями его архитектуры являются клинообразная арка и вписанная в нее полуциркулярная, разнообразные профили из кирпича 33 видов. Венчают фасад здания пинакли и фиалы. Главный мотив боковых фасадов — стрельчатые окна и контрфорсы.

Из гражданских сооружений выделяется здание старейшей сохранившейся в Каунасе конторы местных купцов — готический Дом Перкуно (Пяркунаса) (нач. XVI в.), который венчает уникальный ажурный фронтон. В декорации использован мотив клинообразной арки. Торговые сообщества из разных стран строили собственные гостиные дворы: напр., рус. двор располагался в Вильно близ того места, где были казнены Виленские мученики Антоний, Иоанн и Евстафий († 1347) и где была возведена Троицкая ц. (1350). В названии городских районов Вильны XIX в. сохранялась память о присутствии русского населения с эпохи раннего средневековья: Имбар (Амбар), Поповщизна, Росса; в названии улиц по посвящениям престолов православных церквей — Покровская, Космодамиановская, Андреевская. Сохранялась память и о преследовании католич. монахов литовскими язычниками. Так, Крестовая гора в Вильнюсе была названа по месту казни в 1369 г. монахов-францисканцев. Их памяти был посвящен храм в честь Св. Креста (бонифратров, реконструирован в 1748), построенный в 1543 г. на месте казни мучеников.

Гражданские и храмовые здания на территории Л. в период ее пребывания в составе Речи Посполитой (XVI — кон. XVIII в.) строились в западноевроп. стилях. Итал. архитекторы и мастера возводили помещения для представителей великокняжеского двора и магнатов; экономические связи горожан с Пруссией и Нидерландами влияли на местный вариант Северного Возрождения. Городская стена Вильно (строительство начато в 1503–1522, завершено к нач. XVII в.) была выстроена в технике готической кладки, ее сохранившиеся ворота Аушрос (Медницкие, «Острая брама»; на стенах находится чудотворная Остробрамская Виленская икона Божией Матери) украшены аттиком с декором в духе Северного Возрождения (грифоны, арки, медальоны). Укрепления Вильны были обновлены после завоевания города русскими войсками в 1655 г. Следование европейским архитектурным стилям характерно для жилой застройки Вильны, Ковно 2-й пол. XVI–XVII в. с использованием многоярусных аттиков с декоративными композициями из пилястр, ниш, фронтонов и волют. В зодчестве эпохи Ренессанса видное место занимали

Основным типом храмового зодчества была одно- или 3-нефная базилика, внешний облик которой оставался простым в декоративном отношении. Храм св. Николая в Вильнюсе, старейший из сохранившихся в Л., построен еще до офиц. принятия христианства. Он отличается характерными чертами прибалт. готики с некоторыми элементами романского стиля (полукруглые арки).

Из гражданских сооружений выделяется здание старейшей сохрани-



замки-резиденции крепостного типа, в частности защищавшие их владельцев от набегов крымских татар (Геранайнай, Альшенай, дворец Гайценишкяй). За стенами, окруженными рвами и валами, мог располагаться дворец в европейском стиле, как в замке Радзивиллов в Биржае (1575–1589), выстроенном в итал. стилистике. Следует упомянуть также дворцы Сиесику (ок. 1517), Раудондвариса (1-я пол. XVII в.) с башней, Януша Радзивилла в Вильнюсе (закончен в 1600), представляющий собой ансамбль из 4 двухэтажных корпусов, объединенных 3-этажными павильонами с позолоченными куполами. К дворцовому типу близки здания Виленского ун-та (1584–1603, архит. Повилас Бокша) в духе Северного Ренессанса с 13 закрытыми дворами, окруженными 3-этажными корпусами с открытыми аркадами галерей.

Католич. и протестант. архитектура Л. часто имела суровый вид, связанный с оборонительными задачами. Базилики традиц. типа дополнялись башнями, простой декор выявлял ярусы храма, наиболее выразительны были аттики с волютами, композиции из неск. окон (однонефная с цилиндрическим сводом ц. арх. Михаила, 1599–1629, — мемориальный храм Сапег; позднеренессансная кармелитская ц. Всех святых, 1620–1631, — 3-нефная, без башни, имеющая в плане латинский крест, с боковыми часовнями вместо трансепта, барочная реконструкция интерьеров — 1754, обе в Вильнюсе).

В XVII–XVIII вв. в архитектуре Л. был развит барочный стиль, сформировавшийся под итал. влиянием. Новые типы сооружений появились благодаря ордену иезуитов, открывшему в Вильню академью, здание к-рой (1594–1603) имело вид городского итал. дворца с открытыми аркадами в нескольких ярусах. Образцом нового способа строительства парадных резиденций стиля барокко служит 3-этажный дворец Слушков в Вильнюсе (1691–1694).

Для католич. церквей Л. примером стал фасад и план главной церкви ордена Иисуса — Иль-Джезу в Риме (1568–1575, архит. Дж. да Виньола и Дж. делла Порта). Первый храм Вильнюса в стиле барокко — иезуитский во имя св. Казимира (1604–1616, реконструирован в 1750–1755, возможно архит. Й. К. Глаубицем) с большим куполом над средокресть-

ем и с мраморной отделкой алтаря, план — в виде лат. креста. Фасад с 2 башнями отличает ее от рим. прототипа. Фасад без башен и скудная декорация Иль-Джезу повторены в облике кармелитского храма св. Терезы (1633–1652, архит. К. Тенкалли), построенного по заказу великого подканцлера ВКЛ С. Паца. В плане костел 3-нефный, асимметричный (в вост. стороне — капелла и коридоры, в западной — колокольня), имеет базиликальное внутреннее пространство, перекрытое цилиндрическими сводами с люнетами; над центральным алтарем — сферический свод. Главный неф выше и в 2 раза шире боковых.

Выдающимися примерами барочных ансамблей являются францисканский монастырь в Титувенае и монастырь камальдулов в Пажайслисе (близ Каунаса). Собор францисканского мон-ря посвящен Деве Марии (1633), в окружающих его постройках воспроизводятся события Страстей Христовых (часовня Св. лестницы). Храм камальдули-



Францисканский мон-рь
в Титувенае. 1633 г.
Фотография. 2013 г.

анского мон-ря в честь Явления Св. Девы Марии, построен канцлером ВКЛ Х. С. Пацем в 1667–1674 гг. по проекту итал. зодчего Дж. Б. Фредигани (в 1842–1915 — Пожайский Успенский муж. правосл. мон-рь). Он построен под влиянием венецианской ц. Санта-Мария-делла-Салюте (с 1631, освящена в 1687). Собор высотой 49 м, 6-угольный в плане, с 2-башенным фасадом увенчан мощным 6-гранным барабаном с куполом диаметром 13 м. Его окружают каре монастырских корпусов и гостевые дома с запада.

Со 2-й пол. XVII в. зап. фасады церквей вновь получают фланкирующие башни, их средокрестья венчаются куполом на высоком барабане, а внутреннее пространство укра-

шается обильной лепниной. Лучшим примером такого рода храмов является построенный М. К. Пацем храм святых Петра и Павла в Вильнюсе (1668–1676, архит. Я. Заор из Кракова) с богатым декором интерьера. Крестообразный план имеет 2-башенный однонефный 2-ярусный храм Св. Троицы монастыря тринитариев, также выделяющийся богатым наружным декором (Тринаполис в черте Вильнюса, 10-е гг. XVIII в. — 1722, 1750–1760, с 1849 ц. св. Иосифа Обручника при летнем архиерейском доме правосл. митрополита, с 1918 католич. храм).

Участие в Северной войне и междоусобицы XVIII в. не способствовали развитию строительства и архитектуры. Католич. храмы позднего литов. барокко не имеют куполов и трансептов, нек-рые — зальные, как правило, 3-нефные, с плоским 2-башенным фасадом, главная роль во внешней декорации принадлежит пилястрам удлинённых пропорций, волютам (доминиканская ц. Св. Троицы в с. Лишкява Варенского р-на, 1704–1741, ц. бенедиктинск. св. Екатерины в Вильнюсе, 1703, перестроена в 1741–1743 архит. Глаубицем в формах рококо). Бе-

недиктинский и доминиканский мон-ри являются важнейшими компонентами юго-зап. квартала старого Вильнюса. Вильнюсский монастыр-

ский храм миссионеров в честь Вознесения Господня (1695–1753) отличается изысканностью форм позднего барокко. Трехнефная базилика имеет 2 пятиярусные башни, в интерьере — пышный рокайльный декор. В 1737–1748 гг., после пожара, архит. Глаубиц реконструировал готическую ц. св. Иоаннов в Вильнюсе (повторно перестроена с чертами классицизма в 1827, архит. К. Подчашинскис). Являясь частью ансамбля Вильнюсского ун-та, она выделяется грандиозным объемом (высота колокольни 68 м). При реконструкции была изменена композиция главного, зап. фасада. Самым значительным однобашенным строением является 3-нефная базилика августинцев во имя Девы Марии Радос-

ти в Вильнюсе (1746–1768, в 1859–1918 ц. во имя ап. Андрея Первозванного при ДУ), которая по архитектурным формам имеет сходство с дрезденской Хофкирхе (дворцовой церковью) Г. Киавери.

Примером здания с планом в виде латинского креста, чей интерьер обрел нарядные формы рококо, является 3-нефный доминиканский католич. храм Обретения Св. Креста в Вильнюсе (1755–1772 или 1753–1770 (?), архит. Глаубиц (?)). Храм задумывался как напоминание об иерусалимских святынях и дал имя району Вильнюса — Ерузале. На ведущей к нему ул. Калварию были устроены 35 часовен «кальварий» по образцу Страстного пути Спасителя. Здание отличается величественным объемом, играющим важную роль в панораме старого города, 2-башенный фасад разделен на 3 яруса.

В период позднего барокко был распространен тип центричных храмов, в средокрестье которых возвышается доминирующий 6-гранный или чаще 8-гранный купол, объединяющий внутреннее пространство. Стиль барокко с выраженными региональными чертами оставил наиболее значительный след в храмовой архитектуре Вильнюса. В XVIII в. заново строятся в провинциях несколько костелов без башен; в них заметны первые признаки формирования классицизма. Одним из наиболее оригинальных храмов этого типа является бернардинский храм в Тяльшяе (1762–1765).

Во 2-й пол. XVIII — нач. XIX в. в классицистическом стиле работают местные архитекторы, прежде всего Л. Стуока-Гуцявичюс (1753–1798). Он получил архитектурное образование в Риме и Париже, с 1793 г. — профессор архитектуры в Главной школе ВКЛ. Среди его работ — перестройка загородной резиденции Виленских епископов с 1781 г. в Вяркяе (Верках) (ныне в черте Вильнюса), возведение 2-этажной ратуши (1785–1799) с 6-колонным дорическим портиком, перестройка виленского епископского дворца (1792, позже генерал-губернаторский дворец, перестраивался по проекту губ. архит. К. А. Шильдгауза в 1804 и по проекту В. П. Стасова — в 1824–1832 в стиле ампир, ныне президентский дворец). Главный его труд — реконструкция кафедрального собора во имя св. Станислава в Вильнюсе, которая была завершена уже после его



Католич. храм Обретения Св. Креста в Вильнюсе. 1755–1772 гг. Фотография. 2009 г.

смерти, в 1801 г., архит. М. Шульцем. Собор сохранил план 3-нефной базилики с 4-ярусной колокольней, но приобрел вид античного периптера. Главный фасад оформлен монументальным 6-колонным портиком римско-дорического ордера. Фасады боковых нефов украшены закрытыми колоннадами, с востока — октагонами, увенчанными барабанами с куполами, обновлен главный алтарь. В стиле классицизма построены резиденция последнего минского каштеляна Ш. Забелло в Паэжяряе (1795–1799, интерьеры — 1800–1808, архит. М. Кнакфус), кальвинистский



Католич. храм св. Матфея в Рокишкисе. 1868–1877 гг. Фотография. 2010 г.

храм в Вильнюсе (1830–1835, архит. Подчашинскис).

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в., с развитием исторических направлений в церковном зодчестве, проявился растущий интерес к формам средневековых стилей. В подражание романским храмам Зап. Европы был реконструирован костел во имя апостолов Петра и Павла в Панявежисе (1860–1884/85, архит. В. Голиневициус) — без орнаментальной лепнины, с ордерным декором в виде пи-

лястр. Стиль неоготики позволил использовать в кирпиче формы готического стиля в сочетании с новыми технологиями и техническими возможностями. В декоре часто присутствуют знаковые формы готики: арочные стрельчатые окна и ниши, окна-розы на фасадах, изобильные кирпичные декорации. Напр., в храме св. Казимира в Нов. Вильне (ныне в черте Вильнюса, 1908–1911, архит. А. А. Филиппович-Дубовик) кирпичная кладка имитирует готический фронтон на фасаде колокольни, многочисленные выступы напоминают стены крепости; на фасадах в рукавах креста использованы окна-розы: в храмах Св. Троицы в Таураге (1904), св. Якова в Швекшне (1905); преобладают стрельчатые формы в очертаниях арок и перекрытий — костелы Св. Троицы в Юрбаркасе (Георгенбурге, крепости св. Георгия, на месте здания XVI в., 1907), Божия Провидения в Вильнюсе (1913–1923), евангелическо-лютеранский храм в пос. Юодкранте (в черте г. Неринги, ок. 1885). Один из лучших неоготических ансамблей сохранился в Рокишкисе; он включает костел св. Матфея (1868–1877, архитекторы Ф. Г. фон Шахт, М. П. Берчи), часовню св. Иосифа и колокольню (архит. Г. Вернер). Од-

нобашенная (высота колокольни 72 м, вторая по высоте в Л.) базилика во имя Страдающей Девы Марии в Салакасе, облицованная тесаными

гранитными плитами, с многочисленными контрфорсами, сочетает черты неоготики и модерна (1906–1911). Неороманские элементы присут-

ствуют в архитектуре костела Непорочного зачатия Девы Марии в вильнюсском р-не Зверинец (Жверинас, строительство начато в 1911).

Для храмового строительства пригласили и зарубежных архитекторов. Так, неоготический храм в честь Вознесения Господня с башней (высота 76 м) в Паланге (1897–1907) строил швед. архит. К. Страндман. Неоготические черты (башни с машикулями, арочные окна) появились в реконструированных замках

в Раудоне на берегу Немана, в Раудондварисе на берегу Нявежиса. Ступенчатые фронтоны в духе готики украшают фасады жилых домов XIX в. (напр., на ул. Вильняус в Каунасе). В позднем храмостроительстве Л. выдающимся примером стиля «функционализм» является храм Воскресения Христова в Каунасе — бази-



Католич. храм
Воскресения Христова в Каунасе.
1934 г. Архит. К. Рейсонас.
Фотография. 2010 г.

ликального типа, с высокой колокольней, доминирующей в городской застройке (1934, архит. К. Рейсонас; восстановлен в 2004). Представляют интерес возведенные в том же стиле костелы Пресв. Девы Марии Царицы Мира в Нов. Вильне (строительство началось в 1938), Пресв. Девы Марии Царицы Мира в Клайпеде (строительство завершено в 1960, по проекту Ю. Балтрена, выполненному в 1938) и храм св. Юргиса Матулайтиса в Вильнюсе (1991–1996).

В гражданском строительстве межвоенного периода наиболее примечательна застройка Каунаса, бывшего в тот период столицей Литовской Республики. Большинство сооружений выстроено в стилистике функционализма, неоклассицизма и неоренессанса: здания Литовского банка (1924–1929, архит. М. А. Сонгайло), дворец корпорации студентов «Новая Литва» (1928, архит. Э. Фрикас), здание пожарного управления округа Каунас, Дворец юстиции (оба 1930, архит. Фрикас), Дом Союза сельскохозяйственных кооперативов «Лиетукис» (1930), Сельскохозяйственная палата (1930–1931, архит. Рейсонас), Музей культуры Ви-

товта Великого (1930–1936, архитекторы В. И. Дубенецкий, Рейсонас, Крицюкайтис), промышленная, торговая и ремесленная палата (1939, архит. В. Ландсбергис-Жямкальнис).

Православное храмостроительство XVIII–XXI вв. Правосл. диаспора в Вильно в XVII в. была обширной и состоятельной: «...на церковных землях 14 виленских церквей в 1672 г. насчитывалось 64 дома и 6 плацов с оградами» (Виноградов. 1904. С. 16). Древнейшие правосл. храмы на территории столицы Л. и главного города Виленской и Литовской епархии РПЦ существуют в основном в формах XIX в. Наиболее старое здание — собор виленского Свято-Духова монастыря (см. ст. Вильнюсский в честь Сошествия Св. Духа на апостолов мужской монастырь). Дата его постройки — 1597 г., монастырь основан строителями — членами Виленского православного Свято-Духовского братства при Свято-Троицком соборе. После швед. разорения собор был восстановлен в 1708 г., после пожаров возобновлен в 1749–1751 гг. под рук. архит. Глаубица в формах барокко. Очевидно, был сохранен план храма в виде крестово-купольной базилики с высокими рукавами креста и с 2 башнями на зап. фасаде. К архитектуре петровского барокко близки почти квадратные окна в рамочных наличниках на фасадах в рукавах креста и в уровне клеристория (2-го яруса света), пилястры и пилястровые портики с нечетным числом осей в декорации стен. В убранстве интерьера



Церковь
амц. Параскевы Пятницы
в Вильнюсе. 1345 г.
Фотография. 2015 г.

господствуют декоративные мотивы рококо — лепнина арок над проходами в боковые нефы является рамой для живописных изображений на сюжеты НЗ. Высокий резной

иконостас, спроектированный тем же зодчим, а также яркое освещение интерьера роднят внутренний вид собора с интерьерами рус. храмов эпохи барокко (1-я пол. XVIII в.), прежде всего с Петропавловским собором в С.-Петербурге (архит. Д. Трезини). В 1850 г. митр. Виленским Иосифом (Семашко) был построен новый вход в склеп к мощам Виленских мучеников, тогда же был установлен образ (сохр.) работы московского проф. живописи Ребуса. В ходе реконструкции 1873 г. были удалены нек-рые барочные элементы внешней декорации (волюты и фронтон на зап. фасаде), возведен большой купол, воссоздана колокольня.

К числу церквей, основанных в Вильно в XIV в., относятся Пятницкая, Успенская (Пречистенская) и Троицкая, к-рые были восстановлены при владыке Иосифе в 1865–1868 гг. Из них наиболее древняя церковь, сохранившая много первоначальных архитектурных особенностей, — Пятницкая (основана в 1345). Она стала местом погребения кнг. Марии Ярославны Витебской, 1-й жены вел. кн. Ольгерда Литовского, была придворной, позднее соборной. Во 2-й пол. XVI в. ее пересвятили в честь Богоявления, после пожара 1610 г. передали Троицкому монастырю, которым владели василиане-униаты. Здание было восстановлено лишь после прихода в Вильно русских войск в 1655 г. Его жалкое состояние (как и др. правосл. храмов на территории Л. того времени) описал архидиак. Павел Алеппский, при этом упомянувший о богатстве католич. и протестант. населения (Павел Алеппский. Путешествие. 2005.

С. 454–455). В запустевший храм пришел во 2-й пол. XVIII — сер. XIX в., когда принадлежал василианам: в 1842 г. от здания остались только стены. В 1864–1865 гг. храм был восстановлен с сохранением древнего плана и частично стен (архитекторы А. И. Резанов, А. Марциновский, Н. М. Чагин); была построена звон-

ница (1866, архит. Чагин), а на стенах храма появились памятные мраморные доски со сведениями о его создании в 1345 г., о восстановлении в 1865 г., о пребывании Петра Великого в 1705 г. в связи с молебнами в честь победы над имп. Карлом XII, о преподнесении храму швед. знамен и о крещении «арапа» Ибрагима (А. П.) Ганнибала, деда А. С. Пушкина (*Виноградов*. 1904. С. 25, 92; по др. источникам, крещение произошло в 1707). Судя по размерам, конструктивным и декоративным особенностям, а также по зарисовкам XVIII–XIX вв., здание было возведено по типу, характерному еще для домонг. архитектуры Киевской Руси: 6-столпное в плане, с куполом на барабане над средокрестьем, с более широкими в плане рукавами креста, с узкими боковыми нефами и угловыми компартиментами, с соответствием друг другу внешнего и внутреннего декора (лопаток и столпов), с крещатыми столбами, хорами в зап. части, с 2-ярусными фасадами. Колокол, подаренный церкви в 1379 г. кн. Ягайло и его матерью кнг. Иулианией Александровной Тверской, в сер. XIX в. был обнаружен в Трокском костеле. Во 2-й пол. XIX в. Пятницкая ц. была приписана к Николаевскому собору, принадлежала военному ведомству.

Кафедральный собор в честь Успения Пресв. Богородицы (Пречистенский) с приделами во имя свт. Алексия, митр. Московского, и свт. Макария, митр. Киевского, был основан в 1346 г. кнг. Иулианией, супругой кн. Ольгерда Литовского, храм освятил свт. Алексей, митр. Московский (1348). Многочисленные перестройки здания были связаны с попытками возрождения или сохранения Православия на западнорусских землях в 1511–1522 гг., при кн. Константине Острожском, или после пожара 1749 г. Однако в 1810 г. он был упразднен. Ко времени очередной перестройки (1864–1871, архит. Резанов, при участии Чагина) от первоначального здания уцелели общий контур стен и фундамента и нижняя часть юго-восточной угловой башни. Новый облик собора напоминал о средневековой архитектуре Зап. Европы или даже Закавказья: многогранный барабан с высоким коническим шатром, в завершениях угловых башен — меньшего размера шатры, многоуступчатые столпы в интерьере, сдво-



*Троицкий собор в Вильнюсе.
1350 г.
Фотография. 2013 г.*

енные арочные окна, прясла с арочными кронштейнами.

Троицкий собор был построен в 1350 г. при участии кнг. Иулианией Тверской на месте дубовой рощи, где были казнены Виленские мученики. Район вокруг заселили русские, местность получила название «Острый конец». Братство при храме существовало с 1584 г., получило благословение от К-польского патриарха Иеремии II в 1588 г. В 1608 г. территория мон-ря и строения были отданы униат. монахам-василианам, правосл. братство, школа и мон-рь



*Церковь
свт. Николая (Перенесенская).
1340 г., восстановлена в 1514 г.
Фотография. 2012 г.*

перешли в Свято-Духов мон-рь. Парадный вход на его территорию был оформлен в духе барочных городских комплексов: следующие друг за другом проездные ворота (1761),

поставленные под углом к линии улицы, с разорванными фронтонами, многолопастными и перспективными арками проезда, на верхних этажах к-рых размещались оркестры (напр., в дни приезда Иосафата Кунцевича). В 1841 г. жен. василян-ский мон-рь был упразднен, движимое имущество перешло в собственность правосл. собора. Храм, сильно пострадавший от пожара в 1706 г., был восстановлен. Он сохранился в позднеклассицистических формах (1850), с куполом и элементами рус. стиля (кокошниками, колоннами на фасадах) (в наст. время принадлежит василянам). С 1866 г. в василянском мон-ре находилась правосл. ДС, переведенная из Жировиц.

Среди основанных кнг. Иулианией храмов — ц. свт. Николая Перенесенская (1340, восстановлена кн. Константином Острожским в 1514). В нач. XVII в. она была передана униатам-василянам, сильно пострадала от пожаров в XVIII в., в 1828 г. была приписана к Троицкой ц., в 1841 г. — к Никольскому собору, в 1845 г., при митр. Иосифе (Семашко), она стала приходской. В 1863 г., после подавления Польского восстания, были собраны средства на возведение ц. арх. Михаила, небесного покровителя гр. М. Н. Муравьева-Вилenskого. На эти средства в 1866 г. был восстановлен обветшавший Никольский храм, к нему пристроен придел во имя арх. Михаила (1864–1865, архитекторы Резанов и Чагин). Храм получил вид базилики с 2-скатной кровлей, щипцовым покрытием зап. фасада с многолопастной аркой, к зап. фасаду примыкают 6-ярусная башня-колокольня (с юга) и небольшой купольный Михайловский храм-часовня. Полуколонны на фасадах, башенки, ниши и окна арочных и стрельчатых очертаний придают храму сходство с готическими постройками, прежде всего с тщательно изученным Резановым собором в Орвието. Иконное убранство храма было выполнено во 2-й пол. XIX в.; частица мощей свт. Николая, архиеп. Мирликийского, привезенная из Бари, была одной из его святынь.

Церковные здания, построенные Резановым и Чагиным, прервали необычный, романский колорит главным правосл. святыням Вильны и сохранили черты древнерусской архитектуры Западного края, как ее представляли себе зодчие во 2-й пол.

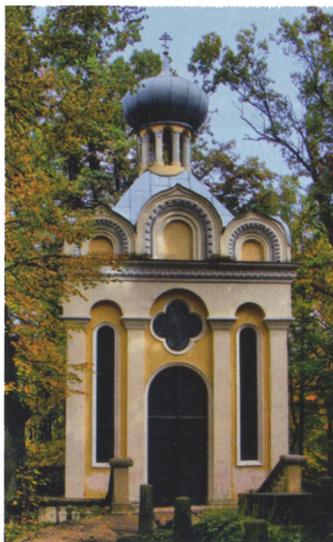
XIX в. При наличии композиции в рус. стиле в этих постройках отсутствует стилизация древнерус. деталей, но есть элементы византийской, романской и даже готической и ренессансной (особенно в ц. свт. Николая) архитектуры.

До 40-х гг. XIX в. в Вильне был построен единственный православный храм — прп. Евфросинии Полоцкой на рус. кладбище на средства купца Т. Ф. Зайцева (1837–1838). Храм в традициях позднего классицизма (ампир) имеет вид ротонды (толоса) с куполом, полуротондами-экседрами и нишами 3-частного алтаря, в подражание стилю античных построек использован руст во внешней отделке стен, что уподобляет их кладке из крупноформатного кирпича; иконостас создан по проекту архит. Резанова (1866).

Для Л. 2-я пол. 60-х гг. XIX в. стала временем не только возобновления древнерус. храмов, но и особого внимания к слав. и рус. древностям. В 1865 г. было найдено древнейшее на территории Зап. Руси Туровское Евангелие XI в. (БАН Литвы. F 19–1).

Неск. часовен в память солдат, погибших во время Польского восстания, было построено в Вильне в 3-й четв. XIX в. архитекторами Чагиным и Резановым. Часовня во имя св. кн. Александра Невского (1863–1865, не сохр.) в центре сквера на Георгиевском проспекте (ныне на пл. Винцо-Кудиркос), напоминающая средне-век. итал. баптистерий, имела вид октагона с арочной декорацией и высоким шатром. Декор покрывал не только арки или капители, но и сами тела колонн, напоминавшие романские храмы Италии и Юж. Франции. В наружной и во внутренней отделке были использованы разноцветные мрамор и гранит. Часовня во имя св. Георгия Победоносца (1865) недалеко от ц. св. Евфросинии Полоцкой была построена в виде кивория на 4 колоннах с шатром, арки и колонны декорированы. Чагин построил небольшую ц. во имя вмц. Екатерины в Вильнюсе (1872) в русско-романском стиле, напоминающем его же реконструкции древних храмов. Кубическая одноглавая церковь была возведена в память Е. В. Потаповой, жены главного начальника Северо-Западного края генерал-адъютанта А. Л. Потапова. Также малая ц. во имя вмц. Варвары (1905) в Маркучяе (ныне в черте Вильнюса; поместье вдовы Г. А. Пуш-

кина, где он похоронен) в рус. стиле имеет кубический объем, фасады завершены килевидными кокошниками, шатровая кровля увенчана малой главкой. К числу небольших храмов в рус. стиле относится и ц. во имя св. Владимира при 3-м Донском Казачьем полку на воинском кладбище в предместье Антоколь (ныне



*Церковь вмц. Варвары
в усадьбе Маркучяй. 1905 г.
Фотография. 2008 г.*

р-н Антакальнис в Вильнюсе; по проекту и на средства военного инженера генерал-майора В. А. Быковского, строитель Д. Бикнер, 1904–1905, не действует).

Существовало неск. домовых церквей: при дворце генерал-губернатора (во имя Александра Невского; 1819), полковых казармах, юнкерском уч-ще, тюремном замке (в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»), воспитательном доме, госпитале, гимназиях.

Ряд католич. костелов в XIX в. был передан правосл. Церкви, перестраивались католич. храмы тех орденов, к-рые, по мнению рус. власти, проявили себя с негативной стороны в русско-польск. конфликтах. Костел св. Казимира в Вильне в 1832 г. по именному указу имп. Николая Павловича был обращен в приходскую Николаевскую ц. (с 1840 собор, с 1917 вновь костел). Он перестраивался в 1834–1839 и в 1864–1867 гг. (архит. Чагин), но сохранил барочный облик и приобрел пятиглавие во время 2-й реконструкции. Над внутренним его убранством трудились лучшие столичные художники: напр., новый иконостас был изготовлен по рисунку акад. Ре-

занова (1864), который получил за него медаль на Парижской выставке (1867). В собор стали свозить старинные святыни со всей Зап. Руси. Здесь находился запрестольный крест с частицей Древа Креста из ц. св. Георгия (по надписи на нем. — «оу Лазковичох») в имени кн. Александра Васильевича, «смоленского окольного» (ныне в ГММК; см.: ПРСЗГ. 1874. Вып. 6. Рис. 8. С. 133–134; *Виноградов*. 1904. С. 80); по внешнему виду крест был приближен к кресту прп. Евфросинии Полоцкой 1161 г. работы мастера Лазаря Богши. В соборе хранились плащаница нач. XV в., риза (саккос) XVI в., деревянный крест в серебряном окладе 1594 г., созданный по заказу «воеводы Иоарона, господаря земли Молдавской» (Арона Тирона, 1592–1595), с использованием серебра из молдав. Киприановского мон-ря (Кэприаны), изъятых у разбойников.

Виленский первоклассный во имя равноап. Марии Магдалины жен. мон-рь расположился в зданиях мон-ря католич. ордена визитанок (визиток), к-рый в 1864 г. был закрыт. Костел в честь Сердца Иисусова (1729) был обращен в ц. во имя св. Марии Магдалины (освящена в 1867 во имя небесной покровительницы имп. Марии Александровны), правосл. монахини были выписаны из московского Алексиевского мон-ря. Крестообразная в плане церковь построена в стиле барокко, фасады отделаны высокими аттиками с картушами и волютами, за которыми высится 2-ярусный барабан центральной главы с куполом и башней-фонариком. Купольное завершение здания внешним видом напоминает капеллу Сан-Сударио (св. Плащаницы, 1668–1694) туринского собора. Доминиканский костел в Ковно был перестроен в тоновском стиле на средства Ковенского Свято-Никольского братства и освящен в 1866 г. во имя святителей Петра, Алексия, Ионы и Филиппа Московских. Две башни на зап. фасаде и восьмерик над средокрестьем храма, имевшего план в виде лат. креста, получили шатровые завершения, декор храма сочетал классицистические элементы и детали в рус. стиле (килевидные кокошники) (с 1915 костел).

В кон. XIX — нач. XX в. в новых районах растущей Вильны возводились храмы по инициативе Свя-



*Церковь
блгв. кн. Александра Невского
в Новом Свете близ Вильнюса.
1895–1898 гг.*

*Архит. М. М. Прозоров.
Фотография. 2015 г.*

то-Духовского братства: Александро-Невский, Михаило-Архангельский, Знаменский и Константино-Михайловский (Романовский), при 2 первых действовали церковноприходские школы. В их архитектуре использован как русский, так и распостраненный в Л. византийский стиль. Московско-ярославский вариант рус. стиля представлен ц. во имя св. кн. Александра Невского в Нов. Свете (ныне в черте Вильнюса; архит. М. М. Прозоров, построенная в 1895–1898 в память имп. Александра III): купол в виде высокого барабана с крупной луковичной главой, колокольня над зап. входом с причудливым завершением в форме кокошников и фонарика с шатром; килевидными кокошниками оформлены порталы, окна, наличники, лопатки отделаны ширинками.

В позднем варианте рус. стиля была возведена ц. во имя св. равноап. Константина и прп. Михаила Малена (Романовская) (1911–1913, московский архит. В. Д. Адамович, строитель — виленский епархиальный архит. А. А. Шпаковский). Строительство монументального храма было приурочено к юбилею династии Романовых, он посвящен кн. Константину Острожскому, средства на его возведение выделил московский предприниматель действительный статский советник И. А. Колесников, директор Морозовской мануфактуры. Церковь сооружена в монументальном ретроспективном стиле с преобладанием мотивов владими́ро-суздальского зодчества. Ее венчают 5 луковичных глав и такая же глава над колокольней, устроенной над притвором. Фасады завершены

закомарами, центральные прясла, более широкие и высокие, отделаны полуколонками и аркатурно-колончатый фризом на уровне отлива, рельефной декорацией по образцу владими́ро-суздальских храмов сер. XII — 1-й четв. XIII в.

Проекты в визант. стиле относятся к 2 типам церковных построек, преимущественно центричного характера. Первый тип — одноглавый трифолий или квадрифолий, завершенный над средокрестьем мощной главой со шлемовидным куполом на высоком барабане, иногда с пониженной колокольней над притвором. Он близок к проектам и храмам архитекторов Д. И. Гримма и В. А. Шрётера, А. О. Томишко, И. С. Китнера и А. Л. Гуна, А. Г. Венсана, особенно В. А. Косьякова (ц. в честь Милующей иконы Божией Матери в С.-Петербурге, проект опубл. в ж. «Зодчий» в 1888). В Шнипишке-се находится ц. арх. Михаила (1893–1895), которая соединена со зданием муж. и жен. школ и представляет в плане трифолий с главой над средокрестьем и над колокольней



*Церковь
св. Михаила Архангела
в Каунасе. 1891–1895 гг.
Фотография. 2007 г.*

(над зап. рукавом и входом в храм). К ц. в честь иконы Божией Матери «Знамение» в Зверинце с приделами святых Иоанна Предтечи и прмц. Евдокии (1899–1903, архит. Прозоров) примыкают экседры с арочными окнами и аркадами галерей на нижнем ярусе и с колоннами на фасадах. Др. зданием в визант. стиле в тех же формах была соборная ц. Св. Троицы в Швянчёнисе (1898, архит. Прозоров), где возникла одна из первых после упразднения унии правосл. общин (1842) на территории совр. Л.

Второй тип соединяет элементы визант. стиля с элементами русско-

го (напр., пятиглавием), имеет более традиц. систему перекрытий. Чаще всего это также центричные, крестообразные в плане храмы. Монументальный, с богатой наружной декорацией собор военного ведомства во имя св. апостолов Петра и Павла в Каунасе (1891–1895, инженер-подполковник К. Х. Лимаренко при участии Гримма и полковника В. С. Неплюева), с приделами во имя св. мучениц Софии, Веры, Надежды и Любви и свт. Николая, был рассчитан на 3 тыс. чел. (с 1918 гарнизонный католич. костел св. Михаила). В том же стиле, с 5 куполами, внешним мозаичным декором, кладкой из желтого кирпича, витыми полуколоннами, была построена 2-я в городе тюремная ц. во имя свт. Николая Чудотворца на Лукишской пл. (1904).

Правосл. храмостроительство в Л. стало чрезвычайно актуальным после воссоединения униатов с православными при митр. Иосифе (Семашко), провозглашенного 12 февр. 1839 г. на Полоцком церковном Соборе. Его задача заключалась в поддержке правосл. населения края, по преимуществу крестьянского (на территории совр. Л. в отличие от Латвии и Эстонии исторически проживало значительное число правосл. русско-белорусского населения; см.: Слюнькова. 2010. С. 74–77).

Вначале управление церковно-строительной деятельностью в селах Западного края осуществлял Синод. Однако экономические и политические проблемы не дали возможность развиваться храмостроительству. В сер. XIX в. Вильна стала центром православного храмостроительства всего Западного края, включая Белоруссию, Прибалтику и Польшу. Инициатором сельского православного церковного строительства стал П. Н. Батюшков, который с 1850 г. служил в Виленском крае сначала в должности ковенского вице-губернатора, в 1856–1867 гг. — вице-директора Департамента духовных дел иностранных исповеданий при Мин-ве внутренних дел; М. Н. Муравьев, занимавший посты министра гос. имуществ (1857–1862), а затем виленского военного губернатора, гродненского, минского и ковенского генерал-губернатора (1863–1865), активно содействовал постройке церквей в крае. Согласно распоряжению Мин-ва внутренних дел от 16 нояб. 1851 г., возведение церквей осуществлялось за счет

помещиков, а крестьяне должны были помогать землевладельцам в подвозке материалов и выполнении необходимых работ. После Польского восстания 1863 г. Муравьев создал губ. церковно-строительные комитеты и составил для них инструкцию. Они подчинялись строительному комитету в Вильне, художественным руководителем которого был академик Чагин, виленский епархиальный архитектор (1875–1890). Был объявлен также сбор средств на сооружение и содержание правосл. церквей и школ в зап. губерниях (отменен в 1890). Муравьеву удалось установить упрощенный порядок разрешения построек и организации строительства. Он предпочитал хозяйственный способ подрядному, повысил роль церковных советов, старался принимать только правосл. строителей. Муравьев требовал, чтобы вновь построенные церкви были похожи на великорусские не только по внешнему виду, но и по внутреннему убранству. В 1864 г. он распорядился проверить исполнение указов 1851 и 1852 гг., в т. ч. это касалось внешнего вида храмов. Церкви, построенные «не по принятому и утвержденному плану, а архитектуры костельной», подлежали переделке. Пик храмостроительства в пределах современных Л. и Белоруссии, в первую очередь по образцовым проектам в национальных формах, пришелся на 1863–1865 гг. После отставки и кончины Муравьева в 1865 г. следить за исполнением реформ должны были местные администрации, в ведение генерал-губернаторов перешли постройки всех ведомств. Церковно-строительный комитет в Западном крае возглавлял Батюшков (до 1867). Особую поддержку храмостроительству оказали имп. Мария Александровна и вполн. К. П. Победоносцев.

Для устройства правосл. церквей в зап. губерниях 7 дек. 1867 г. были изданы правила, согласно которым основная финансовая нагрузка постепенно ложилась на прихожан. На территории Виленской епархии к кон. 60-х гг. XIX в. действовали уже более 450 церквей. При сменившем на кафедре митр. Иосифа (Семашко) архиеп. Макария (Булгакове), в 1868–1879 гг., в епархии были построены и переделаны 293 приходские церкви. За 1868–1872 гг. в Л. были сооружены Свято-Троицкий собор в Вилькомире (ныне Укмяр-

ге) Ковенской губ. (1865–1869, московский архит. Н. В. Дмитриев; вполн. перестроен под костел), железнодорожная и таможенная Александроневская ц. в Кибартах (ныне Кибартай; проект был представлен архит. Н. В. Трусовым в 1869 наместнику края и архиеп. Иоанникою (Горскому) и оценен как сообразный с правосл. архитектурой), возобновлен кафедральный собор в Вильне, перестроен собор в Ковно (бывш. костел иезуитов, с 1843 собор во имя св. Александра Невского, с 1990 костел св. Франциска Ксаверия ордена иезуитов).

Эволюция стиля в зодчестве Западного края близка к общероссийской, однако в Л. не получил распространения классицизм. Новый этап храмостроительства в регионе связан с публикацией альбома «Собрание проектов, утвержденных г. ми-



*Церковь Св. Троицы
в Расейняе.
1865–1870 гг.
Фотография. 2010 г.*

нистром внутренних дел, на постройку православных церквей в Белорусских губерниях». Его составили на основе тоновских проектов академики Резанов (в Вильну к Муравьеву он был прикомандирован только в 1863) и Чагин (виленский губ. архитектор). Альбом содержал планы, фасады и разрезы 40 деревянных и 18 каменных церквей с указанием места постройки; в количестве 1200 экз. был прислан в Вильну в 1864 г. По др. данным, из Мин-ва гос. имуществ были выписаны 1920 экз. различных планов церквей на 150–185, 250–300, 450–500 чел. В основу проектов деревянных церквей была положена стилистика каменного зодчества и дробность форм. Более 10 проектов взято из альбомов 1846 и 1857 гг. Из числа образцов 1846 г. в Западном крае востребованным оказался про-

ект небольшого по размерам бесстолпного 5-главого храма с трапезной и шатровой колокольней вместимостью 350 чел. Позднее под № 32 он вошел во все более поздние издания Атласов церквей.

В сер.— кон. XIX в. большая часть приходских правосл. храмов на территории Л., включая все сельские, возводилась по модифицированным образцовым проектам архит. К. А. Тона. Их иногда именовали «муравьевками», по имени виленского военного губернатора Муравьева. Наиболее активно применялись при строительстве, как и в великорус. губерниях, образцовые планы церкви в имении Синявина из альбома Тона (1838) и вариант 5-главого храма из 2-го альбома (1844) в модификациях, помещенных в этих изданиях.

Тип храма в имении Синявина с глухой луковичной главой над наосом, алтарной апсидой, недлинной трапезной и шатровой колокольней над притвором отличался разнообразием модификаций. Фаса-

ды часто выделялись композицией, также восходящей к храмам Тона,— вписанное в арочную нишу двойное венецианское окно на колонках

с круглым окном над ним (Кедайнйя, Рагува, Векшняй, Мяркине, Титувенай и др.). Почти все храмы имеют полуциркульные завершения оконных проемов. По образцу вышеуказанной тоновской церкви были построены имеющие кубический основной объем с трапезными и шатровыми колокольнями над притвором, небольшими полуциркульными, реже гранеными, в плане алтарями церкви в честь Преображения Господня в Кедайняе (1853–1861, архит. Н. Иконников), во имя свт. Николая Чудотворца в Семелишкесе (1860–1865, 1896), Покровская в Интурке (1865–1868), во имя Св. Троицы в Расейняе (1865–1870, архитекторы Дмитриев и Вебель), Никольская в Ужпаляе (1870), во имя прп. Сергия Радонежского в Векшняе (1871–1875), в честь Казанской иконы Божией Матери в Титувенаяе

(1873–1875), в честь Воздвижения Креста Господня в Мяркине (1888), во имя Св. Троицы в Дукштасе (1907, архит. Шпаковский, с 1989 старообрядческая Успенская ц.). Все храмы имеют различный декор в тоновских формах (в Ужпялае — карниз из элементов, характерных для деревянного зодчества). Церковь в Кедайняе отличается расположением колокольни непосредственно над трапезной и оригинальным оформлением оконных проемов. Церковь в Семелишкесе имеет малую трапезную в одну ось, центральные прясла основного объема выделены по боковым фасадам окном 2-го яруса и завершены бочкообразным килевидным кокошником. Более усложненный план (3-частная граненая апсида, крыльцо со стороны боковых фасадов) имеет церковь в Расейняе. Стены оформлены лопатками и штукатурными профилями, окна — лучковыми завершениями. Церковь в Векшняе отличается мощными ризалитами с юга и севера, завершенными треугольными фронтонами щипцами и оригинальными сдвоенными окнами с люкарной над ними, которые обрамлены наличниками с килевидным верхом. Близка к ней церковь в Мяркине (перестроена). В декоре церкви в Титувенае, отличающейся значительной шириной основного объема в сравнении с трапезной и притвором, использованы мотивы щипцов-фронтонов, которыми завершены центральные прясла фасадов, 3-лопастных кокошников, профилированный карниз с кронштейнами. Примыкает к этой группе ц. в честь Рождества Пресв. Богородицы в Рагуве (1873–1875) тоновского типа, но без колокольни, с 2-ярусным объемом трапезной.

Оригинальна по композиции 5-главая ц. Покрова Пресв. Богородицы в пос. Букишкес близ Вильнюса. Основной объем кубический, 2-ярусный притвор без звонницы завершен треугольным фронтоном, фасады — большими полуциркульными закомарами, луковичные главки на шатрах венчают небольшие угловые компартименты. С востока примыкает большая трапезиевидная в плане апсида. Тоновская соборная одноглавая ц. во имя Св. Троицы в Укмярге имела ярусную колокольню, увенчанную малым шатром, и фасады с 3 килевидными кокошниками каждый; ц. вмч. Георгия в Гейсишкесе Вильнюсского р-на (1865–1866) —



Церковь
Успения Пресв. Богородицы
в Вевисе. 1839–1843 гг.
Фотография. 2013 г.

одноглавая, центричная, с низкими ризалитами, без колокольни.

Успенская ц. в Вевисе (1839–1843) — одна из первых в русском стиле. Ее центричный объем, близкий в плане к греческому кресту, венчается большим барабаном над средокрестьем и луковичным куполом; храм имеет отдельно стоящую 3-ярусную колокольню с шатровым верхом. Церковь в честь Рождества Пресв. Богородицы в Тракае (1862–1863) представляет собой восьмерик с высоким шатром и мощной 3-ярусной шатровой колокольней, вариант такого типа — шатер без барабана, «продолжающий» кровлю (Воскресенская кладбищенская ц. в Каунасе (1862, в 1921–1935 собор).

К 5-главым храмам Тона восходят композиции глав в ц. св. кн. Александра Невского в Ужусалае (1864–1866): основной объем имеет невысокие ризалиты большого выноса, украшенные, как и притвор, килевидными кокошниками. Пять миниатюрных глав ступенчато расположены на своеобразном постаменте над основным объемом, шатровая колокольня поставлена над трапезной в 2 оси.

Церковь св. кн. Александра Невского в Кибартае отличается центричной вертикальной шатровой композицией, оригинальной звонницей-стенной псковского типа на кубышках над притвором, богатым тоновским декором, в частности килевидными кокошниками, к-рыми оформлен и граненый барабан. Необычный проект ц. во имя св. апостолов Петра и Павла в Шяуляе с планом в виде латинского креста, завершенного луковичным пятиглавием и шатровой колокольней над притвором, составил Чагин (1864–1867, разрушена

в 1936). Также дробностью форм, предвещавшей московско-ярославскую стилистику, отличались 3-частные с шатровой колокольней над притвором и 5 луковичными куполами ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Тяльшяе (1867, перестроена под Успенский костел в 1936) и 5-главая ц. во имя св. Виленских мучеников в Таураге (1875, разрушена в 1925). Усложненную композицию наоса с экседрами-певницами имеет одноглавая ц. во имя св. кн. Александра Невского в Аникшяе (1873). Над притвором возвышается однопролетная звонница. Церковь в честь Преображения Господня в Зарасае (1877, перестроена) отличалась посводным покрытием в виде полукупола, над которым возвышалась главка на барабане, фасады завершены щипцами и высокая ярусная колокольня — шатром. В 1863–1865 гг. предписывалось строить храмы из дикого камня, но в отличие от других прибалт. губерний этот материал распространения не получил (Преображенская ц. в Рудамине Вильнюсского р-на, 1874–1877, техник Вержбицкий, построена Чагиным, ныне руины).

Форму тоновских храмов использовали и в деревянном строительстве: одноглавый прямоугольный в плане храм с барабаном-восьме-



Церковь Воскресения Христова
в Панявежисе. 1892 г.
Фотография. 2012 г.

риком и невысоким шатром в честь Воскресения Христова в Укмярге (1869), 3-частная с шатровой колокольней над притвором, луковичной главкой над шатровой кровлей



и трапециевидным в плане алтарным прирубом ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Каунатава (1894), такого же типа ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Гегобрасте с ярусной колокольной (1886–1889). Интересным воплощением русского стиля в дереве является 5-главый с шатровой колокольной храм в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Друскининкае (1861–1865). Центральная глава возвышается над шатровой кровлей, в декоре фасадов активно использован мотив щипцов. Старейшая в Л. деревянная ц. в честь Казанской иконы Божией Матери в Панявежисе (1849) имеет прямоугольный объем, шатровая колокольная возвышается над притвором (с 1918 Троицкий костел). Воскресенская ц. в том же городе (1892) завершена луковичной главкой, расположенной непосредственно над продолжающей основной прямоугольный объем полуциркульной в плане алтарной частью, с запада над входом в храм возвышается 3-ярусная колокольная. Оригинальный декор выполнен в классицистических формах (пилястры, наличники окон с треугольными сандриками). План традиционен, усложнена композиция завершений основного объема и колокольной.

Важной особенностью храмостроения в крае стало приспособление католических церквей и мон-рей под православные. Для этого также часто использовались тоновские формы. «Русификация» осуществлялась в основном с помощью луковичных глав, шатровых колоколен и килевидных кокошников, но обычно кардинальные изменения в архитектуре храмов не производились как по эстетическим, так и по экономическим причинам. В Виленском у. соорудили 4 и переделали из костелов 7 церквей, в Свенцяном — 4 и 2, в Трокском — 1 и 1 и т. д.

Одной из крупнейших в России стала крепость в Ковно (1882–1889). Ряд военных и ведомственных храмов был сооружен в московско-ярославской модификации рус. стиля: ц. во имя прп. Сергия Радонежского на 200 чел. в центральном укреплении крепости Ковно на левом берегу Немана (1891, строители полковник Неплюев и подполковник Воеводский, ныне разрушается); деревянная ц. Покрова Пресв. Богоро-

дицы 103-го пехотного Волжского полка в Шанчае (ныне в черте Каунаса), отличавшаяся живописным резным декором и композицией, — 5-шатровое завершение образовывало в плане крест (1896, утрачена после 1950); железнодорожная ц. во имя прп. Сергия Радонежского и вмч. Пантелеимона в Пабраде (1910; возвращена епархии в 2007), крестообразная в плане, с высокой шатровой колокольной, из желтого кирпича. По образцовому проекту военного храма 148-го Каспийского пехотного полка (1900, военный инженер Ф. М. Вержбицкий) была построена ц. во имя свт. Николая Чудотворца 113-го пехотного Старорусского полка в Шяуляе (1908, с 1919 костел св. Юргиса). В инженерном управлении Виленского военного окр., к которому относились Витебская, Гродненская губернии, а также Лифляндия, Курляндия и ряд соседних губерний, архит. Прозоровым на основе этого образцового проекта, однако с очень значительными изменениями, был разработан проект базиликального военного храма в московско-ярославском стиле, по которому в 1904–1907 гг. были сооружены соборные церкви в Двинске (ныне Даугавпилс), Гродно и церковь в Сувалках (ныне капитально перестроена).

Черты модерна нач. XX в. присутствуют в архитектуре деревянной ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Микнишкесе Шальчининского р-на (1915), наос и колокольная которой в плане близки к квадрату и имеют вид массивных объемов с 4-скатными кровлями и большими окнами, завершены шатровыми кровлями и миниатюрными луковичками. Традиционная планировочная схема деревянной ц. во имя мч. Никандра Мирского в Лебенишкяе Биржайского р-на Каунасского у. сочетается с усложненным характером завершений в духе модерна (1909, инженер-архит. Шпаковский, с 1902 ковенский губернский, с 1906 виленский епархиальный архитектор).

Т. о., церковное строительство в крае осуществлялось под знаком восстановления древнего Православия. С одной стороны, это было воссоздание святынь, включая не только перестроенные и разрушающиеся храмы, как, напр., в Вильне, но и католич. храмы, когда-то бывшие правосл. церквями, с другой —

строительство городских церквей со школами в визант. и рус. стилях, сооружение небольших приходских храмов по типу тоновских.

В межвоенный период храмостроительство в Л. не прекращалось, оно



Церковь Всех святых, в земле Российской просиявших, в Вевисе. 1936 г. Фотография. 2009 г.

характеризовалось разнообразием стилистики при скромных масштабах. Мемориальная ц. Всех святых, в земле Российской просиявших (ок. 1936), построенная свящ. А. Недвецким на правосл. кладбище в Вевисе, отличается высокой 2-скатной криволинейной кровлей в виде килевидного кокошника-бочки, килевидные кокошники помещены на центральной оси боковых фасадов. Построенная в Микнишкесе часовня над гробницей прот. Понтия Рупышева (ок. 1939) имеет вид октагона, увенчанного куполом на граненом барабане; большие окна и лотковый



Церковь свт. Николая Чудотворца в Тильяе. 1938–1939 гг. Фотография. 2008 г.

свод создают единое светлое пространство, фасады завершены полуциркульными кокошниками. Облик храма эпохи Тона воспроизводит ц. во имя апостолов Петра и



Павла в Шяуляе (1938), каждый из фасадов к-рой завершен большим килевидным кокошником, этот мотив повторяется в очертаниях крыльца. Примечательны деревянные церкви Успенская в Мажейкяе (1931–1933, архит. В. Копылов из Тяльшяе, получивший образование в Праге), у к-рой «модерновые» кровли криволинейных очертаний с килевидным завершением, и в честь Смоленской иконы Божией Матери в Колайняе (1940). В ней использован тот же наиболее распространенный



Церковь
Иверской иконы Божией Матери
в Паланге. 2000–2002 гг.
Фотография. 2013 г.

тип храма, что и в Гегобрасте, но с повышенным центральным объемом. Уникальным образцом функционализма в православном храмостроительстве можно считать ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Тяльшяе (1938–1939, архит. Копылов). Кубический выбеленный храм с миниатюрными притвором и алтарным объемом завершен луковичной главкой. Фасады прорезаны парами арочных окон. Крайне скупой декор составляют своеобразной формы кронштейны, замыкающие угловые части и центральные оси фасадов здания. Наиболее значимой храмовой постройкой данного периода можно считать Благовещенский собор в Каунасе (освящен в 1935), выполненный в неорус. стиле (инженер-архитектор Э. А. Фрикас). Храм отличается сложной, но симметричной композицией, мощным цилиндрическим барабаном с луковичной главкой. К боковым фасадам примыкают более низкие объемы, украшенные с запада и востока лукович-

ными главками на аналогичных барабанах, центральные части их боковых фасадов, прорезанные 3 полуциркульными окнами, венчаются 3 килевидными кокошниками. С востока объем завершают 3 граненые апсиды, оформленные килевидными кокошниками. С запада расположена массивная стена — звонница с 2 главками и 5 килевидными кокошниками, к-рые опираются на $\frac{3}{4}$ -ные колонки и образуют аркатурно-колончатый пояс. В храм ведут 3 крыльца: западное на кубышках, северо-западное и юго-западное на колонках с муфтами, их венчают килевидные кокошники.

В 1947 г. правосл. общине в Клайпедо был отдан лютеранский кладбищенский храм — ц. Всех святых, в земле Российской просиявших, в виде одностолпной базилики с высоким 2-скатным покрытием и со звонницей, которая «русифицирована» благодаря надстроенной золоченой луковичной главке над скатом кровли с арочными окнами на зап. фасаде.

В храмовом строительстве кон. XX — нач. XXI в. используются различные архитектурные традиции, прежде всего из наследия Сев.-Зап. Руси (Новгород, Псков). По образцу одноглавых квадратных в плане новгородских храмов XV в. с пощипцовым покрытием, с декором в виде щипцов и лопаток был реконструирован кладбищенский храм во имя Виленских мучеников в Таураге (1933, 1989, архит. В. В. Ефимов). О традициях европ. средневеков. архитектуры напоминают 3-частные композиции из окон, вписанные в треугольные фронтоны, и люкарны на фасадах одноглавой, с шатровой колокольней ц. в честь Иверской иконы Божией Матери в Паланге (2000–2002); многоярусная композиция самого наоса с повышенными сводами в рукавах креста и с пощипцовыми перекрытиями в угловых частях наоса восходит к деревянному рус. зодчеству. Покрово-Никольский собор в Клайпедо (2000–2005, автор обоих проектов — архит. Д. А. Борунов) имеет также сходство с новгородскими и псковскими храмами позднего средневековья. В его конструкции воспроизведены повышенные арки, облик определяют простые сферические и полусферические формы барабанов, выделенных полуциркульными фронтонами рукавов креста, скупой декор в виде

лопаток на углах и нишах фасадов. К углу здания примыкает звонница с таким же характером завершений. Арх.: ЛитГИА. Ф. 382, 439, 605; Альбом Виленских церквей, вновь построенных и перестроенных. 1866 // РНБ. Отд. эстампов. Ист.: Резанов А. И., Чагин Н. М. Собрание проектов, утвержденных г. министром внутренних дел, на постройку правосл. церквей в Белорусских губерниях. СПб., 1863; ПРСЗГ. 1874. Вып. 6: Вильна; АВАК. 1893. Т. 20; *Извеков Н., свящ.* Стат. описание правосл. приходов Литовской епархии. Вильна, 1893. Лит.: Крачковский Ю. Ф. Правосл. святыни г. Вильны. М., 1897; *Виноградов А. А.* Путев. по г. Вильне и его окрестностям. Вильна, 1904; *Жиркевич А. В.* Акад. Н. М. Чагин. Вильна, 1911; *Миловидов А. И.* Церковно-строительное дело в Сев.-Зап. крае при гр. М. Н. Муравьеве. Вильна, 1913; *Михайлов Б.* Значение литов. архитектуры и задачи ее исследования. Вильнюс, 1964; *Янкиявичене А. С.* Некоторые сооружения Вильнюса XVI в. // Архит. наследство. 1964. Вып. 17. С. 3–10; *она же.* Два памятника архитектуры XV в. в Каунасе // Там же. 1972. Вып. 19. С. 3–11; *она же.* Принципы и средства композиции фасадов готических жилых домов Литвы // Там же. 1984. Вып. 32. С. 90–97; *Будрейка Э. С.* Расцвет в архитектуре классицизма Литвы: (Творчество Л. Стуоки-Гуцявичюса): АДД. Л., 1965; *он же.* Архитектура Советской Литвы. Л., 1971; *Баршаускас И.* Литва // Всеобщая история архитектуры. М., 1966. Т. 4. С. 628–634 (совм. с К. Чербиленас, А. Гриневичюте); *он же.* Архитектура Литвы XVI — нач. XIX вв. // Там же. 1969. Т. 7. С. 393–405; *Адомонис Т.* Искусство Литвы XIII–XVII вв. // История искусства народов СССР. М., 1974. Т. 3. С. 185–208; *Батура Р. К., Пащуто В. Т.* Культура Вел. княжества Литовского // ВИ. 1977. № 4. С. 94–117; *Глямжа И.-Р.* Памятники архитектуры Литвы. Л., 1978; *Янчулайтис К.-А.* По Неману в Литве. М., 1979; *Даугудис В. В.* Древние деревянные сооружения в Литве. Вильнюс, 1982; Vilniaus architektūra. Vilnius, 1985; Белоруссия; Литва; Латвия; Эстония: Справ.-путев. / Авт. текста: В. А. Чантурия, Й. Минкявичус, Ю. М. Васильев, К. Алттоа. М.; Лпц., 1986. С. 371–396. Ил. 85–169; *Флиер А. Я.* Древнерус. традиции в зодчестве Вел. княжества Литовского в XV в. (на примере храмостроительной деятельности князей Острожских) // Архит. наследство. 1986. Вып. 34. С. 152–157; История архитектуры Литвы / Науч. ред.: Й. Минкявичус. Вильнюс, 1987; Lietuvos architektūros istorija. Vilnius, 1994. Т. 2: Nuo XIIa. pradžios iki XIXa. vidurio; *Zilgalvis J.* Архитектура правосл. церквей в контексте культурной и исторической ситуации в Литве 2-й пол. XIX в. // Kultura i polityka. Warsz., 1994. S. 127–140; *Савельев Ю. Р.* «Византийский стиль» в архитектуре России: 2-я пол. XIX — нач. XX в. СПб., 2005. С. 109–110, 115, 149, 186, 218; *Носко М. М.* Виленский ген.-губ. М. Н. Муравьев и правосл. храмостроительство в Беларуси // Ист. поиск Беларуси: Альм. Минск, 2006. С. 196–202; *Шлевис Г.* Правосл. храмы Литвы. Вильнюс, 2006; *Слюнькова И. Н.* Храмы и мон-ри Беларуси XIX в. в составе Рос. империи. М., 2010; *Васильонене Д.* Музей церк. наследия: Путев. Vilnius, 2012; *Янкевичюте Г.* Литва: Путев. Vilnius, 2012.

Прот. Александр Берташ,
М. А. Маханько

ЛІТИКИ, изделия из стеклянной пасты (разных цветов, прозрачной и непрозрачной) в форме медальона со священным изображением, имитирующие произведения средневековой, прежде всего визант., *глиптики* (геммы – камеи и инталии). Л. отливали по форме, благодаря чему они были недорогими в исполнении, удобными для массового производства и тиражирования, что в свою очередь позволяло использовать их как *евлогии* и предметы личного благочестия. Л. находили при раскопках в различных регионах Средиземноморья, на Балканах и в Зап. Европе, а также в удаленных районах визант. влияния: на территории России и Швеции. Согласно М. Россу, центрами производства Л. были в X–XIII вв. К-поль, в кон. XII – нач. XIV в. – Венеция; известны Л., происходящие из Фессалоники. В наст. время большинство исследователей склоняются к тому, что Л. появились в зап. части христ. мира и получили широкое распространение после завоевания К-поля (1204). По мнению греч. исследовательницы Л. Бурас, для обозначения Л. визант. авторы использовали термин *ὄλῖα* (Byzantine and Post-byzantine Art: Exh. Cat. Athens, 1986. P. 208–209).

Учитывая форму (обычно овальную) и размер (высота от 2 до 6 см) Л., не исключено, что в них обрела новую жизнь античная традиция стеклянных фалер с портретами эллинистических государей и рим. императоров (ряд памятников II в. до Р. Х. – кон. II в. по Р. Х. из собрания ГЭ), которые использовали как знаки воинского отличия и донативы (Alföldi A. Zu den Glasmedaillons der militärischen Auszeichnungen aus der Zeit des Tiberius // Ur-Schweiz. Basel, 1957. Jg. 21. N 4. S. 80–96; Boschung D. Römische Glasphalerae mit Porträtbüsten // Bonner Jb. 1987. Bd. 187. S. 193–258; Неверов О. Я., сост. Античные камеи в собр. Эрмитажа: Кат. Л., 1988. С. 150–170). Цвет и прозрачность стеклянной пасты могут указывать на место производства Л.: считается, что Л. из прозрачных паст делали в К-поле, а Л. из непрозрачной пасты красного цвета различных оттенков, вплоть до коричневого с темными бороздками разделки, – в венецианских мастерских. Сохранились также экземпляры светло-зеленого, желтого и синего цветов.

Изучение Л. началось с публикаций музейных собраний стран Зап.

Европы, США, России. Известны более 200 Л., образцов для них насчитывают почти 60. Сохранились формы для отливки Л. Ок. 1/3 всех Л. украшены изображениями Иисуса Христа и Богородицы. Среди сюжетных композиций наиболее распространены «Распятие» и «Рождество Христово». Предназначение Л. для зап. или вост. (визант.) части христ. средневековья мира отразилось не только в языке надписей (латынь или греческий), но и в выборе сюжетов. Появление образов католич. святых, напр. Франциска Ассизского или Иакова Компостельского, указывает на связь с зап. частью христ. мира, св. императриц Феофании, Софии или имп. Димитрия, а также композиции «Успение Пресв. Богородицы» – на Византию и страны ее круга. К числу самых распространенных принадлежат изображения святых – покровителей путешественников по суше и морю (св. Христофора, свт. Николая Чудотворца) или паломников (ап. Иакова Старшего (Иакова Зеведеева)). Для эпохи крестоносцев особое значение имели образы св. воинов (Феодора Тирона и Феодора Солунского, Георгия Победоносца, Димитрия Солунского).

В качестве *евлогий* Л., очевидно, становились предметом почитания в семьях владельцев: они хранились долго, приобретали более высокий статус, особенно в Др. Руси в эпоху позднего средневековья. Л. ценили наравне с резными камнями. Напр., икона-литик с изображением сцены «Рождество Христово» (не позднее XIII в.), найденная в Новогрудке (совр. Гродненская обл., Белоруссия) в слое XV–XVI вв., возможно, попала в более поздний культурный слой в результате перекопа, но не менее вероятно, что она долго хранилась в семье ее владельцев. Почитание Л. как святынь наравне с геммами было обусловлено наличием священного изображения и уникального материала. Напр., Л., получившие функцию наперсной иконы: с изображением св. Димитрия Солунского (XIII в.) в серебряной с позолотой и сканью оправе рус. работы XV в. (Музей искусства и ремесел, Гамбург); с образом св. Христогона (XIII в.; возможно, происходит из Задара, центра почитания святого) в драгоценной оправе рус. работы кон. XV в. (ГММК). Ряд Л. из собрания Музеев Московского Кремля также имеют драгоценные обрамления. По-

добные наперсные иконы служили вкладками в мон-ри, напр. Л. из черного стекла с изображением Богородицы с Младенцем в сканой оправе XVI в. был вложен в Троице-Сергиев мон-рь (ныне в СПГИАХМЗ).

Лит.: Wentzel H. Das Medallion mit dem Hl. Theodor und die venezianischen Glaspasten im byzant. Stil // FS f. E. Meyer zum 60. Geburtstag 29 Okt. 1957. Hamburg, 1959. S. 50–67; *idem*. Zu dem Enkolpion mit hl. Demetrios in Hamburg // Jb. der Hamburger Kunstsammlungen. 1963. Bd. 8. S. 11–24; Ross M. Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Collection. Wash., 1962. Vol. 1. P. 87–89; Банк А. В. Прикладное искусство Византии IX–XII вв.: Очерки. М., 1978. С. 145; Гуревич Ф. Д. Новые данные о стеклянных иконках-литиках на территории СССР // ВВ. 1982. Т. 43(68). С. 178–182; Vican G. Glass paste cameos // ODB. 1991. Vol. 2. P. 854; Тумашкова Т. Г. Иконки-литики из Одесского археол. музея // ВВ. 1992. Т. 53(78). С. 168–170; Залеская В. Н. Богородичные *евлогии* К-поля // Российское византиноведение: итоги и перспективы: Тез. конф. М., 1994. С. 47–48; она же. Литики XIII в. в собр. Гос. Эрмитажа // ДРИ. М., 1997. [Вып.]: Русь, Византия, Балканы, XIII в. С. 150–156; Treasures of Byzantine Art and Culture from British Collections / Ed. D. Buckton. L., 1994. P. 189–190; Totev K. Thessalonican Eulogia found in Bulgaria: Lead Ampules, Enkolpia and Icons from the 12th–15th Cent. Veliko Turnovo, 2011. P. 25–27; Zaigrajkina S. Une relique de pèlerinage Dalmate: Une camée de verre à l'effigie de st. Chrysogone: (Collections des Musées du Kremlin de Moscou) // Arte Medievale. Ser. 4. R., 2010/2011. Anno 1. P. 283–296; Стерлигова И. А. Искусство миниатюрной резьбы в Византии // Визант. древности: Произведения искусства IV–XV вв. в собр. Музеев Моск. Кремля: Кат. / Отв. ред.: И. А. Стерлигова. М., 2013. С. 196, 252–263. Кат. 50–56.

М. А. Маханько

ЛИТИЯ [греч. λῑτή], богослужение (или его часть), предполагающее шествие по храму или вне его. В совр. богослужении РПЦ существуют *вседневная* (т. н. *заупокойная*) Л. и Л. как элемент *всенощного бдения*; формально Л. являются также крестные ходы.

Терминология. Греческое слово λῑτή в значении молитвы, просьбы (в т. ч. обращенной к божеству) встречается уже в античных источниках. В христианском лексиконе оно первоначально употреблялось в таком же значении, но с V в. также использовалось для обозначения молитвенных прошений в контексте литургических процессов (см.: Lampe. Lexicon. P. 804), а в X в. стало техническим термином для обозначения самих этих процессов (напр., см. *Типикон Великой церкви* и «О церемониях» *Константина VII Багрянородного*; также см.: Lampe. Lexicon. P. 804; *Baldovin*. 1987. P. 207–

209). Имеет синоним — *λειτουργία* (*Lampe. Lexicon. P. 804*).

В византийском богослужении. В памятниках кафедрального богослужения К-поля — Типиконе Великой ц. и «О церемониях» Константиана VII Багрянородного — термином «лития» обозначаются пешие процессии по улицам города исключительно литургического характера; они сопровождались псалмопением, гимнами и молитвенными прошениями (*ектениями*); эти процессии были непосредственно связаны со стациональным богослужением К-поля (см.: *Baldovin. 1987. P. 203–214*). Согласно Типикону Великой ц. IX–XI вв., Л. совершались в дни памяти чтимых и местных святых, в дни, когда отмечалась память избавления от нашествий врагов, катализмов (в частности, землетрясений), когда праздновались обновления (т. е. даты освящений) церквей, нек-рые двенадцатые и великие праздники (напр., Сретение, Успение, Благовещение, Рождество Иоанна Предтечи) (полный список дней, когда назначается Л., см.: *Mateos. Турисоп. Т. 2. P. 304*).

В монастырских уставах студийской традиции Л. назначается на Благовещение Пресв. Богородицы, в Вербное воскресенье, на Светлой седмице. В эти дни предполагается хождение по храмам внутри обители либо вокруг мон-ря (напр., см.: *Arranz. Турисоп. P. 131, 228; Пентковский. Типикон. С. 247, 259, 337*). Кроме того, в Студийском мон-ре в день памяти прп. Феодора Студита (11 нояб.) по *Всподѣн гдн:* на повечерии и по пении стихир на хвалитех на утрне совершалась Л. у раки преподобного (см.: *Пентковский. Типикон. С. 294; Мансветов. 1885. С. 153*); не исключено, что Л. у раки преподобного служилась ежедневно, подобно тому как в основанном патриархом Алексием Студитом Успенском мон-ре после смерти его основателя у его гробницы должна была ежедневно по окончании повечерия и утрени совершаться заупокойная Л. (*Пентковский. Типикон. С. 47–48, 414*).

В *Иерусалимском уставе* Л. является обязательным ежедневным богослужением: по характеру она бывает вседневная (заупокойная) и воскресная, праздничная.

Всдневная Л. Согласно 9-й гл. совр. Типикона, ежедневно вечернее и утреннее богослужение должно за-

канчиваться Л. По отпущении вечерни или 1-го часа и после того как пропеты многолетны, священник с кадиллом в предшествии 2 священосцев исходит в притвор при пении стихир храма. По окончании стихир, если Л. служитя после утрени, читается «Оглашение» прп. Феодора Студита (т. е. одна из бесед преподобного, посвященная порядку жизни в мон-ре; см.: *Виноградов В. П. Уставные чтения. Серг. П., 1914*), после к-рого поется тропарь преподобному. Затем священник, облачившись в *епитрахиль*, возглашает *Бѣгословѣнъ бѣгъ нашъ:*, следует *Трисвятное* по «Отче наш», далее поются заупокойные тропари *Го дѣи праведныхъ:*, *Въ поконци твоѣмъ гдн:*, *Ты еси бѣгъ:*, *Едина чтаа:*, священник произносит заупокойную сугубую ектению, затем следуют возгласы и отпуст; по отпущении поется *Вѣчнаа ваша памать достоважнѣннѣи оцы, и братѣа наша прише поминаемѣи:* (Типикон. Ч. 1. Л. 22 об.—23; также см.: *Афанасий (Сахаров), сщмч. О поминовении усопших по Уставу Православной Церкви. СПб., 1995. С. 186–188*). В связи с заупокойным характером этой службы она получила в рус. традиции название заупокойной Л. В греч. Церкви она называется «заупокойное Трисвятное» (*νεκρωστικον τρισβγιου*). Эта Л. в установленном Типиконом время, как правило, не совершается, но в совр. практике РПЦ ее часто служат по окончании литургии, иногда по просьбе отдельных молящихся, т. е. по сути она превратилась в *требу*.

Заупокойный характер этой Л., вероятно, обусловлен обычаем древних мон-рей (Студийского и афонских) погребать в притворе ктиторов мон-ря и совершать их ежедневное поминовение при выходе из храма после богослужения.

На Светлой седмице Л. по окончании утрени совершается не в притворе, а вне монастыря; она сопровождается преднесением хоругвей, участники Л. также несут в руках Евангелие, крест и иконы — т. е. по сути Л. представляет собой крестный ход; это богослужение в отличие от вседневной Л. совершается по чину молебна с пением канона и чтением Евангелия (см.: Типикон. Ч. 2. Л. 471 об.).

Л. на вечерне в составе всенощного бдения. Согласно совр. Типикону, Л. на вечерне является обязательным элементом каждого всенощно-

го бдения. Тем не менее в практике РПЦ (за исключением некоторых мон-рей) она совершается лишь в великие праздники (в частности, в *двенадцатые* и храмовые) и является признаком особой торжественности богослужения. Л. предполагает исхождение в притвор, включает пение стихир и молитвы. В рус. восприятии с Л. неразрывно связывается обряд *благословения хлебов*, что является заблуждением, поскольку благословение хлебов представляет собой самостоятельный чин (см.: *Успенский. 2004. С. 199–200*; также см. статьи *Благословение хлебов, Всенощное бдение*), так что используемые в обиходе обозначения «литийница», «литийный хлеб (литийные хлеба)» некорректны.

Обычай совершать Л. на воскресном всенощном бдении происходит из лавры прп. Саввы Освященного. В одной из самых ранних сохранившихся редакций Иерусалимского устава, содержащейся в рукописи *Sinait. gr. 1096*, XII–XIII вв., чин Л. описан следующим образом: на вечерне после возгласа просительной ектении совершается исхождение в «Богозданный» (*Θεοκτιστον*) храм (т. е. в пещеру) с пением мученичных стихир Октоиха по гласу; там произносится краткая сугубая ектения; затем следует переход в храм Иоанна Предтечи с пением соответствующей стихир — *Προφήτα, κήρυξ Χριστου* (*Пророче и проповѣднице хртовъ:*), игумен или служащий священник раздает братии елей и произносит краткую сугубую ектению; затем с пением стихир прп. Саввы на глас Октоиха (вероятно, выбирается подходящая по гласу стихира святого) процессия направляется к могиле прп. Саввы, все располагаются в ограде, священник кадит могилу святого, братию и произносит ектению, на к-рой по *диптиху* поминаются все игумены мон-ря, начиная с прп. Саввы и заканчивая действующим, братия в это время поет «Господи, помилуй»; затем иерей произносит молитву *Σωσον, ὁ Θεός, τὸν λαόν σου* (*Спаси, вѣе, люди твоа:*), братия отвечает 50 раз «Господи, помилуй»; вслед за этим иерей поминает царей и тех, кто записан в диптихе, после чего следуют возглас священника и призыв приклонить головы, монахи преклоняют колена, а иерей в это время читает молитву *Δέσποτα πολυέλεε Κύριε* (*Влако многомилостиве, гдн:*); по окончании молитвы все встают

и с пением воскресных стихир на стиховне возвращаются в храм (см. *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 21–23). В лавре прп. Саввы из-за большого числа монахов служба совершалась параллельно в неск. храмах — отсюда и указания на посещение процессией неск. храмов-приделов («Богозданный» и Иоанна Предтечи). Т. о., воскресная Л. в мон-ре прп. Саввы представляла собой хождение по местным святыням обители с пением стихир в честь этих святынь, произнесением ектений и поминовением живых и умерших.

В конце воскресной утрени, по произнесении обычных ектений, также назначалась Л.: с пением стихир прп. Саввы совершалось исхождение в притвор, в усыпальницу святого (εις την νόθηκα εις την κοίτην τοῦ ἁγίου); священник кадил гроб святого, игумена и братию, потом произносил малую ектению; с пением стихир Иоанну Предтече все шли в Предтеченский храм, где возглашалась ектения, и затем с пением воскресных стихир на стиховне процессия направлялась в «Богозданный» храм: там произносилась малая ектения с прошением Σῶσον, ὁ Θεός, τὸν λαόν σου (Вспси, вже, люди твоа:), пелось 12 раз «Господи, помилуй», затем священник произносил прошение о недужных и об их исцелении, пелось 3 раза «Господи, помилуй», затем — молитва Δέσποτα πολυέλεε Κύριε (Влко многомилостиве, гди:) и отпуст (Там же. С. 24–25).

В дни памяти местных святых исхождение на Л. совершалось до места, где покоились мощи святого (могила или храм).

К описанному в *Sinait. gr. 1096* чину воскресной Л. близки чины и др. мон-рей: в частности, мон-ря вмц. Екатерины на Синае и мон-ря прп. Симеона Дивногорца (см.: *Успенский*. 2004. С. 190–203, 215–218).

В более поздних редакциях Иерусалимского устава, напр. в Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. (см.: *Миркович*. Типикон. Л. 14а–15б), чин Л. на вечерне в составе всенощного бдения сокращается и принимает форму, близкую к зафиксированному в *Диатаксисе* патриарха К-польского Филофея (см.: PG. 154. Col. 753–757) и печатных изданиях Типикона (напр., первопечатном греч. Типиконе 1545 г. Л. 3–4), в т. ч. в совр. Типиконе РПЦ.

Согласно современным рус. Типикону и Служебнику, чин Л. на вечер-

не в составе всенощного бдения таков: по возгласе молитвы главопреклонения священник с диаконом выходят через сев. дверь алтаря (в совр. практике РПЦ исхождение в притвор часто совершается царскими вратами) в предшестве 2 свещеносцев и направляются в притвор, при этом поется стихира храма; во время пения стихир диакон совершает каждение икон, предстоятеля и хоров; прошения Л. произносятся диаконом; всего прошений 4: Вспси, вже, люди твоа:, Вше молимса ѿ великомз гдинѣ и Отцѣ нашемз сватѣйшемз патрiархѣ:, Вше молимса, ѿ еже сохранигиса градъ сѣмъ:, Вше молимса, и ѿ еже Цслышати гдѣ вѣгъ гласъ молѣнiа насъ грѣшныхъ; на каждое из прошений поется «Господи, помилуй» 40, 50, 3 и 3 раза соответственно (в дореволюционных книгах прошений было 5: 2-е прошение произносилось за царя и царский дом, после него — 30 раз «Господи, помилуй» — см.: Типикон. Ч. 1. Л. 4 об.— 5); далее следует возглас иерея Оуслыши ны вже:, Миръ всѣмъ, диакон призывает преклонить головы, и священник произносит молитву Влко многомилостиве, гди: (по Типикону при этом он должен быть обращен лицом на запад), к-рую следует выслушивать коленопреклоненно (на практике — главопреклоненно) (Типикон. Ч. 1. Л. 4 об.— 5; Служебник. М., 1991. Ч. 1. С. 25–32).

Количество стихир, исполняемых при исхождении на Л., Уставом строго не регламентировано. В воскресный день поется стихира храма; к ней могут прибавляться стихир Пресв. Богородицы авторства Павла Аморрийского (помещены в воскресной службе Октоиха на ряду на «Господи, воззвах») или те стихир, «что настоятель изволит» (см.: Октоих. М., 1991. Ч. 1. С. 25). В праздники, предполагающие совершение Л., поются стихир Л., помещенные в праздничной службе на ряду (напр., см.: Минея (МП). Сент. С. 234–235; Триодъ Цветная. Л. 195). Стихир Л. в отличие от др. видов стихир (на «Господи, воззвах», на стиховне, на хвалитех) поются вовсе без стихов.

Прошения Л., перемежающиеся с многократным «Господи, помилуй», по форме близки к сугубой ектении.

Л. в конце праздничной утрени. Согласно Типикону, в конце воскресной и праздничной утрени заупокойной Л. не положено — в воскресные дни вместо нее совершается исхождение в притвор с пением

самогласной стихир (выбор стихир в тех случаях, когда она не регламентирована Типиконом, зависит от епископа — см.: *Розанов*. Устав. С. 40), где читается «Оглашение» прп. Феодора Студита, после чего поется тропарь прп. Феодора и бывает расход. На Пасху вместо «Оглашения» прп. Феодора читается оглашительное слово свт. Иоанна Златоуста и поется его тропарь, еще до окончания утрени.

Л. и крестные ходы. Согласно Типикону, в нек-рые праздники назначаются особые Л., предполагающие выход за пределы мон-ря: на Благовещение Пресв. Богородицы (Типикон. Ч. 1. Л. 268 об.), на Вход Господень в Иерусалим (Типикон. Ч. 2. Л. 444); в понедельник и среду Светлой седмицы по окончании 1-го часа (Там же. Л. 471 об.).

Традиция совершения крестных ходов идет от к-польского кафедрального богослужения: в К-поле такие литургические процессии совершались в дни катаклизмов (прежде всего землетрясений), нашествия врагов, эпидемий, могли носить благодарственный характер или быть приурочены к особым торжествам (напр., освящению церквей), причем ежегодно в дни памяти этих событий также совершалась Л. (см. в Типиконе Великой ц.).

Крестные ходы были неотъемлемой частью кафедрального богослужения на Руси до XVII в. включительно. Напр., в Москве они имели, как правило, следующий маршрут: из Кремля на Лобное место, где читалось Евангелие, и далее в одну из московских церквей (см.: *Голубцов А. П.* Чиновники Моск. Успенского собора и выходы патр. Никона. М., 1908). Фактически их порядок имитировал Л. в древнем К-поле, где процессии из храма Св. Софии отправлялись сначала на форум (городскую площадь — ее и изображает Лобное место), а затем в одну из церквей визант. столицы. Но в отличие от К-поля в Москве Л. совершалась не до, а после Божественной литургии. В совр. стандартных изданиях Большого Требника РПЦ содержится специальный чин, предназначенный для совершения подобных крестных ходов, — «Последование в различных литии и бдения молебнов» (в совр. практике почти не используется). Он начинается возгласом священника, затем следуют начало обычное и Пс 142, мирная ектения и «Бог Гос-

подь» с покаянными тропарями; далее поются 3 псалма с припевом к каждому стиху; по окончании каждого из псалмов священник произносит соответствующую молитву (о бездождии, об избавлении от врагов и т. п. — в зависимости от потребности) и малую ектению; по исполнении 3 псалмов поются степенные антифоны 4-го гласа «От юности моя», «Всякое дыхание», читается соответствующее Евангелие и поется соответствующий канон; завершается чин молитвой и отпуском. Структура чина, в основе к-рой лежат 3 псалма с особыми припевами, перемежающиеся с молитвами и ектениями, сближает его с *песенным последованием*, к к-рому он, судя по всему, и восходит.

Лит.: *Мансветов И. Д.* Церковный устав. М., 1885. С. 198, 200, 233–234; *Никольский.* Устав. С. 224–226, 840–841; *Mateos.* Typicon. Т. 2. Р. 304; *Baldovin J. F.* The Urban Character of Christian Worship. R., 1987. P. 167–226; *Lite // ODB.* 1991. Vol. 2. P. 1234; Святогорский устав. 2002. С. 72–73; *Скабалланович М. Н.* Толковый Типикон. М., 2004. С. 585–596; *Успенский Н. Д.* Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви // *Собр. тр. М., 2004. Т. 1. С. 82–382.*

Е. Е. Макаров

ЛИТОВСКАЯ ЕВАНГЕЛИЧЕСКО-ЛЮТЕРАНСКАЯ ЦЕРКОВЬ

[лит. Lietuvos Evangelikų Liuteronų Bažnyčia], консервативная лютеранская церковь сканд. канонико-литургической традиции. Объединяет всех лютеран Литовской Республики и отдельные приходы за ее пределами. Представляет собой единую епархию, к-рую возглавляют епископ и синод. Л. е.-л. ц. состоит во *Всемирной лютеранской федерации*, поддерживает рабочие отношения с др. традиционными христ. Церквями Литвы, в т. ч. приходами Виленской и Литовской епархии РПЦ, участвует в работе *Конференции европейских церквей* и Теобалта.

В Литве, стране преимущественно католической, прихожане Л. е.-л. ц. составляют меньшинство среди верующих. Хотя преобладающее число ее членов — литовцы, в прошлом принадлежность к лютеранству была более характерна для немцев и для жителей Клайпедского края (Мемельланда) — территории совр. Литвы, к-рая на протяжении мн. веков была частью Вост. Пруссии и потому нередко именуется Малой Литвой (Mažoji Lietuva; нем. das Kleinlitauen). Остальная же Литва, как бы

менялись ее границы, в историографии лютеранства Литвы называется Большая Литва (Grosslitauen). Клайпедский, старейший из существующих ныне приходов Л. е.-л. ц., был основан в 1252 г. еще тевтонскими рыцарями как католич. Мемельский приход. В том же году был основан и город. В 1419 г. появился приход в Русне, в дельте р. Неман, 2-й по древности из ныне существующих. В пределах Б. Литвы до 1387 г. преобладало язычество, хотя активно распространялись католичество и Православие.

В кон. 1523 — нач. 1524 г. Георг фон Поленц (1478–1550), католич. епископ, обратившийся в лютеранство, начал Реформацию в Кёнигсберге (литов. Kaaliaučis; ныне Калининград). В 1525 г. магистр Тевтонского ордена Альбрехт Бранденбургский возглавил преобразование ордена в лютеран. территориальное гос-во — Вост. Пруссию. 10 дек. 1525 г. ландтаг Вост. Пруссии в Кёнигсберге утвердил 1-й устав территориальной реформированной церкви. В 1587 г. у прусских лютеран епископат был упразднен, и церковь стала управляться консисторией. Считается, что первым из литовцев примкнул к Реформации Ян (Йонас) Тортилавичюс, пастор в Шилале (М. Литва). В 1544 г. был основан Кёнигсбергский ун-т, где в посл. получили образование сотни литов. лютеран. В 1547 г. в Кёнигсберге была издана 1-я печатная книга на литовском языке — Малый Катехизис Лютера, переведенный пастором Мартинасом Мажвидасом (ок. 1520–1563).

В сер. XVI в. Реформация охватила и Великое княжество Литовское. В 1550 г. город Ковно (ныне Каунас) принял Аугсбургское исповедание. В 1555 г. в Вильно (ныне Вильнюс) образовался 1-й лютеран. приход в пределах Б. Литвы, в 1558 г. в Ковно — 2-й. В 1566 и 1570 гг. были изданы первые лютеран. сборники гимнов — примерно по 600 песнопений в каждом. Ян (Йонас) Бреткунас (1536–1602) перевел за 12 лет на литов. язык всю Библию; его перевод не был опубликован, и Библия на литов. языке была впервые издана только в 1735 г.

Наибольшего влияния Реформация в Литве достигла в сер. XVII в., при этом кальвинизм в форме реформатства преобладал над лютеранством: в Б. Литве было соответственно 150 и 10 приходов. Кальвинизм поддерживали Радзивиллы,

у лютеран столь влиятельных покровителей не нашлось. После заключения в 1569 г. Люблинской унии и образования Речи Посполитой в Б. Литве возросла активность иезуитов, к-рые успешно действовали против кальвинистов и представителей радикальной Реформации, восстановили свою численность католики, лю-



Евангелическо-лютеранская церковь в дер. Саугос. 1857 г.

теран. приходы существовали полунелегально. В 1709–1711 гг. в М. Литве из-за чумы погибла половина населения, среди умерших было 20 пасторов. Взаимоотношения немцев и литовцев в М. Литве были сложными и историками 2 стран описываются по-разному, но все признают, что знание обоих языков и смешанные браки до нач. XX в. были нормой для населения. В 1719 г. в М. Литве литургия совершалась на литов. языке в 59 приходах, в 1913 г. их осталось 45, в 1918 г. — только 9. Литов. язык из церковной сферы вытеснялся в светскую и бытовую. Носителей литов. языка в Вост. Пруссии в 1825 г. было примерно 120 тыс., их численность даже росла до 1864 г., когда достигла 152 тыс., и затем упала до 94 тыс. чел. в 1910 г. Однако именно там — близ Гумбиннена (ныне Гусев, Калининградская обл.) — служил лютеран. пастор Кристионас Донелайтис (1714–1780), получивший образование в Кёнигсбергском ун-те и известный как великий литов. поэт. Классическая поэма «Времена года» была написана им в 1765–1775 гг. (опубл. только в 1818).

В 1777 г. лютеране Б. Литвы вступили в унию с реформатами, однако уже в 1782 г. уния распалась, и в 1783 г. была образована национальная лютеран. церковь Великого княжества Литовского, возглавляемая консисторией. Она состояла из 25 приходов, из них 17 находились на территории

Литвы в ее совр. границах (прочие — гл. обр. в Белоруссии). В XVIII в. немало студентов из обеих частей Литвы учились в Галле и нередко возвращались оттуда адептами пие-тизма. После 3-го раздела Польши, в 1795 г., Б. Литва вошла в состав Российской империи. Влияние традиции балтийских немцев на люте-ранство привело к упрощению ли-тургии и распространению рацио-налистического богословия, хотя литовцы и сопротивлялись этому процессу. Так, в 1817 г. пастор Кри-стионас Мертикайтис (1775–1856) опубликовал сборник литов. гим-нов, к-рый затем использовался бо-лее 100 лет.

После провозглашения Прусской унии 31 окт. 1817 г. лютеране М. Лит-вы объединились с немногочислен-ными реформатами. В 1822 г. Прус-ская консистория ввела в качестве обязательного литургического руко-водства в М. Литве Берлинскую аген-ду, а в 1834 г. в порядке борьбы с пие-тизмом запретила домашние собра-ния верующих. В Б. Литве в 1830 г. Литовская консистория была уп-разднена, а по Указу имп. Николая I от 28 дек. 1832 г. приходы ее были включены в создаваемую обще-им-перскую единую Евангелическо-Лю-теранскую церковь в России. Одно-временно была введена и единая Им-перская агенда; в 1896 г. ей на смену пришла С.-Петербургская агенда, которая использовалась в Литве до 1997 г. Статистика численности лю-теран в Б. Литве ненадежна, но в 1864 г. в Ковенской губ. их количе-ство оценивается в 37 тыс. прихо-жан в 22 приходах, тогда как в Ви-ленской губ. насчитывалось только 3 прихода. Пасторами обычно были немцы, получившие образование в ун-тах Германии, в Дерпте (ныне Тар-ту) или Риге, паству составляли нем-цы, литовцы и поляки. Из литовцев наибольшим влиянием пользовались Криступас Кукайтис (1844–1914), много лет редактировавший цер-ковную газ. «Pakajaus Paslas» (Вест-ник мира), и Вилюс Гайгалайтис (1870–1945), в 1904–1939 гг. редак-тор ежесемейника «Pagalba» (По-мощь). В июле–сент. 1915 г. терри-тория Литвы была оккупирована войсками Германии. Герм. власти активно поддерживали лютеранство, что иногда имело обратный эффект. 16 февр. 1918 г. Литовская Тариба приняла Акт о независимости Лит-вы фактически в условиях герм. ок-



Евангелическо-лютеранская церковь в г. Швешкина. 1867 г.

купации. После поражения Германии и аннулирования Брестского мира 15 дек. 1918 г. в Вильно была провоз-глашена советская власть. Правитель-ство М. Сляжявичюса с помощью немцев управляло страной из Кау-наса. В нач. 1919 г. на Литву напали польск. легионеры: они разгромили Красную Армию, а 21 апр. 1919 г. захватили Вильно. 27 июля того же года Антанта провела демаркацион-ную линию между литовцами и по-ляками, оставив Вильно полякам. Литовская Республика признала Церкви юридическими лицами. Лю-теране Б. Литвы продолжали жить по Имперскому уставу 1832 г., единая Евангелическо-Лютеранская цер-ковь в России в 1917 г. перестала су-ществовать, в окт. 1919 г. в Каунасе был проведен синод, на к-ром была создана церковь Б. Литвы и избра-на временная консистория. Однако



Евангелическо-лютеранская церковь в пос. Бутинге. 1924 г.

уже в 1921 г. приходы были разделе-ны по языковому принципу между 3 синодами во главе с синьорами, и деление это сохранялось до нач. нем. оккупации в 1941 г. Первый синьор Литовского синода — Мартинас Ки-белка — в 1922–1925 гг. возглавлял и консисторию, синьор Латышского

синода Эрикас Лейерис руководил консисторией в 1941–1950 гг., синь-ор Немецкого синода Пауль Титтель-бах занимал эту должность на про-тяжении 20 лет и никогда не руко-водил консисторией. Консистория из 6 членов (по 2 представителя от каждого из синодов) возглавляла церковь скорее номинально. Всего в 1920 г. в Б. Литве насчитывалось 55 приходов, включавших ок. 70 тыс. лютеран, 32 пастора.

После поражения Германии в нояб. 1918 г. Мемельская обл. оказалась под контролем Антанты. 30 июля 1919 г. в Мемеле (ныне Клайпе-да) состоялось собрание пасторов М. Литвы, к-рые потребовали от Бер-лина образовать в М. Литве новый церковный округ Погеген (ныне Па-гегай), подчиненный не Кёнигсбергу, а напрямую Берлину. Однако пре-жде чем этому требованию был дан ход, в янв. 1923 г. Мемельская обл. была присоединена к Литве. Насе-ление ее было преимущественно лю-теранским, гл. обр. либеральным, численность его составляла пример-но 145 тыс. чел. Их приходы были частью Церкви Пруссии (Evangelische Kirche der altpreussischen Union (APU), а точнее ее церковной пров. Восточная Пруссия (Kirchenprovinz Ostpreussen)), с управлением в Кё-нигсберге. Входить в состав вдвое меньшей по численности и органи-зационно слабой церкви Б. Литвы они не захотели. Викторас Гайлюс (1893–1956) — председатель Дирек-ториума Клайпедского берега, уп-

равлявшего Мемельской обл. в 1923–1925 гг., на-значенный литов. прави-тельством, — начал пере-говоры с Берлином о но-

вом статусе лютеранских приходов М. Литвы. 8 мая 1924 г. в Париже уполномо-ченные держав Антан-ты подписали конвенцию о Мемельском крае, во-шедшем в состав Литвы, но литов. власти обязаны были предоставить населению широкую автономию. По соглашению, заключенному прави-тельством Литовской Республики и берлинской Евангелической конси-сторией АРУ 31 июля 1925 г., лю-теран. приходы Мемеля и области

выделялись в «земельное синодальное сообщество Мемельской области» (Landessynodalverband); оно оставалось в составе АРУ и должно было быть организовано как структура АРУ в к.-л. из земель Германии, с центром в Мемеле (Клайпеде); во главе — выборная консистория и генеральный суперинтендант. В тот период в М. Литве существовало 30 приходов, придерживавшихся Прусской унии, и 2 прихода «старолютеранских», т. е. конфессиональных. Из 40 пасторов только для 3 литов. язык был родным. Соглашение же предусматривало, что пасторы должны были знать литовский и немецкий, а делопроизводство необходимо было вести на литовском языке. В 1926 г. в М. Литве прошли церковные выборы, и через год в Мемеле начала работу консистория, к-рую возглавил генеральный суперинтендант Франц Грегор. В Литве (без Вильно и Друскеников (ныне Друскининкай), находившихся тогда в составе Польши) насчитывалось 215 тыс. лютеран, в т. ч. 70 пасторов, т. е. $\frac{1}{10}$ всего населения: по-видимому, это был максимальный процент за всю историю Литвы. В 1926 г. в Каунасском ун-те по инициативе и за счет гос-ва был открыт евангелический теологический фак-т, где наиболее влиятельным преподавателем был Гайгалайтис и где получили подготовку 23 священника.

Лютеране активно занимались социальной работой, культурной деятельностью и т. д., кроме миссионерства за пределами Литвы. После переворота 17 дек. 1926 г. президент А. Сметона реформировал Литовское гос-во на принципах националистического корпоративизма, из-за чего возникли конфликты с немцами и поляками. В Мемельской церкви господствовали нем. националистические настроения, и преемник Грегора, Отто Оберайгнер (1884–1971), генеральный суперинтендант в 1932–1939 гг., их поощрял. Вскоре после нацистского переворота в Берлине, 22 авг. 1933 г., правительство Литвы аннулировало соглашение 1925 г., отказалось признавать каноническую юрисдикцию Берлина над Мемелем; 9 из 12 пасторов, граждан Германии, были высланы из страны. Правительство Литвы запретило мемельским лютеранам поддерживать каноническую связь с руководством АРУ, и Мемельское суперинтендантство фактически оказалось

в изоляции. Впрочем, с т. зр. режима Сметоны, и лютеранам Б. Литвы недоставало литовского патриотизма. В 1933 г. под давлением властей Гайгалайтис был отстранен от руководства церковью, а в 1936 г. евангелический фак-т в Каунасском ун-те был закрыт.

22 марта 1939 г. Клайпедская (Мемельская) обл. была аннексирована нацистской Германией. Лютеран. общины М. Литвы (ок. 140 тыс. прихожан) 1 мая 1939 г. вернулись в состав АРУ и Восточнопрусской церковной провинции. В Б. Литве оставалось ок. 67 тыс. лютеран.

После нападения Германии на Польшу, 17 сент. 1939 г., СССР передал Литве Вильнюс и Виленский край. Красная Армия провела операцию по установлению контроля над вост. территориями Польши: Зап. Белоруссий, Зап. Украиной и районом Белостока. 15–17 июня 1940 г. в Литве была установлена советская власть. После вхождения в состав СССР, в окт. 1940 г., Литовской ССР были переданы дополнительно Друскеники, Свенцяны (Швянчёнис), Адутишкис и окрестности этих городов. С согласия советских властей в марте 1941 г. прошла массовая репатриация немцев из Б. Литвы в Германию: уехали ок. 53 тыс. чел., остались 25 тыс. В июле–авг. 1944 г. при отступлении нем. войск из Литвы с ними ушли еще ок. 5 тыс. чел. Клайпеда была освобождена советскими войсками 28 янв. 1945 г. и по решению Потсдамской конференции от 1 авг. 1945 г. передана Литве. По возвращении Клайпедского края Литве численность лютеран в стране возросла до 35 тыс. (было 27 приходов, из них 12 в Клайпедской (Мемельской) обл.) и все приходы подчинялись консистории во главе с Лейерисом. Уже 9 янв. 1945 г. в Прекуле (М. Литва) была отслужена 1-я литургия после установления советской власти в М. Литве. Выселение немцев из Вост. Пруссии и Клайпедского края в Германию в 1946–1948 гг. и репрессии советских властей количество лютеран в Б. Литве намного уменьшилось. 9–10 нояб. 1946 г. в Зальцгиттере (Н. Саксония) 62 литов. лютеранина (клирики и активисты-миряне), оказавшиеся в Германии, провели синод и образовали Литовскую Лютеранскую церковь в изгнании (численностью ок. 20–30 тыс. чел.). Она была сразу же

принята во Всемирную лютеранскую федерацию.

В первые послевоенные годы лютеране М. Литвы отказались от наследия Прусской унии и герм. национализма, что в какой-то мере создало предпосылки для возвращения к конфессиональному лютеранству. Церковь ослабляло противостояние «клайпедской» и «литовской» группировок. Только в 1955 г. в Крятинге собрался 1-й после второй мировой войны синод, где был принят новый церковный устав; консистория (5 клириков и 2 мирянина) под давлением советских властей была сформирована гл. обр. из литовцев. Заместителем председателя консистории был избран Йонас Калванас (1914–1995). В 1958–1960 гг., когда советские власти разрешили немцам Клайпеды выехать в ФРГ, ок. 13 тыс. немцев-лютеран покинули СССР. В 1967 г. Л. е.-л. ц. с согласия советских властей была принята во Всемирную лютеранскую федерацию. В 1969 г. в ее составе было 25 приходов (7 священников и 6 диаконов). В авг. 1970 г. Калванас возглавил консисторию. В 1976 г. синод, пересмотрев устав, принял решение о введении должности епископа. Тем самым церковь отказалась от модели лютеран. канонического устройства в пользу скандинавской. 20 июня 1976 г. Й. Калванас стал 1-м епископом Л. е.-л. ц.

Начало перестройки несколько расширило возможности Л. е.-л. ц., хотя власти больше благоволили к католикам, чем к лютеранам, и нередко видели в литов. лютеранах «немцев/пруссиков» или «литовцев 2-го сорта». 11 марта 1990 г. была провозглашена независимость Литвы, хотя фактически она стала независимой только 22 авг. 1991 г. В 1990 г., когда у лютеран Литвы было уже 38 приходов, синод в Таураге пересмотрел устав, удалив из него положения, связанные с подконтрольностью церкви органам советской власти. По настоянию Калванаса его сын, Йонас Викторас Калванас (1948–2003), был избран на должность его помощника. В пределах Б. Литвы и М. Литвы лютеране в основном литовцы; в Б. Литве (близ Вильнюса, Каунаса, Панявежиса, Юрбаркаса) они объединялись в большие по численности приходы (по 500 чел. и более), расположенные далеко от места жительства верующих, которые и посещали кирхи лишь неск. раз в году;



в М. Литве преобладают небольшие приходы поблизости от места жительства прихожан, которые регулярно собираются на богослужения. В Клайпеде и нек-рых др. городах М. Литвы лютеране конфликтуют с католиками из-за церковных зданий. Власти независимой Литвы не вернули церкви земельную собственность.

В 1994 г. миряне, активисты еще советских времен, выступали как приверженцы «церковной демократии». Они требовали решать все вопросы, включая доктринальные, голосованием и ввести жен. пасторское служение. Большинство клириков были не согласны с такими требованиями. В 1990–1993 гг. сторонники жен. священства пользовались наибольшим за все постсоветское время влиянием, и несколько женщин были рукоположены в пасторы. В разгар споров о допустимости жен. священства, 15 янв. 1995 г., еп. Й. Калванас скончался. 29 июля 1995 г. Калванас-младший на синоде был практически единогласно избран новым епископом. Споры продолжались до 1997 г., но решение



о допустимости жен. священства так и не было принято. С 1996 г. центром притяжения для либеральных лютеран стала учрежденная в Клайпеде диаконическая орг-ция Sandoга (Согласие), состоящая только из мирян и не связанная ни с духовной работой, ни со священноначалием. В том же году в Клайпедском ун-те была открыта кафедра евангелической теологии; ее возглавил публицист и философ Х. Арнашюс (род. в 1941). Эта кафедра стала оплотом консерваторов. Вопреки их возражениям Л. е.-л. ц. согласилась в 1997 г. присоединиться к лютеранско-англикан. соглашению Порво (1992). Однако в 2000 г. синод официально объявил о безусловном признании

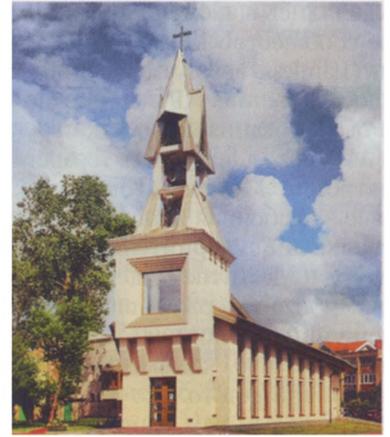
Л. е.-л. ц. авторитета Библии как Слова Божия и о категорическом осуждении гомосексуализма. Л. е.-л. ц. заключила соглашение о единстве кафедры и алтаря с Лютеранской Церковью Миссури-Синод (США), к-рая придерживается аналогичных позиций.

Епископ Й. Калванас – младший скоропостижно скончался 25 апр. (в Страстную пятницу) 2003 г. Консистерия решила провести в церкви основательную предвыборную кампанию с обсуждением накопившихся спорных вопросов, поэтому выборы нового епископа состоялись только 24 апр. 2004 г. В процессе выборов были сняты действовавшие ранее многочисленные ограничительные требования к кандидату. В результате главой церкви был избран вильнюсский приходской пастор Миндаугас Сабутис (род. в 1975). Его епископская ординация 19 июня 2004 г. означала смену поколений в церковном руководстве, однако консервативная позиция церкви не претерпела изменений.

9 июля 2005 г. синод в Таураге решил впредь собираться раз в 3 года (а не в 5 лет, как раньше). Для епископа был установлен срок служения 9 лет с правом переиз-

Евангелическо-лютеранская церковь
в обл. Жемайтис.
XIX–XX вв.

брания. Тогда же состоялось сближение Л. е.-л. ц. с нем. конфессиональной Независимой Евангелическо-лютеранской церковью (Selbständige Evangelische Lutherische Kirche), с к-рой Л. е.-л. ц. заключила договор о единстве кафедры и алтаря. В 2006 г. Литовская Лютеранская церковь в изгнании воссоединилась с Л. е.-л. ц. Руководство Л. е.-л. ц., откликнувшись на просьбы небольших групп конфессиональных лютеран Белоруссии, 8 июля 2011 г. заключило договор с Самостоятельной Евангелическо-лютеранской церковью в Республике Беларусь. Обе церкви объявили Литву и Белоруссию своей единой канонической территорией. Белорусские консервативные лютеране признали еп. М. Сабутиса духовным главой и делегировали ему право представлять белорус.



Евангелическо-лютеранская церковь
в Паланге. 2012 г.

лютеран в международных орг-циях, сохранив самостоятельность в др. сферах деятельности.

По данным 2008 г., в Л. е.-л. ц. 19 650 прихожан, 54 прихода, 19 пасторов и 2 диакона. Лютеране составляют ок. 2% населения Литвы и являются 3-й по численности религ. общностью страны (после католиков – 80% и православных – 4%); реформатов примерно в 10 раз меньше.

Совр. лютеранство в Литве характеризуется следующими особенностями: верующие осеняют себя крестным знаменем (пиетисты усматривали в этом идолопоклонство и влияние католичества), преклоняют колена перед алтарем, но кланяться алтарю не принято. До сер. XVII в. литургия мало отличалась от католической; затем под влиянием пиетизма упростилась, но в XX в. вновь приблизилась к литургии «высоких» Церквей. Причастная литургия называется мессой и служится, как правило, еженедельно.

Лит.: *Duin E. Ch. Lutheranism under the Tsars and the Soviets. Ann Arbor (Mich.), 1975. 2 vol.;* Восточная Пруссия: С древнейших времен до конца Второй мировой войны. Калининград, 1996; *Juška A. Mažosios Lietuvos Bažnyčia XVI–XX amžiuje. Klaipėda, 1997; Гудавичюс Э. История Литвы: С древнейших времен до 1569 г. М., 2005. Т. 1; Petkunas D. Resurgence of the Evangelical Lutheran Church in Lithuania after the Soviet Era. Macomb (Mich.), 2008.*

С. А. Исаев, Д. Петкунас

ЛИТОВСКАЯ ЕПАРХИЯ – см. Виленская и Литовская епархия РПЦ.

ЛИТОВСКАЯ И КОВЕНСКАЯ МИТРОПОЛИЯ РПЦ, епархия для православных приходов Литовской Республики и Виленского воеводства Польши, существовала в 1928–1941 гг. (в 1928–1939 Литовская, Ви-





ленская и Ковенская митрополия с центром в Каунасе (Литва), с 21 окт. 1939 по 24 марта 1941 Л. и К. м., с 24 марта 1941 Виленская и Литовская епархия в составе Прибалтийского Экзархата (см. *Экзархат Латвии и Эстонии*)).

1917–1923 гг. Разделение дореволюционной Виленской и Литовской епархий было обусловлено военными событиями 1918–1920 гг., когда независимой Литве угрожали войска Германии, Советской России, затем Польши. В янв. 1917 г. Синод принял решение об отпуске сумм на обустройство временного помещения для Литовской консистории, эвакуированной в г. Дисна Виленской губ. (ныне Витебская обл. Белоруссии). В связи с избранием архиеп. Литовского и Виленского свт. *Тихона (Белавина)* митрополитом Московским и Коломенским *Елевферий (Богоявленский)*, еп. Ковенский, вик. Литовской епархии, указом Синода от 28 июня 1917 г. был назначен управляющим Литовской епархией. Еп. Елевферий участвовал в Поместном Соборе Православной Российской Церкви 1917–1918 гг., в кон. 1918 г. приехал в Вильну.

После подписания 3 марта 1918 г. Брестского мирного договора в Вильну начали возвращаться учреждения Литовской епархии, ранее эвакуированные в Дисну, Москву и С.-Петербург. Однако далеко не все хотели ехать в пострадавший от войны город. Часть служащих Литовской консистории, находившейся в эвакуации в Москве, создали «епархиальный исполком», к-рый принял ряд постановлений. 21 июня 1918 г. последовало решение Синода о возвращении консистории в пределы Литовской епархии. Решением Синода от 22 нояб. Литовская консистория была ликвидирована, поскольку одновременно с консисторией существовал Литовский епархиальный совет, состав к-рого был утвержден 4 окт. 1918 г.

13 июня 1918 г. Синод принял решение о возвращении Виленского жен. ДУ из Владимира в Вильну. Возникла проблема с реэвакуацией Литовской ДС: власти Вильны отказались вернуть семинарии здания, возвращение семинарии стало возможным в 1919 г. В нояб. 1918 г. Литовское епархиальное управление переехало из Дисны в Вильну. 1 янв. 1919 г. был утвержден состав выборного Литовского епархиаль-

ного совета во главе с правящим архиереем.

В связи с оккупацией части Литвы Советской Армией в кон. 1918 г. связь Вильны с Каунасом осложнилась. Указом еп. Елевферия от 18 нояб. 1918 г. свящ. Николай Савицкий был назначен уполномоченным представителем Виленского епархиального совета в Литовской Республике; в нач. сент. 1919 г. свящ. Николай составил проект организации правосл. приходов в Литовской Республике. 18 апр. 1920 г. новым представителем еп. Елевферия в Литве стал прот. Евстафий Калицкий. В 1919 г. в Литве существовало 10 зарегистрированных приходов, которые возобновили свою деятельность после войны: в Каунасе, Укмярге, Панявежисе, Кедайняе, Скуодасе, Юрбаркасе, Ужусалея, Йонаве, Шяуляе, Расейняе. Все приходы признали своим правящим архиереем еп. Ковенского Елевферия. 14 мая 1922 г. премьер-министр Литвы Э. Галванаскас подписал постановление о признании деятельности 10 правосл. приходов: в Каунасе, Кедайняе, Калайняе, Панявежисе, Расейняе, Скуодасе, Жемайчу-Науместисе, Тельшяе, Укмярге, Ужусалея. Часть ранее открывшихся приходов была включена в состав перечисленных как филиальные (приписные). Клиры этих приходов были установлены оклады из гос. бюджета. В 1921–1924 гг. возродилось еще 14 приходов: 2-я община в Каунасе, в Аникшае, Интурке, Юрбаркасе, Каралишкисе, Каунатаве, Кибартае, Мяркине, Семелишкесе, Шяуляе, Ужпалея, Векшняе, Вевисе, Зарасае. При правосл. Скорбященском храме, построенном в 1917 г. в поместье дворян Корецких в с. Михнове Виленского воеводства (ныне с. Микнишкес Шальчининкского р-на), была учреждена жен. община милосердия. Приход при храме возродился в февр. 1921 г., но община не была преобразована в мон-рь. Как «церковная сельскохозяйственная коммуна» община в Микнишкесе существует до наст. времени.

На заседании епархиального совета в Вильно 25 июня — 8 июля 1921 г. было принято решение учредить духовное правление в Каунасе. 7–8 сент. 1921 г. в Каунасе прошел Собор духовенства и мирян Ковенской Литвы, избравший 5 членов церковного правления. Руководство Литвы не признало новый церковный орган. 16 сент. 1921 г. на заседании Литов-

ского епархиального совета в Вильно было принято решение предоставить Воскресенской кладбищенской ц. в Каунасе статус кафедрального собора.

Несмотря на то что по Версальскому договору (28 июня 1919) границы Польской Республики были установлены без Срединной Литвы (с центром в Вильно), к-рая должна была отойти Литовской Республике, польские войска в окт. 1920 г. оккупировали Виленский край. 18 апр. 1922 г. Срединная Литва официально вошла в состав Польши, была образована особая адм. единица — Виленская земля, переименованная 22 дек. 1925 г. в Виленское воеводство. После оккупации начались попытки отрыва Литовско-Виленской епархии от Московского Патриархата как в Срединной, так и в Ковенской Литве. Литов. власти не разрешали владыке Елевферию въезд в Литву. В дек. 1920 г. архиерей послал священника виленской ц. св. Александра Невского прот. Понтия Рупышева посетить приходы Ковенской Литвы.

На территории епархии закрывались правосл. мон-ри. В Ковенской Литве покинутый насельниками и разрушенный во время первой мировой войны древний Сурдегский муж. мон-рь власти передали католикам (мон-рь никогда не принадлежал католич. Церкви). Чудотворная *Сурдегская икона Божией Матери* ранее была вывезена в Россию (24 мая 1921 вернулась в Литву, с 1926 икона полгода находилась в Каунасе, полгода — в Панявежисе). В 1917 г. у православных изъяли Пожомский Успенский муж. мон-рь. Католикам был передан Кронский мон-рь. На землях, отошедших Польше, в 1919 г. был упразднен Борунский Покровский муж. мон-рь в Ошмянском повете, монастырский собор преобразовали в костел. В 1919 г. римо-католикам был передан почти весь виленский Свято-Троицкий муж. мон-рь, братия к-рого переселилась в виленский Свято-Духов мон-рь. Последним перешел к католикам Рождество-Богородицкий женский мон-рь в мест. Березвечье (ныне в черте г. Глубокое Витебской обл.) после того, как в 1921 г. по Рижскому мирному договору между Советской Россией и Польшей Глубокое вошло в состав Польской Республики. Березвечский собор был переосвящен в католич. костел. Изгнанные монахины переехали в Вильно





и поселились в Мариинском жен. мон-ре (см. *Вильнюсский во имя равноап. Марии Магдалины монастырь*); в нач. 30-х гг. XX в. монахиням бывш. Березвечского мон-ря был передан новопостроенный скит Мариинского мон-ря близ г. Неменчин (ныне Неменчине). С того времени до 1939 г. в Виленской епархии действующими являлись 2 мон-ря в Вильно: мужской Свято-Духов и женский Марие-Магдалинский, с дек. 1937 г. располагавшийся при приходской ц. во имя св. кн. Александра Невского, с приписным Рождество-Богородичным скитом.

11 июля 1921 г. Синод в Москве возвел Литовского и Виленского еп. Елевферия в сан архиепископа и назначил его священноархимандритом виленского Свято-Духова мон-ря. При этом признавалась неделимость Литовской епархии. 20 дек. 1921 г. патриарх Тихон направил обращение Президенту Литовской Республики А. Стульгинскому с просьбой дать согласие на признание архиеп. Елевферия главой православных в Литве. 29 марта 1922 г. литов. правительство признало архиеп. Елевферия главой православных в Литве, что вызвало негативную реакцию в Польше. В том же году литов. правительство установило строгие требования к возвращавшимся священникам, также было предписано вести документацию на литов. языке.

Сложно развивалась православная жизнь на литов. территории, к-рую контролировали польские власти. Они стремились провозгласить правосл. Церковь в Польше автокефальной и искали кандидатуру наиболее лояльного и авторитетного епископа на пост ее предстоятеля, выбирая из 3 служивших в Польше архиереев: Ковенского еп. Елевферия, Белостокского еп. *Владимира (Тихоницкого)* и Кременецкого еп. *Дионисия (Валединского)*. 24 мая 1920 г. по указанию из Варшавы в Вильно состоялось межъепархиальное совещание о положении православной Церкви в Польской Республике (формально Вильно и Виленский край вошли в состав Польши в 1922). Поскольку большая часть епархии еп. Елевферия находилась на территории марионетного гос-ва Срединная Литва, его кандидатура была неприемлемой. Еп. Владимир не хотел прерывать канонического общения с Московской Патриархией, поэтому также был для поляков нежелате-

лен. В июне 1921 г. еп. Дионисий был вызван в Варшаву для подготовки проекта организации высшего управления правосл. Церкви в Польше. На пост главы Церкви решили пригласить бежавшего от советской власти Минского и Туровского архиеп. *Георгия (Ярошевского)*. К осени 1921 г. в Польше было уже 6 правосл. архиереев. Из них польск. власти выбрали троих для проведения переговоров об устроении автокефальной правосл. Церкви в Польше: архиеп. Георгия, еп. Дионисия и поляка Пинского еп. *Пантелеимона (Рожновского)*. В сент. 1921 г. архиеп. Георгий встретился в Гродно с архиеп. Елевферием и еп. Владимиром и безуспешно пытался убедить их изменить свою позицию и поддержать автокефалию.

Перешедшие в оппозицию к Варшавскому церковному управлению иерархи приняли меры по организации церковной жизни. Архиеп. Елевферий пригласил в Вильно еп. Владимира (Тихоницкого) и Бельского еп. *Сергия (Корольева)* и провел с ними 30 сент. 1921 г. совещание. Намеченный на 1 окт. 1921 г. съезд епископата Польской Церкви не состоялся, т. к. владыки Елевферий, Владимир и Сергий на него не явились. 24 янв. 1922 г. митр. Георгий собрал в Варшаве епископов Дионисия и Пантелеимона для обсуждения предложений польск. правительства об автокефалии. После окончания совещания его участники должны были подписать в Мин-ве исповеданий «Временные правила». Еп. Пантелеимон отказался поставить подпись, за что был лишен кафедры. 12 марта владыки Елевферий, Владимир и Сергий послали патриарху Тихону доклад о январском Соборе.

11 окт. 1921 г. Синод Русской Церкви издал указ: «Об учреждении в Польше Экзархата и высшего церковного управления с правами широкой автономии, глава Экзархата наделяется правами областного митрополита». В документе также говорилось о назначении архиеп. Георгия «Патриаршим экзархом Православной Церкви в Польском государстве с предоставлением, в отношении сей Церкви, прав областного митрополита согласно церковным правилам». В янв. 1922 г. архиеп. Георгий указом Синода РПЦ был возведен в сан митрополита без упоминания о должности экзарха, т. е. он не был митрополитом всея Польши и экзархом,

но являлся управляющим Варшавской епархией в сане митрополита. (После неканонического объявления автокефалии Польской Церкви в 1924 архиереи-автокефалисты писали о том, что уже в 1921–1922 митр. Георгий являлся экзархом и главой Польской Церкви.) В нач. февр. 1922 г. Синод РПЦ издал указ, содержащий «Проект положения об управлении православной Церковью в Польском государстве». Этот документ был выслан польскому правительству, но не был им утвержден. Несмотря на это, митр. Георгий в популистских целях руководствовался нек-рыми пунктами документа.

В апр. 1922 г. патриарх Тихон был помещен под домашний арест. Это побудило польск. правительство и митр. Георгия ускорить провозглашение автокефалии. В кон. мая 1922 г. в Почаевском мон-ре был созван Собор епископов, в к-ром участвовали митр. Георгий, архиеп. Елевферий, епископы Владимир (Тихоницкий) и Дионисий (Валединский). Предполагалось обсудить создавшееся в связи с арестом патриарха Тихона положение и образовать высшее церковное управление. Владыки Елевферий и Владимир подали заявление, в к-ром указали на необходимость созыва Поместного Собора Польской Церкви для решения вопроса о высшем управлении, после чего покинули собрание. 14 июня в Варшаве прошел 3-й Собор епископата Польской Церкви, в котором наряду с митр. Георгием, архиеп. Елевферием, епископами Владимиром, Дионисием и Александром (*Иноземцевым*) участвовали высшие должностные лица Польского гос-ва. Архиеп. Елевферий покинул собрание и ушел в свою епархию, еп. Владимир не участвовал в голосовании. Собор принял решение о готовности «работать в Польше на началах автокефалии». 15 июня митр. Георгий назначил постоянный состав Синода с участием епископов Дионисия и Александра. В письме патриарху Тихону от 23 сент. 1923 г. архиеп. Елевферий писал, что «честолюбивый митр. Георгий без всякого права объявил себя областным митрополитом»; Варшавский Собор Елевферий назвал разбойничьим (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 247. Л. 76–77).

15 июня 1922 г. епархиальный совет в Вильно издал указ о возно-



шении за богослужением после имени патриарха Тихона имени Варшавского митр. Георгия без обозначения его митрополитом всея Польши. Во 2-й пол. июня 1922 г. владыки Елевферий и Владимир созвали в своих епархиях съезды духовенства и мирян. В Вильно такое собрание прошло 27 июня — 1 июля 1922 г. Оно началось с молебна в Свято-Духовом монастыре об избавлении от уз патриарха Тихона. На съезде решили отмежеваться от попыток митр. Георгия «отделить себя и свои паствы путем, не предусмотренным никакими канонами, и не имея на то соборного волеизъявления своего народа, от своей Матери-Церкви». На собрании с докладом выступил представитель той части Литовской епархии, которая находилась в пределах Литовской Республики, и передал предложение литов. правительства о назначении для Вост. (Ковенской) Литвы викарного епископа.

Варшавский митр. Георгий пытался спровоцировать смуту в Литовской епархии. В нач. сент. 1922 г. он благословил создание в Вильно Троицкого белорус. братства, выступавшего за белорусизацию богослужения и проводившего враждебную в отношении митр. Елевферия политику, обвиняя последнего в рус. шовинизме и черносотенстве. Деятельность братства не получила поддержки верующих. Митр. Георгий инициировал указ польск. Синода от 6 сент. 1922 г. об увольнении архиеп. Елевферия от управления Литовской и Виленской епархией в пределах Польши, «считая его архиепископом Литовским только в пределах Ковенской Литвы». Почти все духовенство Вильно смирилось с увольнением архиеп. Елевферия, кроме прот. Иоанна Левицкого, который за поддержку архиеп. Елевферия был запрещен митр. Георгием в священнослужении, затем выслан властями в Литву. В решениях польск. Синода в нояб. 1923 г. архиеп. Елевферий был охарактеризован как раскольник, зачинщик церковной смуты.

В ночь на 14 окт. 1922 г. архиеп. Елевферий был арестован в виленском Свято-Духовом мон-ре и тайно выслан в Краковский камальдульский мон-рь. В тот же день митр. Георгий издал распоряжение об упразднении Литовского епархиального совета и учреждении вместо него Виленской духовной консис-

тории. Правительство Литвы дважды выступало в Лиге Наций с протестом против действий польских властей. В нач. февр. 1923 г. польские власти выслали архиеп. Елевферия в Литву. С окт. 1922 по 8 февр. 1923 г. Виленской епархией управлял митр. Георгий, с февр. 1923 по 2 мая 1923 г. — Луцкий еп. *Алексий (Громадский)*; с 21 апр. 1923 архиепископ Гродненский и Новогрудский). 2 мая 1923 г. главой Виленской епархии был назначен архиеп. *Феодосий (Феодосиев)* с титулом «Виленский и Лидский». 5 янв. 1923 г. по рекомендации митр. Георгия Мин-во вероисповеданий и просвещения Польши издало указ о включении приходов бывш. Срединной Литвы в состав Виленской епархии и о распространении на них «Временных правил» от 20 янв. 1922 г.

Подготовка к автокефалии, введение григорианского календаря в богослужение и другие события 1922–1923 гг. волновали паству и духовенство Виленской епархии. 20 окт. 1922 г. был уволен с должности ректора Литовской ДС противник автокефалии В. В. *Богданович*, тогда же был закрыт ж. «Литовские ЕВ», редактором которого был Богданович. В 1923 г. за критику действий митр. Георгия (Ярошевского) из Польши выслали преподавателя Виленской ДС В. К. Недельского, соратника Богдановича. Незадолго до этого, 3 янв. 1923 г., митр. Георгий написал в Мин-во вероисповеданий и просвещения Польши письмо, где жаловался, что Богданович и сенатор Н. С. Серебренников ездят с антипольск. агитацией не только по Виленскому воеводству, но и по Вольскому и что в финансовом плане они «зависимы от большевиков» (ГА Брестской обл. Ф. Р–1. Оп. 10. Д. 2791. Л. 5). Православное население перестало посещать храмы в те дни, когда совершались праздничные богослужения по новому стилю. В связи с этим польск. Мин-во исповеданий и народного просвещения 30 мая 1924 г. издало указ об обязательности принятия правосл. населением «нового счисления времени»; над клириками, отказавшимися служить по новому стилю, было установлено наблюдение. Во избежание народных волнений на заседании польск. Синода в Почаеве 16 авг. 1924 г. было решено разрешить богослужение как по старому, так и по новому стилю.

В Польше стремились устранить любые напоминания о литов. прошлом Виленского края. Восстановленный со временем Литовский епархиальный совет был переименован в Виленский. Возобновившая свою деятельность в Вильно Литовская ДС (размещалась в одном из корпусов упраздненного виленского Свято-Троицкого мон-ря) была переименована в Виленскую. Ректорами Виленской ДС являлись: архим. Филипп (Морозов; 1922–1924), еп. *Антоний (Марценко)*; 1924–1925), прот. Николай Тучемский (1926–1939). В 1926 г. в Виленской ДС обучались 163 студента, из них 118 были из Виленской епархии. Виленскую ДС в межвоенный период окончили митр. *Василий (Дорошкевич)*, митр. *Леонтий (Бондарь)*, архиеп. *Вениамин (Новицкий)*, архиеп. *Викторин (Беляев)*, архиеп. *Константин (Хомич)*, сщмч. *Серафим (Шахмуть)*, прот. Николай Демьянович, протопр. *Виталий Боровой*, проф. МДА Д. П. Огицкий. В Вильно имелось жен. ДУ, вполн. преобразованное в жен. гимназию.

Православие в Литовской Республике в 1923–1939 гг. 6 февр. 1923 г. архиеп. Елевферий прибыл в Каунас. 14–16 февр. состоялось епархиальное собрание, на котором присутствовали 12 священников, 3 псаломщика и 13 представителей от приходов. Был избран Литовский епархиальный совет при архиепископе Литовском, Виленском и Ковенском, совет возглавил прот. Евстафий Калисский. Правосл. приходы в Литовской Республике были разделены на 3 благочиния: Каунасское, Панявежское, Шяуляйско-Тельшайское. Возобновлено издание «Литовских ЕВ» (с 1924 «Голос Литовской православной епархии»).

20 мая 1923 г. были подписаны «Временные правила, нормирующие отношения православной Церкви в Литве к литовскому правительству». В процессе разработки документа некоторые священники (напр., Николай Савицкий, автор перевода Литургии свт. Иоанна Златоуста на литов. язык) поднимали вопрос о постепенном переходе в богослужении на литов. язык. Было решено, что это внутреннее дело Церкви; в дальнейшем литов. власти во внутренние дела Церкви не вмешивались. К 17 сент. 1923 г. православных христиан, согласно переписи, в Литве было 22 925 чел. (1,13% населения



Литовской Республики): 18 020 русских, более 3 тыс. белорусов, 1750 литовцев. В то же время в Литве жило 31,8 тыс. старообрядцев. В Каунасе проживала $\frac{1}{5}$ часть всех православных страны — 4329 чел., в т. ч. большинство представителей интеллигенции православного вероисповедания, оказавшихся в Литве после эмиграции из России (в частности, в Каунасском ун-те им. Витовта Великого преподавал Л. П. Карсавин). Владыка Елевферий придерживался позиции лояльности Литовскому гос-ву, в вопросе о принадлежности к Московскому Патриархату проявлял твердость.

Православные в Литовской Республике в 20–30-х гг. XX в. стали заложниками политики дерусификации. Газ. «Zemaičių prietelius» 15 янв. 1931 г. писала: «Мы не хотим, чтобы нашу страну «украшали» чуждые своим духом и целями постройки и памятники ненавистников литовцев, хотевших их лишиться национальности и обрести». Острая полемика развернулась вокруг огромного кафедрального собора св. апостолов Петра и Павла в центре Каунаса. После первой мировой войны собор был передан Мин-ву охраны края. Радикально настроенные политические деятели призывали разрушить собор и воздвигнуть вместо него «Памятник нации», позднее предлагалось разобрать храм. Собор сохранился, но не был возвращен православным.

В 20-х гг. у православных было отнято не менее 1,5 тыс. га земли, все лесные угодья, озера, хозяйственные постройки, приходские дома, нек-рые церкви. Католики вернули себе 14 бывш. костелов, ставших в XIX в. православными храмами. 12 бывш. армейских церквей были закрыты или отошли католикам. Переход еще 15 бывш. правосл. церквей католикам объяснялся тем, что после войны православных в Литве осталось немного. Приходские общины не могли иметь в собственности более 80 га земли. Право на приобретение земли имели приходы с не менее чем 2 тыс. прихожан; такой приход в Литовской Республике был один — в Каунасе. С 1930 г. до 4 га земли получили все «старинные приходы».

После переворота в дек. 1926 г., когда к власти пришел лидер националистической партии А. Сметона, экономическое положение право-

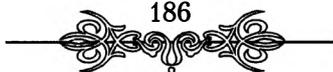
славных несколько улучшилось. Им были возвращены 3 храма, при поддержке властей построены 7. Правительство выделило значительные средства на возведение Благовещенского кафедрального собора в Каунасе рядом с Воскресенской ц., строительство завершилось в 1935 г. (освящен 22 сент. 1935). Настоятели 10 приходов получали пособие из гос. бюджета, жалованье выплачивалось также архиеп. Елевферию. В 1927–1939 гг. правосл. Церкви в Литве ежегодно из бюджета выделялось ок. 46 тыс. лит. Дополнительно на Каунасские богословские курсы, организованные архиеп. Елевферием для подготовки кандидатов в священство (действовали в 1930–1932), выделялось по 30 тыс. лит в год. Курсы окончили 8 чел., из них 7 стали священниками, 1 — псаломщиком.

В 1928 г. архиеп. Елевферий и епархиальный совет получили из Московской Патриархии «Удостоверение» от 14 мая 1928 г., подтверждающее их статус в разделенной Литовской епархии. В документе устанавливалась преемственность епархии, возглавляемой архиеп. Елевферием, по отношению к дореволюционной Литовской епархии и преемственность Литовского епархиального совета по отношению к бывш. Литовской консистории. О состоянии Литовской епархии в 1928 г. говорилось: «Юрисдикция Литовского архиепископа должна простирается на все православные приходы, находящиеся на территории Литовского государства» (Голос Литовской православной епархии. 1928. № 6/7). Осенью 1928 г. владыка Елевферий получил приглашение патриаршего местоблжителя митр. Сергия (Страгородского) прибыть в Синод и лично доложить о положении правосл. Церкви в Литве и Польше. 28 нояб. 1928 г. в Москве владыка Елевферий был возведен в сан митрополита Литовского и Виленского. В соответствии с постановлением Синода от 28 нояб. 1928 г. митр. Елевферию предоставлялось право «все дела, касающиеся его епархии и восходящие на утверждение Патриархии, вершить на месте, донося о состоявшихся решениях в годовом отчете о состоянии епархиальных дел, а в случае нужды и немедленно». Т. о., Литовская епархия получила права полусамостоятельной митрополии. В 1936 г. в связи с 25-летием служения в архие-

рейском сане митр. Елевферий был награжден правом предношения креста за богослужением. В том же году глава правосл. Церкви в Литве получил высшую гос. награду — орден Литовского вел. кн. Гедимина 1-й степени. В кон. 1936 г. митр. Елевферий получил право мироварения. После первой мировой войны в Литовской епархии использовали сохранившиеся или привезенное из России св. миро, затем архиеп. Елевферий обращался за св. миром к Рижскому архиеп. Иоанну (Поммеру) и к митр. Еаголию (Георгиевскому), когда тот состоял в общении с Русской Церковью.

К сер. 30-х гг. XX в. правосл. Церковь в Литве имела 31 храм. Каунасское благочиние объединяло 11 храмов: Воскресенскую ц., Благовещенский собор (с 1935) и ц. св. ап. Андрея Первозванного в Каунасе, Преображенские церкви в Юрбаркасе и Кедайняе, св. Александра Невского в Кибартае, Св. Троицы в Круонисе, свт. Николая в Мариямполе, Вознесенскую в Мяркине, свт. Николая в Семелишкесе, св. Александра Невского в Ужусалае, Успенскую ц. в Вевисе. Шяуляйское благочиние включало 10 церквей: св. апостолов Петра и Павла в Шяуляе, Успенскую в Каунатаве, Благовещенскую в Колайняе, Успенскую в Мажейкяе, св. Александра Невского в Жемайчю-Науместисе, Св. Троицы в Расейняе, св. Александра Невского в Скуодасе, св. Виленских мучеников в Таураге, свт. Николая в Тельшяе, прп. Сергия Радонежского в Векшняе. Панявежское благочиние включало 10 церквей: Воскресенскую в Панявежисе, св. Александра Невского в Аникшяе, арх. Михаила в Биржае, свт. Николая в Гегобрасае, Покровскую в Интурке, св. Александра Невского в Рокишкисе, Св. Троицы в Укмярге, прп. Сергия Радонежского в Утяне, свт. Николая в Ужпалае, Преображенскую в Зарасае. Приходы мн. храмов были малочисленны, священники окормляли по неск. общин. В дек. 1936 г. власти Литвы решили перенести благочиннический Петропавловский собор в Шяуляе из центра города на кладбище; в сент. 1938 г. на правосл. кладбище Шяуляя был освящен новый храм.

Для помощи малоимущим владыка Елевферий благословил создание благотворительных об-в. В 1924 г. при кафедральном соборе было организовано ковенское жен. Мари-



инское благотворительное об-во, со- державшее детский приют. Мари- инское об-во также оплачивало обу- чение в гимназии детей из бедных семей, выдавало пособия вдовам, старикам и инвалидам, заботилось о заключенных в тюрьмы право- славных. В 1939 г. об-во содержало приют на 40 детей и богадельню на 14 чел., денежные пособия выпла- чивались 41 семье. Работа об-ва под- держивалась гос-вом. 7 янв. 1928 г. было учреждено Ковенское похорон- но-благотворительное братство им. прп. Серафима Саровского. В кон. 20-х гг. были созданы Фонд правосл. епископии и Фонд им. патриарха Ти- хона (1 янв. 1938 объединены в Фонд им. патриарха Тихона). На средства фондов были отремонтированы цер- кви в Аникщяе, Кибартае, Мариамполе, Мяркине, Рагуве, Семелишке- се, Укмярге, Ужусалае, Вилкавиш- кисе. В 1927 г. по благословию ар- хиеп. Елевферия во все рус. школы были разосланы учебники Закона Божия, составленные настоятелем кафедрального собора в Таллине прот. Иоанном Богоявленским.

Православная Церковь в Виленском воеводстве Польши в 1924–1939 гг. Вильно и Гродно являлись основными центрами протеста про- тив автокефалии Польской Церкви. В Вильно были сильны соборные традиции, деятельность Виленско- го архиеп. Феодосия (Феодосиева) вызывала неприятие у мн. предста- вителей церковной интеллигенции, к-рые стремились сохранять вер- ность Московскому Патриархату и архиеп. Елевферию. В 1924 г. архи- еп. Феодосий приветствовал освобо- дившегося из заключения патриар- ха Тихона и, пытаясь добиться при- знания своего поставления, писал, что архиеп. Елевферий поддержи- вает «нездоровое течение против существующего управления право- славной Церковью в Польше», де- лая «духовный набег на епархию, его ведению не подлежащую». В по- мете на письме архиеп. Феодосия, сделанной в канцелярии Москов- ской Патриархии, выражено недо- вольство необоснованными обвине- ниями в адрес архиеп. Елевферия, говорится о неканоничности заня- тия Феодосием Виленской кафедры в условиях, когда эта часть бывш. Ли- товской епархии находится в юрис- дикции архиеп. Елевферия, несмот- ря на изгнание его польск. властями (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 273. Л. 75).

13 нояб. 1924 г. К-польский патри- арх *Григорий VII* подписал и утвер- дил томос о признании правосл. Церкви в Польше автокефальной. Ряд прихожан Виленской епархии во главе с сенатором Богдановичем, не признавших польск. иерархию, обратились к архиеп. Елевферию за благословением на организацию церковной общины в Вильно в со- ставе Литовской и Виленской епар- хии в юрисдикции Московской Пат- риархии. 25 сент. 1924 г. архиеп. Елевферий издал указ об образова- нии прихода во имя вмц. Екатери- ны в Вильно и назначил туда свящ. Александра Левицкого (с 5 дек. 1927 протоиерей). В 1931 г. прот. Алек- сандр скончался, его место занял прот. Лука Голод (в 1925 был лишен сана польск. Синодом за непризнание автокефалии, служил во Фран- ции в юрисдикции митр. Евлогия (Георгиевского), вернулся в Виль- но). Благословение на образование общины дал 17 февр. 1925 г. патри- арх Тихон. Для богослужений была выбрана часовня во имя вмц. Екате- рины в предместье Зверинец, припис- ная к Знаменской ц.

5 июня 1925 г. в Свято-Троицком монастыре открылась сессия Си- нода Польской Церкви. Главным вопросом заседания было рассмотре- ние дела организаторов Екате- рининской общины, «осуществляю- щих раскол церковного общества». 17 июля 1925 г. Екатерининская ча- совня была опечатана. В дальней- шем община располагалась в доме А. П. Валентинович. 21 янв. 1936 г. по распоряжению городских влас- тей домовая церковь была опечата- на, община перешла в дом, принад- лежавший А. П. Коробович. Приход существовал до 1940 г. непрерывно. Как указано в справочнике «Вероис- поведения в Виленском воеводстве» за 1938 г., польск. власти в политиче- ских целях не препятствовали дея- тельности в Вильно «москвофиль- ской православной общины Богда- новича–Голода», выступавшей к тому времени за умеренную белорусиза- цию церковной жизни (ГА Брест- ской обл. Ф. Р–1. Оп. 10. Д. 2725).

К 1936 г. Виленская и Лидская епархия Польской Церкви, возглав- ляемая архиеп. Феодосием (Феодо- сиевым), состояла из следующих благочиний: Виленского и Вилен- ско-Трокского (8 приходов), Брас- лавского (18 приходов), Вилейского (21 приход), Дисненского (31 при-

ход), Молодеченского (19 приходов), Ошмянского (8 приходов) и Поста- вского (9 приходов) — на территории Виленского воеводства; Воложин- ского (15 приходов), Лидского (10 приходов), Столпецкого (15 прихо- дов) и Щучинского (13 приходов) — на территории Новогрудского вое- водства. Епархия включала 18 дека- натов и 168 приходов. При адм. раз- делении епархии архиеп. Феодосий использовал нек-рые католич. поня- тия, напр. «филиальный деканат». Административно-кадровая поли- тика архиеп. Феодосия находилась под контролем виленского воево- ды. Кроме того, по мнению архиеп. Елевферия, высказанному в письме патриарху Тихону от 26 сент. 1923 г., в Виленской консистории процвета- ла симония.

Большой проблемой для правосл. Церкви в межвоенный период ста- ла ревиндикация правосл. храмов и их имущества. Католич. Церковь требовала возвращения всех храмов и мон-рей, к-рые когда-либо были костелами или находились в поль- зовании униатов. Под угрозой изъ- ятия находилась $\frac{1}{3}$ правосл. хра- мов на территории Польши; к сер. 30-х гг. XX в. вопросы ревиндикации стали предметом судебных разбира- тельств. В 1933 г. в Виленской епар- хии насчитывалось 470 тыс. право- славных. В 1934 г. епархия, как и все православные в Польше, участвова- ла в сборе пожертвований для голо- дающих на советской Украине.

На рубеже 20-х и 30-х гг. XX в. Вильно являлся центром белорус- ской общественно-культурной жиз- ни в Польше и 2-м после Варшавы центром русского движения. В июле 1926 г. при поддержке польск. влас- тей был проведен 1-й белорусский церковный съезд в Вильно. 25 февр. 1927 г. польск. Синод, откликаясь на решения съезда, повторил заявление о возможности использования в бо- гослужении и в проповедях белорус. языка, если прихожане пожелают (впервые заявление о допустимо- сти белорусского, украинского и др. языков во время богослужения бы- ло сделано Синодом 14 дек. 1922). В 1926 г. С. Павлович издал в Виль- но 1-й учебник по Свящ. истории НЗ на белорус. языке. 14 марта 1931 г. в Вильно был образован Белорусский правосл. церковный комитет, к-рый возглавил директор виленской бе- лорус. гимназии Т. Верниковский. Одним из организаторов комитета

выступил сенатор А. Луцкевич, которому принадлежит перевод на белорус. язык НЗ (в 1931 в Гельсингфорсе (Хельсинки) был издан его перевод на белорус. язык НЗ и Псалтири). Комитет публиковал в 1929–1933 и 1936–1938 гг. ж. «Светач Беларусі». В 1938 г. в Варшаве были напечатаны богослужебные Евангелие и Апостол на белорус. языке на основе переводов Луцкевича. В 1935 г. при поддержке виленского Георгиевского белорус. правосл. братства и по благословию митр. Дионисия в Варшаве был издан 1-й молитвослов на белорус. языке, в 1943 г. там же вышел дополненный «Беларускі праваслаўны малітвеннік».

В Вильно публиковались церковно-общественные белорус. периодические издания. При поддержке властей в 1925–1926 гг. издавался ж. «Праваслаўны беларус». В 1927 г. Богданович создал в Вильно «Православное белорусское демократическое объединение», к-рое в 1927–1928 гг. издавало ж. «Праваслаўная Беларусь». В нем Богданович критиковал иерархию Польской автокефальной православной Церкви (ПАПЦ) за пропольскую («угодовскую») позицию. В 1928–1929 гг. при поддержке архиеп. Феодосия выходил «независимый» белорус. церковно-народный ж. «Беларуская зарніца». Общественный деятель Р. Островский в 1930–1939 гг. публиковал в Вильно ж. «Голас праваслаўнага беларуса». В 1937–1938 гг. при Варшавской митрополии издавался белорус. журнал для детей «Снапок».

Архиеп. Феодосий должен был лавировать между национальными течениями в Церкви. Указом архиеп. Феодосия от 26 марта 1929 г. белорусскоязычной правосл. общине была передана Параскево-Пятницкая ц. в Вильно, приписная к Николаевскому приходу. После жалобы белорусских активистов на малую вместительность Пятницкой ц. общине 22 марта 1930 г. был передан Константино-Михайловский храм в Вильно. В 1933 г. архиеп. Феодосий назначил нек-рых белорус. деятелей (протоиерея Матфея Яцкевича, Николая Лапицко) на должности благочинных; впрочем, в 1935 г. они были уволены.

Активным было также русское церковно-общественное движение в Вильно. Виленское рус. об-во организовало и опекало рус. гимназию им. А. С. Пушкина, в к-рой пре-

подавал Богданович. Действовала женская рус. гимназия Л. И. Поспеловой для правосл. детей. Рус. интеллигенция в Вильно имела свои издания, уделявшие внимание церковным вопросам: газеты «Утро» (1927–1929), «Русское слово» (выходила в Вильно и Варшаве в 1934–1939), «Наше время» (1931–1939). Клирик Знаменской ц. прот. Николай Рогальский, в 30-х гг. преподававший Закон Божий в рус. гимназиях, вел работу среди молодежи, организовывал паломнические поездки по св. местам в Польше.

Правительство Польши было нацелено на полонизацию православной Церкви. Правосл. епископат не сопротивлялся этим планам. В нояб. 1934 г. митр. Дионисий назначил комиссию для перевода литургических текстов с церковнославянского на польск. язык, «имея в виду возможность присоединения к Православии лиц польской национальности». С 1935 г. календарь ПАПЦ издавался только на польском языке, молитвы в нем печатались по-польски. В сент. 1937 г. архиеп. Феодосий по требованию виленского воеводы издал циркуляр правосл. священникам Виленской епархии о необходимости повсеместного введения обучения основам Православия в школах на польск. языке. Данное распоряжение вызвало массовые протесты духовенства. Желая снять напряженность, митр. Дионисий 15 апр. 1938 г. издал циркуляр, в к-ром отмечал, что учебники в процессе преподавания можно использовать на укр., белорус. или рус. языках, но само преподавание Закона Божия желательно вести на польск. языке (ГА Брестской обл. Ф. Р–1. Оп. 10. Д. 2358. Л. 99). Такую позицию митр. Дионисия раскритиковал виленский епархиальный миссионер прот. Николай Рогальский, который 15 мая 1938 г. был снят с должности «за русификаторскую деятельность» (Там же. Д. 2824. Л. 5). За выступления против полонизации 28 марта 1939 г. уволен с должности благочинного Виленского-Троцкого округа прот. Иосиф Дзичковский.

Апофеоза кампания по ополячиванию правосл. Церкви достигла в 1938–1939 гг. 18 нояб. 1938 г. высшими должностными лицами гос-ва был подписан «Внешний устав Польской автокефальной Церкви». Устав усилил зависимость правосл. Церкви от светской власти и содержал

обоснование полонизации Церкви. В кон. 1938 г. в разных городах Польши появились отд-ния основанной в 1935 г. в Белостоке орг-ции «Поляки православного исповедования». При поддержке местных властей эти объединения осуществляли полонизацию правосл. приходов. «Общество православных поляков» в Вильно с 1 янв. 1939 г. издавало ж. «Dwutygodnik prawosławny».

Православный епископат в Польше пополнился 2 поляками. 12 нояб. 1938 г. в Почаевской лавре были пострижены в монашество вдовы протоиереи Георгий Шреттер и Константин Семашко, 13 нояб. они были возведены в сан архимандрита. 27 нояб. состоялась хиротония Тимофея (Шреттера) во епископа Люблинского, викария Варшавско-Холмской епархии. На следующий день Матфей (Семашко) был поставлен епископом Браславским, викарием Виленской епархии. Правосл. паства настороженно встретила новых архиереев. Бискуп Матеуш, как его называли в народе, должен был проводить полонизацию непокорной Виленской епархии, он фактически отстранил архиеп. Феодосия от управления кафедрой.

В защиту Православия регулярно выступали сенаторы Богданович и Н. С. Серебренников. Богданович сравнивал гонения на правосл. Церковь в Польше с гонениями в СССР. В авг. — нач. сент. 1939 г. прошли аресты ряда общественных деятелей национальных меньшинств. В числе арестованных были Богданович, несколько правосл. священников, отправленных в концентрационный лагерь Береза-Картуска (совр. г. Береза, Брестская обл. Белоруссии).

К янв. 1939 г. в Виленском воеводстве насчитывалось 156 правосл. священнослужителей (из них 113 белорусов, 35 русских, 5 поляков), 290 390 верующих, согласно офиц. данным. Действовали 119 правосл. приходов (98 самостоятельных и 21 «филиальный» приход), 208 храмов и 43 часовни. Также к Виленской епархии относилось 53 храма на территории сев. повятов Новогрудского воеводства: Воложинского, Лидского, Столпецкого и Щучинского, в которых проживало ок. 200 тыс. православных. Всего в Виленско-Лидской епархии насчитывалось 172 храма и 170 священников, ок. 504 тыс. верующих, из которых большинство проживало в Глубокском, Вилей-

ском, Молодеченском и Дисненском округах.

В 30-х гг. XX в. в зале кафедрального Успенского собора в Вильню по воскресеньям проводились духовные вечера, собиравшие большое число людей, участвовали духовенство и прихожане города. Последним крупным церковным торжеством в Вильнюсе перед началом второй мировой войны стало принесение 4 авг. 1939 г. в Александро-Невский храм, ставший собором Марии-Магдалинского мон-ря, доставленных из Почаевской лавры икон св. Марии Магдалины и прп. Иова Почаевского с частицами мощей.

Литовская и Виленская митрополия в 1939–1944 гг. В результате введения в сент. 1939 г. в Польшу войск фашистской Германии, затем войск СССР Польское гос-во было разгромлено. Советский Союз передал Виленский край Литовской Республике. Литовская епархия воссоединилась с той ее частью, которая находилась в составе ПАПЦ. 13 окт. 1939 г. митр. Елевферий обратился с посланием к пастве по случаю возвращения Вильнюса в Литовское гос-во. Послание заканчивалось словами: «Теперь... перед нашим каноническим сознанием стали каноническое право и долг возвратиться в наш кафедральный град... и восстановить в нашем сердце разрушенное единство нашей паствы, а через нас — спасительное единение с нашей Патриаршей Церковью» (Голос Литовской православной епархии. 1939. № 9/12(103). С. 2–3).

16 окт. в кафедральном Благовещенском соборе в Каунасе состоялось торжественное богослужение по поводу воссоединения епархии. 21 окт. митрополит утвердил постановление епархиального совета о присоединении к Московской Патриархии священнослужителей правосл. приходов и мон-рей Вильнюса и Вильнюсской обл. В нем говорилось о том, что все церковно-адм. учреждения Вильнюса и Вильнюсской обл. упраздняются, священно- и церковнослужители должны подать митр. Елевферию «письменные просьбы о зачислении их в юрисдикцию Московской Патриархии». 30 окт. в Вильнюсе прошло собрание духовенства, к-рое возглавил прибывший из Каунаса глава Литовского епархиального совета прот. Василий Недвецкий. Собрание постановило просить митр. Елевферия при-

нять от всех клириков раскаяние в грехе отчуждения от Матери Российской Церкви и ходатайствовать перед Патриархией о принятии в ограду Матери Церкви.

2 нояб. 1939 г. митр. Елевферий прибыл в кафедральный Успенский собор в Вильнюсе, где приветствовал паству. Затем он посетил Свято-Духов мон-рь, откуда 17 лет назад был выслан польск. властями. 4 нояб. митр. Елевферий совершил литургию в Успенском соборе. 5 дек. 1939 г. состоялось 1-е после воссоединения митрополии заседание Литовского епархиального совета, на к-ром были рассмотрены прошения духовенства о принятии их в юрисдикцию Московской Патриархии. Было решено присоединить следующих священнослужителей Вильнюса: протоиереев Н. Рогальского, И. Ярмолюка, Н. Кульчицкого, Л. Савицкого, В. Беляева, Ф. Шипицу, Н. Тучемского, Б. Борисевича, иереев А. Ковша, А. Нестеровича, А. Керковича, Н. Демьяновича, М. Старикевича, диаконов В. Давидовича, А. Мурашко, С. Захарчука, Моисеева, насельников мужского Свято-Духова мон-ря: архим. Савватия (Сергиевича), архим. Иону (Андрианова), игум. Никодима (Подрезова) и др. иноков, игумению жен. Марииинского мон-ря Нину (Баташову) с сестрами. Кроме того, в общине были приняты клирики-беженцы Виленской епархии.

Архиеп. Феодосий (Феодосиев) принес покаяние в грехе отпадения от Матери Церкви; он был отправлен за штат, жил на покое в Свято-Духовом мон-ре. Тогда же был запрещен в священнослужении архим. Филипп (Морозов; лишен сана в 1925 за переход в католичество, в 1927 вернулся в правосл. Церковь), отправлен на покой один из руководителей белорусского национально-го движения священ. Александр Ковш, уволенный с должности настоятеля Никольского храма в Вильнюсе, где его сменил прот. Лука Голод. 23 апр. 1940 г. архиеп. Феодосий создал при себе временный епископский совет. 22 мая 1940 г. архиерей обратился к К-польскому патриарху *Вениамину I* с посланием, в к-ром писал, что он перешел в юрисдикцию Московской Патриархии в связи «с тяжелыми военно-политическими переживаниями». Архиеп. Феодосий просил вновь принять его и его Церковь «как автономную в цер-

ковном отношении под благодатную защиту и каноническую юрисдикцию Вселенского Патриархата». Архиеп. Феодосия поддержали протоиереи Иосиф Дзичковский и Василий Беляев, священ. Александр Ковш.

Вскоре Литовская Республика перестала существовать как самостоятельное гос-во. 3 авг. 1940 г. была образована Литовская ССР, вошедшая в СССР. 31 дек. 1940 г. скончался митр. Литовский и Виленский Елевферий. Указом митр. Сергия (Страгородского) 27 февр. 1941 г. управляющим Литовской епархией был назначен архиеп. *Сергий (Воскресенский)* с возведением его в сан митрополита. Архиеп. Феодосий (Феодосиев) был запрещен в служении. 24 февр. 1941 г. был образован Патриарший Экзархат Латвии и Эстонии, его главой назначен митр. Литовский и Виленский Сергий. Экзарх жил в Риге, Вильнюс являлся 2-й кафедрой Экзархата. Фактически с того времени Литовско-Виленская митрополия утратила статус митрополичьей области и стала частью Экзархата РПЦ, созданного для 3 советских республик Прибалтики (в 1944 Экзархат был разделен на епархии в границах Прибалтийских республик).

С началом нем. оккупации архиеп. Феодосий и архим. Филипп (Морозов) организовали и зарегистрировали в Вильнюсе общину, оппозиционную по отношению к митр. Сергию (Воскресенскому). В кон. 1941 — нач. 1942 г. их община поддерживала контакты с Варшавским митр. Дионисием, к-рый предложил в дек. 1941 г. нем. властям проект создания автономных Церквей на Украине, в Белоруссии и Литве под его руководством как кириарха. Группа архиеп. Феодосия (Феодосиева) не нашла поддержки среди верующих, чему в немалой степени способствовали восстановление весной 1942 г. Ковенского викариатства Литовской епархии и назначение на него *Данишлы (Юзвюка)*. Архиеп. Феодосий скончался 20 нояб. 1943 г. (по др. данным, в кон. 1942).

В оккупационный период Вильнюс сохранял значение важного церковного центра. В 1942–1944 гг. при вильнюсском Свято-Духовом монастыре действовали пастырско-богословские курсы, к-рые в 1944 г. окончили 44 чел. Ректором курсов был прот. Василий Виноградов, в марте 1944 г. его сменил прот. Иосиф

Дзичковский. В Вильнюсе была учреждена «Внутренняя миссия Прибалтийского экзархата».

Прозелизм католической Церкви по отношению к православным на территории Л. и К. м. в 1918–1941 гг. В окт. 1918 г. католическим епископом Виленским был назначен литовец Юргис Матулайтис (Ежи Матулович). Виленская епархия к тому времени являлась суфраганией Могилёвской митрополичьей архиепархии. У Матулайтиса возник конфликт с клиром Вильно, где доминировали поляки. Если архиерей положительно относился к властям независимой Литвы, был сторонником примирения Польши с Литвой и сохранения единства Виленской епархии, то Виленская кафедральная капитула и Виленская епархиальная семинария были настроены антилитовски, почти все польск. священники в Вильно активно боролись против независимости Литвы, выступая за присоединение к Польше.

К нач. 1922 г. вслед ревиндикаций в Виленском, Белостокском и Новогрудском воеводствах (в пределах Виленской архиепархии) были отняты у православных и обращены в костелы по меньшей мере 54 бывш. римско-католических или униатских храма (в 1-й пол. XIX в. относились к православным Виленской или Гродненской епархиям). Иногда у православных отнимали и те храмы, к-рые были построены на месте бывш. костелов или униат. церквей (в 1-й пол. XIX в. относились к правосл. Виленской или Гродненской епархиям). В собственность римо-католиков перешли бывшие мон-ри базилиан: Раковский, Друйский, Вольнянский. В результате земельной реформы 1922 г. католич. Церковь в Литве получила значительную часть недвижимости, утраченной ею в результате конфискации правительством Российской империи.

В 1923 г., несмотря на требования властей Литвы, Ватикан не стал выделять 6 деканатов бывш. Виленской архиепархии, отошедших в 1920 г. Литве, в отдельную епархию, создав для них генеральное викариатство при архиепископе Виленском. В февр. 1925 г. Ватикан заключил конкордат с Польшей, по которому Виленское архиеп-ство было причислено к Польской церковной провинции, Виленский еп. Ю. Матулайтис по требованию польских властей был

отозван. В марте 1925 г. литовцы в знак протеста разгромили резиденцию папского нунция в Каунасе. Ватикан вынужден был пойти на уступки и создал для Литвы отдельную апостольскую администрацию. 4 апр. 1926 г. в пределах Литовской Республики папа образовал Литовскую церковную провинцию (митрополию) с центром в Каунасе, упразднив ранее существовавшую Жямайтскую (Жмудскую) епархию. Действовала также апостольская администрация для бывш. деканатов Виленской архиепархии, отошедших от Польши Литве в 1920 г. Тогда же в составе Литовско-Каунасской митрополии были образованы 4 суфраганные епархии с центрами в Кайшядорисе, Панявежисе, Тельше и Вилкавишкисе. В сент. 1927 г. был подписан конкордат Литвы с Ватиканом. В 1926 г. в Ковенской Литве служили 919 ксендзов.

28 окт. 1925 г. папа Римский *Пий XI* издал буллу об образовании Виленской церковной провинции (митрополии), в к-рую вошли Виленская архиепископия, возведенная в ранг митрополичьей кафедры, и 2 суфраганные епархии: Ломжинская, существовавшая ранее, и новообразованная Пинско-Полесская. Реорганизованная Виленская архиепархия на территории Польши к нач. 1926 г. насчитывала 326 приходов, объединенных в 25 деканатов; прихожанами римско-католич. храмов являлись 1 209 822 верных. В Польше при поддержке властей строились костелы; число приходов в Виленской архиепархии к 1939 г. увеличилось до 371, в т. ч. 7 приходов византийско-слав. обряда, 9 военных приходов; действовали 25 муж. мон-рей и 56 женских (включая приписные миссионерские пункты), в т. ч. 2 мужских и 2 жен. мон-ря византийско-слав. обряда. В епархии служили 626 священников (в т. ч. 5 византийско-слав. обряда), насчитывалось 1 496 212 верных. Число католиков росло преимущественно за счет колонизации и окатоличивания правосл. белорусов (наиболее заметно в Лидском, Волковысском и Браславском повятах). С 1931 г. в юрисдикцию Римско-католической Церкви ежегодно переходило ок. 2 тыс. православных, преобладали присоединенные непосредственно к лат. обряду, а не перешедшие в *неоунию*.

В ответ на активизацию среди православных в 30-х гг. XX в. белорус.

национального движения Виленская архиепархия уже не препятствовала, как раньше, изданию церковных книг на белорусском языке. В 1938 г. ксендз Адам Станкевич издал на белорусском языке сборник проповедей и евангельских чтений «Лекции и Евангелии на недели и святые», в 1939 г. свящ. Винцент Годлевский издал свой перевод НЗ на белорус. язык («Чатыры Эвангеліі і Апостальскія Дзеі»).

После присоединения Литвы к СССР Виленская архиепархия разделилась между разными советскими республиками. В Литовской ССР в 1940 г. имелось 86 приходов, остальные 275 общин оказались в составе Белорусской ССР. В 1941 г. Литва была оккупирована немецко-фашистскими войсками. В этот период в католич. сообществе Литвы, особенно в Вильнюсе, усилились польско-литовские конфликты, основанные на противоречиях межвоенного периода.

Греко-католическая Церковь и неоуния. Первая в католич. Виленской епархии греко-католич. община была основана при храме упраздненного в 1833 г. Тороканского Богоявленского мон-ря (бывш. с. Торокань Полесского воеводства, ныне дер. Именин Дрогичинского р-на Брестской обл.), который в 1921 г. в ходе ревиндикации был передан римо-католикам. В 1922 г. храм в Торокани перешел к приехавшим из Львова базилианам для возрождения в нем мон-ря. В апр. 1924 г. еп. Ю. Матулайтис получил от Конгрегации восточных церквей полномочия на организацию в своей архиепископии приходов новоучрежденного «византийско-славянского обряда» (неоунии). В этих условиях деятельность укр. базилиан в Торокани стала не востребовавшейся, по этой причине, а также из-за обвинений в укр. агитации базилианская «миссионерская станица» из Торокани в 1925 г. была отозвана.

Первый в Виленской архиепархии неоуниат. приход был основан в марте 1925 г. в с. Дзикаушки (ныне Дикаушки Лидского р-на Гродненской обл.) Виленским еп. Ю. Матулайтисом, к-рый назначил настоятелем общины отпавшего от правосл. Церкви свящ. Марка Ячиновского. В авг. 1925 г. православные силой вернули себе храм в Дзикаушках. 25 июля 1925 г. был основан неоуниат. приход в мест. *Альбертин* при учреж-

денном не позднее дек. 1924 г. центре иезуитов вост. обряда. Большой резонанс имело пребывание в неонии в 1925–1927 гг. бывш. ректора Виленской ДС архим. Филиппа (Морозова).

В Вильно имелось несколько неонуиат. приходов. Первый храм неонуиатов был создан при бывшем костеле августинианского мон-ря в 1928 г. Вскоре в Вильно появилась неонуиат. община монахинь Пресв. Сердца Иисуса. Новые приходы в Виленском воеводстве не позднее 1929 г. были открыты в селах Илия и Постава. Их настоятелями стали священники, перешедшие из Православия в католичество. В 1939 г. в Виленской архиепархии существовали 6 неонуиат. приходов: Пресв. Сердца Иисуса при коллегии иезуитов вост. обряда в мест. Альбертин, при приписной к нему миссионерской станции иезуитов вост. обряда в Вильнюсе, храмы в с. Сынковичи, мест. Зельвяны, с. Фасты и мест. Бытень. Были зарегистрированы 4 монашеские общины вост. обряда (с 14 монахами и 8 монахинями): мон-рь иезуитов в Альбертине, миссионерская станция иезуитов в Вильнюсе; жен. обители: сестер-миссионерок Пресв. Сердца Иисуса в Вильнюсе и миссионерская станция той же конгрегации в Альбертине, в к-рых преобладали монахини белорус. происхождения. В 1932 г. по инициативе протоигум. Альбертинского мон-ря Владимира Пионтьевича иезуиты начали регулярно совершать богослужения на белорус. языке в Альбертине и в Сынковичах. В 1938–1939 гг. католич. Виленский митр. Ромуальд Ялбжиковский провел реорганизацию в неонуиат. приходах с целью их укрепления и активизации прозелитизма среди православных.

Иначе развивалась неонуиатская деятельность в Литовской Республике. В 1928 г. Ватикан решил активизировать здесь прозелитизм среди православных. Каунасский архиеп. Франциск Каревичус получил разрешение у литов. властей на создание в Каунасе Литовско-русской униат. миссии при бывш. гарнизонном костеле. 6 июля 1930 г. в Риме во епископа «византийско-славянского обряда» с титулом «Олимпийский» был хиротонисан монах ордена мариан свящ. Петр Франтишек Бучис, литовец, к-рый стал 1-м униат. иерархом с персональной, а не территориаль-

ной юрисдикцией. Позднее Бучис именовался апостольским визитатором для рус. католиков в Центр. и Зап. Европе, в 1934 г. было решено оставить его в Литве для работы среди православных. В окт. 1934 г. он приехал в Каунас, получил от католич. митрополита разрешение на проведение еженедельных богослужений. Благодаря усилиям Бучиса при католич. гарнизонном соборе в Каунасе сложилась небольшая группа униатов, в основном из бывш. католиков лат. обряда. Из-за ее малочисленности полноценный приход создан не был, регулярно литургии не совершались. В 1936 г. Конгрегация восточных церквей потребовала от Бучиса активизировать деятельность среди рус. эмигрантов в Литве. В авг. 1937 г. в Каунасе была создана папская миссия для «помощи в духовных делах» рус. католикам Литвы вост. обряда, в следующем году униатам в Каунасе выделили ц. св. Гертруды. В 1937 г. Бучис безуспешно пытался обратиться в унию нек-рых старообрядческих деятелей в районе Паняжевиса. В дек. 1937 г. он получил разрешение на совершение богослужений в Латвии и на окормление рус. католиков вост. обряда в Рижской митрополитальной архиепископии и Лиепайской епархии, где проживало, по разным данным, от 10 до 15 тыс. рус. католиков обоих обрядов. После того как руководство 200-тысячной рус. общины Латвии осудило вторжение Бучиса в религ. жизнь страны, правительство Латвии в нояб. 1938 г. запретило ему въезд в республику.

В нач. янв. 1938 г. Бучис обратился с открытым письмом к митр. Литовскому и Ковенскому Елевферию (Богоявленскому), в котором просил о встрече, писал о необходимости «объединить верующих в Бога и Его Единородного Сына Иисуса Христа». Встреча состоялась 27 янв. 1938 г., митр. Елевферий сказал, что в данный момент объединение православных с католиками невозможно, отверг призыв Бучиса к сотрудничеству в борьбе с атеизмом.

В 1939 г. Бучис покинул Литву, новым главой Литовско-русской миссии был назначен свящ. Михаил Недточин. В 1940 г. миссия была упразднена, храм в Каунасе закрыт. В янв. 1942 г. при Каунасской римско-католической семинарии был основан ин-т «Руссикум» (по аналогии с рим. коллегиями «Русси-

кум») для подготовки пропагандистов унии на оккупированных территориях СССР. Деятельность ин-та почти не имела результатов.

Аpx.: Wyznania na terenie województwa Wileńskiego: Rys historyczny oraz stan obecny poszczególnych kościołów, potraktowany monograficznie. Wilno, 1937 // ГА Брестской обл. Ф. Р-1. Оп. 10. Д. 2725.

Ист.: *Баслык Я., прот.* Виленская духовная семинария: (Успаміны сьвятара пра жыццё ўстановы ў 20-я гг.: Урываў) / Пер. з рус.: А. Караль // *Праваслаўе*. Мн., 1997. № 5. С. 77–83; *Шкарович М. В.* Политика Третьего рейха по отношению к РПЦ в свете архивных материалов 1935–1945 гг.: (Сб. док-тов). М., 2003; *Sołcho M.* Życie religijne w Metropolii Wileńskiej, 1939–1945: (Przygotował do druku ks. T. Krahel) // *Rocznik Teologii Katolickiej Uniwersytetu w Białymstoku*. 2008. N 7. S. 293–308. Лит.: *Wyczański H. E.* Ruch neounijnny w Polsce w latach 1923–1939 // *Studia Theologica Varsoviensis*. 1970. T. 8. N 1. S. 409–421; *idem.* Cerkiew Wschodnia na terytorium (Archi)diecezji Wileńskiej // *Studia Teologiczne*. Białystok etc., 1987/1988. T. 5/6. S. 233–292; *Гайгалайт А. И.* Клерикализм в Литве в 1917–1940 гг.: АДД. Вильнюс, 1971; *Аничас И. Ю.* Католический клерикализм в Литве в 1940–1952 гг.: АДД. Вильнюс, 1972; *Лаукайтис Р. В.* Политич. положение и соц. деятельность монашества в Литве в 1919–1940 гг.: АКД. Вильнюс, 1988; *она же.* Вопрос об автокефалии правосл. Церкви в Литве в 1928–1940 гг. // *Церковь в истории России*. М., 2003. Сб. 5. С. 362–372; *Odziemkowski J.* Geneza i początki neounii w Polsce (1923–1924) // *Odpowiedzialność i Czyn*. Warsz., 1988. N 2. S. 76–87; *Давидзюк М.* Справа беларусізацыі Праваслаўнай Царквы ў святле палітыкі польскіх дзяржаўных улад 1918–1939 // *Беларускі календар*. Беласток, 1990. С. 67–92; *Życie religijne w Polsce pod okupacją 1939–1945: Metropolie wileńska i lwowska, zakony* / Red. Z. Zieliński. Katowice, 1992; *Głogowska H.* Białoruskie wydawnictwa religijne w II Rzeczypospolitej a białoruski ruch narodowy // *Naród i religia: Materiały z sesji naukowej* / Red. T. Stegner. Gdańsk, 1994. S. 137–151; *Piela M.* Udział duchowieństwa w polskim życiu politycznym w latach 1914–1924. Lublin, 1994. S. 311–331; *Касаткина Н.* Особенности нац. идентификации рус. интеллигенции Литвы в межвоенный период // *Русские Прибалтики: Механизм культурной интеграции (до 1940 г.)*. Вильнюс, 1997. С. 48–66; *Łossowski P.* Stosunki polsko-litewskie, 1921–1939. Warsz., 1997; *Moroz M.* Działalność Białoruskiego Komitetu Narodowego w Wilnie (1919–1938) // *Białostoczczyzna*. 1997. N 2. S. 48–61; *Русские в Литве (1918–1940): определение проблемы:* Сб. науч. тр. Каунас, 2001; *Ковтун А.* Рус. мир Каунаса: культурное общество в 1918–1940 гг. // *Darbai ir dienos*. Kaunas, 2003. T. 34. P. 145–177; *Marcinkevičius A., Kaubrys S.* Lietuvos Stačiatikių Bažnčia, 1918–1939 m. Vilnius, 2003; *Wójcick M.* Specyfika organizacji i zarys charakteru Cerkwi katolickiej obrządku bizantyjsko-słowiańskiego o liturgicznej tradycji synodalnej na wschodnich ziemiach II Rzeczypospolitej w latach 1924–1939 // *Koło Historii*. Lublin, 2003. N 7. S. 121–168; *Серапина В., свящ.* Православная Церковь в Литве в межвоенный период (1918–1939 гг.): Дипломная работа по истории Белорусской Православной Церкви. Жировичи, 2004; *Калиниченко Е. В.* Положение русскоязычного населения в странах



Прибалтики в межвоенный период (1918–1939 гг.): АКД. М., 2005; *Новинский В., прот.* Очерк истории православия в Литве. Вильнюс, 2005; *Арефьева И., Шлевис Г.* «Примите меня в свою любовь...». Вильнюс, 2008; *Jaszkiewicz M.* Duchowieństwo i świątynie na Ziemi Wileńskiej: Od XV w. do 1945 r. Bydgoszcz, 2009; *Kasatkina N., Marcinkevičius A.* Rusai Lietuvos Respublikos visuomenėje, 1918–1940 m.: Istorinės retrospektyvos konstravimas. Vilnius, 2009; *Самосюк Н. В.* Белорусизация правосл. Церкви в Зап. Беларуси (1921–1939 гг.) // Вести Ин-та совр. знаний. Мн., 2013. № 1. С. 72–76; *она же.* Изменение этнонац. идентичности в контексте деятельности правосл. Церкви в Зап. Беларуси в межвоенный период // Веснік Беларус. дзяржаўнага ўн-та культуры і мастацтваў. Мн., 2014. № 2(22). С. 26–32; *Kraheil T.* Diecezja wileńska: Studia i szkice. Białystok, 2014; *Петров И. В.* Идеологические и нац. аспекты деятельности правосл. духовенства Балтии и Северо-Запада России (1940–1945 гг.): АКД. СПб., 2014.

В. Г. Пидгайко

ЛИТОВСКАЯ МИТРОПОЛИЯ, правосл. митрополия, образованная по решению К-польской Патриархии для правосл. населения *Литовского великого княжества* в сер. 2-го



Собор во имя святых Бориса и Глеба в Новогрудке. 1517–1519 гг. (построен на месте древнего храма XII в.)

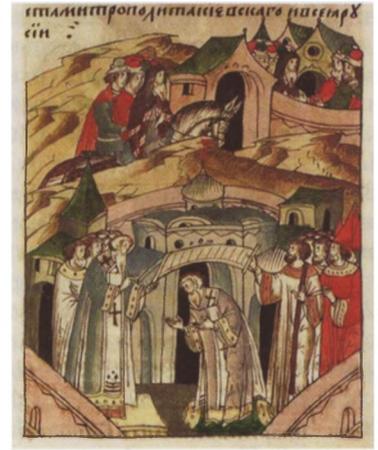
десятилетия XIV в. Митрополия была создана в правление патриарха *Иоанна XIII Глики*, вступившего на престол в 1315 г. В 1317 г. Литовский митр. *Феофил* участвовал в заседании патриаршего Синода, митрополит также участвовал в заседаниях Синода в 1327 и 1329 гг. Этими упоминаниями сведения о начале Л. м. ограничиваются. Неизвестно, что побудило Литовского вел. кн. *Гедимина*, язычника, пойти на такой шаг. Неясно, на какие земли распространялась власть Литовского митрополита: только на земли собственно Литвы или на все земли, находившиеся под властью Гедимина. Высказывалась т. зр., что в состав митрополии с центром в Новогородке (Ново-

грудок, Белоруссия) входила Туровская епархия (наряду с Полоцкой). Однако нек-рые данные противоречат этой т. зр.: в 1328 г. при поставлении Киевским митр. св. *Феогностом* Галицкого еп. *Феодора* присутствовал Туровский еп. *Стефан*.

Приезд митр. *Филофея* в К-поль в 1317 г. был, вероятно, связан с учреждением Л. м. Поездки 1327 и 1329 гг., возможно, были вызваны осложнением начиная с 1325 г. отношений Великого княжества Литовского с Ордой. Золотая Орда была заинтересована в сотрудничестве с правителями Византии (через Византию шел путь в союзный Орде Египет, и император мог содействовать прекращению конфликта между Литвой и Ордой). В списках членов Синода Литовский митрополит стоял на последнем месте. Просуществовавшая недолгое время митрополия была упразднена, потому что «в Литве христиан слишком мало» и «этот народ по соседству с Русью удобно может быть управляем Русским митрополитом» (*Gelzer H.* Beiträge zur russischen Kirchengeschichte aus griechischen Quellen // ZKG. 1892. Bd. 13. S. 261).

Вопрос о Л. м. вновь стал актуальным в нач. 50-х гг. XIV в., когда произошел крупный конфликт между сыном Гедимина *Ольгердом* и вел. князем Московским *Симеоном Иоанновичем*. Вел. кн. Симеон предпринял крупный поход на Литву, и Ольгерд вынужден был заключить мирное соглашение, по к-рому Брянск и Смоленск вошли в зону московского влияния. В этих условиях Ольгерд, не заинтересованный в том, чтобы правосл. духовенство его владений подчинялось митрополиту, находившемуся в Москве, предпринял попытку создать для своих владений особую правосл. митрополию.

В 1352 г. в К-поль прибыл некий инок *Феодорит*. Сообщив о смерти Киевского митр. *Феогноста*, он предложил поставить его на митрополичий стол. Когда *Феодориту* ответили, что известия о смерти *Феогноста* нуждаются в проверке, он покинул К-поль и направился в Тырново, где получил посвящение в сан от болг. патриарха. Затем он уехал в Киев, где жил и распоряжался еще летом 1354 г. Очевидно, что *Феодорит* не мог предпринять такие действия и достичь таких результатов без поддержки сильной светской власти. Есть все основания пола-



Поставление в Тырнове Феодорита в митрополиты. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Остермановский 1-й том. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–1. Л. 472)

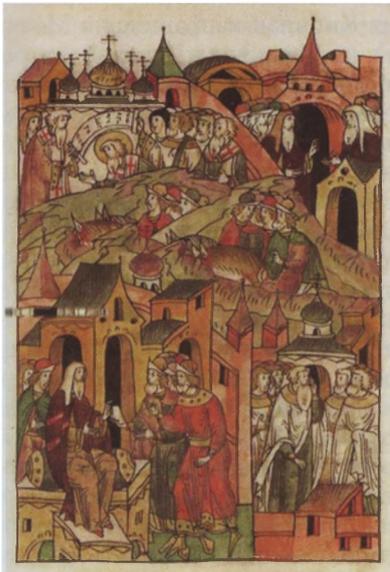
гать, что за спиной *Феодорита* стоял *Ольгерд*. Так фактически была восстановлена Л. м., юрисдикция ее главы, очевидно, распространялась на земли, подчинявшиеся власти *Ольгерда*. Опыт оказался неудачным. В К-поле патриарший Синод лишил *Феодорита* архиерейского сана и отлучил от Церкви, о чем оповестили рус. иерархов, напр., летом 1354 г. Новгородского владыку *Моисея*. В 1353 г. из Москвы в К-поль были отправлены послы вел. князя и митрополита с просьбой утвердить преемником митрополита *Владимирского* еп. св. *Алексия* из московского боярского рода *Плещеевых*. После получения положительного ответа из К-поля и смерти митр. *Феогноста* *Алексий* направился на поставление в К-поль; настольная грамота патриарха *Филофея* новому митрополиту датируется 30 июня 1354 г. Сложившееся положение было использовано для того, чтобы добиться решения о переносе резиденции Киевского митрополита из Киева, где распоряжался *Феодорит*, во Владимир-на-Клязьме. По-видимому, возникли какие-то проблемы и в Киеве. Под 1352 г. в Рогожском летописце читается, что из Литвы в К-поль пришел «чернец... и ста на митрополию в Тырнове, и не приша его княне» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 61). Несмотря на то что в летописи чернец назван *Романом*, ясно, что речь идет о *Феодорите*, против к-рого, хотя, очевидно, и не сразу, выступили киевляне. После лета 1354 г. о *Феодорите* в источниках не





упоминается. Вероятно, он умер или был устранен Ольгердом как человек для его планов бесполезный.

По-видимому, известия о смерти Феогноста побудили Ольгерда предпринять новую попытку возвести своего ставленника на митрополичий стол. Эта попытка была продумана гораздо лучше, чем предшест-



Поставление в К-поле
в митрополиты свт. Алексия и Романа.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
Остермановский 1-й том.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30-1. Л. 479 об.)

вующая. Теперь Ольгерд серьезно хотел добиться соглашения с К-полем. Его кандидатом на митрополичий стол стал Роман, по свидетельству Рогожского летописца, сын тверского боярина, по сообщению визант. историка Никифора Григоры, родственник тверского князя и, следов., Ольгерда (жена Ольгерда Ульяна была дочерью тверского кн. св. *Александра Михайловича*). По свидетельству Григоры, речь шла о поставлении Романа митрополитом «на всю Русь», и в этом случае Ольгерд обещал принять Православие. В Литве предполагали, что возведение местного кандидата на общерус. митрополию будет способствовать утверждению власти Ольгерда над рус. землями. Этому должно было также помочь установление родственных связей литов. правителя с противниками Москвы — нижегородскими и тверскими князьями.

По свидетельству соборного определения 1361 г., Роман прибыл в К-поль «спустя немного времени»

после возведения в июне 1354 г. на Киевский стол митр. Алексия. В этих условиях пожелания Ольгерда не могли быть удовлетворены, но их нельзя было и полностью игнорировать. В итоге было принято решение о восстановлении Л. м. с центром в Новгородке, в ее состав вошли епископства Полоцкое и Туровское. Такое решение не могло удовлетворить Ольгерда не только потому, что власть нового митрополита не распространялась на все рус. земли: за пределами Л. м. оказывались и владения литов. князей на Волыни.

Неудивительно, что вскоре Роман снова появился в К-поле, добываясь пересмотра принятого решения. Как участник патриаршего Синода и Литовский митрополит он упоминается в документах 17 авг. 1355 г. и июля 1356 г. Роман, т. о., провел в К-поле длительное время, стремясь достичь своей цели. Для разбора возникшего спора в К-поль был вынужден выехать митр. Алексий. В результате, как сообщается в соборном определении 1361 г., было принято решение о расширении Л. м., о присоединении к ней епископств «Малой Руси». Т. о., власть Литовского митрополита распространялась не только на литов. владения на Волыни, но и на правосл. епархии во владениях польск. кор. Казимира III. Тем самым определенно укреплялись позиции Великого княжества Литовского в борьбе с Польшей за Волынь. Это была серьезная и значительная уступка, но она не удовлетворила Романа и Ольгерда. Как указывается в соборном определении 1361 г., Роман «не захотел, отходя отсюда, взять грамоту» с текстом решения, «но тайно ушел в свою область». Произойшло это, очевидно, после авг. 1356 г. Исследователи с основанием полагают, что Роман поспешно уехал, чтобы решение было принято в его отсутствие и он имел возможность его опротестовать. Из К-поля Роман, как отмечено в соборном определении 1361 г., направился в Киев и стал называть себя «единственным митрополитом Киевским и всея России» (РИБ. Т. 6. Прил. № 13).

Все это происходило в условиях начавшегося литов. наступления на соседние рус. княжества. В 1356 г. Ольгерд «воевал Брянск и Смоленск», а в следующем году литов. войска заняли Брянск, и, как отмечено в соборном определении 1361 г., Роман стал распоряжаться в Брян-

ской епархии. В нач. 1359 г. митр. Алексий направился в Киев, вероятно, чтобы положить конец незаконным действиям своего соперника в центре Киевской митрополии. В Москву митрополит вернулся лишь в 1360 г. Очевидно, именно во время его пребывания в Киеве Ольгерд, как говорится в соборном определении патриарха Нила 1380 г., «изымав его обманом, заключил его под стражу», и лишь спустя какое-то время митрополит «при содействии некоторых ушел тайно» (Там же. Прил. № 30).

Тем временем литов. наступление продолжалось. Литов. войска в 1359 г. заняли Ржеву (ныне Ржев) и такой крупный центр Смоленского княжества, как Мстиславль. В 1360 г. положение стало складываться особенно благоприятно для Ольгерда и Романа. После смерти в 1359 г. вел. кн. *Иоанна II Иоанновича* московские князья утратили великокняжеский стол. Великим князем был посажен во Владимире суздальский кн. *Димитрий (Фома) Константинович*, соединенный родственными узами с Ольгердом и его рус. сторонниками (брат Димитрия Борис был женат на дочери Ольгерда, женой литов. правителя была сестра тверского кн. св. *Михаила Александровича*). В Твери ослабли позиции связанного с Москвой главы тверского княжеского рода кн. Василия Михайловича, и он вынужден был пойти на уступки племянникам, сыновьям Александра Тверского, родственникам Ольгерда, передав им «треть их отчины». В этих условиях Роман в 1360 г. прибыл в Тверь, рассчитывая подчинить себе этот важный центр Сев.-Вост. Руси. Однако Тверской еп. Феодор отказался признать его власть. Только старший из сыновей Александра Тверского Всеволод «многу сотвори честь и дары даде Роману митрополиту» (ПСРЛ. Т. 10. С. 731). Во время военных действий литов. войска разорили г. Алексин — владение митрополичьей кафедры, купленное митр. св. *Петром*.

Как отмечено в соборном определении 1361 г. и в патриаршей грамоте, адресованной Роману, Патриархия неоднократно предлагала ему подчиниться решению Синода о разграничении сфер влияния митрополитов, но Роман эти предложения игнорировал. В июле 1362 г. было принято решение о проведении исследования. На территорию Л. м.





*Поставление в митрополиты
свт. Киприана.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
Остермановский 1-й том.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30–1. Л. 702)*

должны были направиться патриаршие апокрисиарии для рассмотрения деятельности митр. Романа, чтобы провести опрос и его, и епископов. И в соборном деянии, и в грамоте, адресованной Роману, указывалось, что, если митрополит не явится к апокрисиариям, следствие пройдет без его участия. Расследование, возможно, не состоялось и несомненно не было завершено, т. к. зимой 1361/62 г. митр. Роман умер, и с его смертью прекратила свое существование Л. м. После смерти Романа патриарх и император «возвратили землю Литовскую митрополиту Киевскому и всея Руси» (РИБ. Т. 6. Прил. № 15).

Некое время единство Киевской митрополии сохранялось. В 1363 г. митр. Алексий ездил в Литву и поставил епископа в Брянск, в следующем году крестил в Твери дочь Ольгерда. Положение изменилось, когда к 1368 г. молодой кн. св. *Димитрий Иоаннович* Донской при поддержке митр. Алексия приступил к формированию коалиции, которая должна была содействовать объединению рус. земель вокруг Москвы и положить конец литов. наступлению на рус. территорию. Началась московско-литов. война. После этого митр. Алексий был закрыт доступ на земли, находившиеся под властью Ольгерда, и литов. правитель стал добиваться в К-поле поставления др. митрополита для его владений и владений князей — его союзников, противников Москвы. Однако К-польский патриарх Филофей Коккин не дал на это согласия и в течение ряда лет пытался выступать как посредник между враждующими сторонами, добиваясь их примирения, чтобы митр. Алексий получил возможность выполнять свои пастьерские обязанности на всей территории Киевской митрополии.

В попытках посредничества с сер. 70-х гг. XIV в. стал принимать участие приближенный патриарха болгарин св. *Киприан*. Ход последующих событий трудно поддается восстановлению, т. к. они по-разному охарактеризованы в соборных постановлениях 1380 и 1389 гг., отражающих т. зр. противоборствующих лагерей — сторонников митр. Алексия и его противников. Можно, однако, определенно утверждать, что в ходе переговоров между Киприаном и литов. князьями установилось взаимопонимание, и они выдвинули его

своим кандидатом на митрополичью кафедру. Патриархия оказалась перед трудным решением. Патриарху Филофею пришлось учитывать, что попытки соглашения между литов. князьями и митр. Алексием оказались безрезультатными, а в условиях длительного отсутствия митрополита и связей с ним началось расстройство церковной жизни на землях Киевской митрополии, входивших в состав Великого княжества Литовского и Польского королевства. Это стало особенно опасно, когда в 1375 г. на землях совр. Зап. Украины была создана лат. митрополия с центром в Галиче (с 1412 во Львове). Кроме того, Ольгерд угрожал обращением своим и своих языческих подданных в католичество, если его требования не будут удовлетворены.

В результате было принято решение о восстановлении Л. м., Киприан был возведен на эту кафедру в дек. 1375 г. Наряду с традиц. территорией Л. м. под власть Киприана были переданы и епископства «Малой Руси»; часть этих кафедр — Холмская, Туровская, Перемышльская, Владимиро-Волынская — в мае 1371 г. была присоединена к восстановленной Галицкой митрополии (см. в ст. *Галицкая епархия*), глава которой должен был бороться с нестроениями в церковной жизни. В 1375 г. было принято решение передать эти епархии более авторитетному с т. зр. К-поля руководителю. Под власть

свт. Киприана перешел и центр Киевской митрополии — Киев. 9 июня 1376 г. Киприан прибыл в Киев. В патриаршем постановлении отмечался временный характер этого решения: после смерти митр. Алексия Киприан должен был занять его кафедру, и т. о. общерусская митрополия была бы восстановлена. Однако, когда после смерти митр. Алексия Киприан направился в Москву, вел. кн. Димитрий Донской отказался его принять. Лишь сравнительно ненадолго, в 1381–1382 гг., общерусская митрополия была восстановлена, но окончательно патриаршее решение было выполнено только в 1390 г. На протяжении этого периода власть Киприана не признавали епископы не только Сев.-Вост. Руси, но и Смоленска и Чернигова. После своего вступления на кафедру, зимой 1375/76 г., Киприан направил послов в Новгород, призывая подчиниться его власти, но ему предложили сначала добиться признания в Москве; в дальнейшем таких попыток Киприан не предпринимал.

Если об архипастырской активности Феодорита или Романа практически ничего не известно, то о деятельности свт. Киприана как Литовского митрополита сохранился ряд важных свидетельств. Так, при участии Киприана в начале его правления (1374–1375) была осуществлена в К-поле канонизация Виленских мучеников — литов. бояр, казненных Ольгердом в 1347 г. за их переход в Православие (см. *Антоний, Иоанн и Евстафий*). Мученики, очевидно, должны были стать патронами Литовской кафедры, а сам этот акт должен был способствовать переходу в Православие язычников-литовцев. В своем послании преподобным Сергию Радонежскому и Феодору Симоновскому (1378) Киприан писал, что «многе от не видящих Бога... к православной вере святым крещением пришли» (РИБ. Т. 6. № 20. Стб. 182). В том же послании содержится ряд других важных сведений о деятельности митр. Киприана. Так, оказывается, что Владимиро-Волынская епархия «колько лет стояла... без владыки, запустошала». Киприан поставил епископа и «места исправил» (Там же. Стб. 183). Это свидетельство глубины расстройств церковной жизни на землях Л. м. и того, что Галицкий митр. Антоний, получивший под свою власть Владими-

ро-Волынскую епархию, плохо болел с нестроениями в ее жизни.

О нестроениях говорит и замечание Киприана по поводу того, что от митрополии «давно отпал Новый городок Литовский», являвшийся первоначально резиденцией Литовских митрополитов. Киприан исправил положение, вернул митрополии ее села и десятину. В Киеве он добивался возвращения «софийских» сел, захваченных князьями и боярами. Есть основание полагать, что при участии митр. Киприана в эти годы имело место составление документов, оформивших отношения церковных кафедр на территории Л. м. со светской властью. Сохранился текст т. н. грамоты кн. Льва Даниловича 1301 г., выданной якобы Галицкой митрополии с признанием ее прав на земельные владения, «десятины» «с перевозов и з мыт», на власть над церковными людьми и суд по семейным делам (Древнерусские княжеские уставы XI–XV вв. М., 1976. С. 168–170). В качестве свидетелей при выдаче грамоты указаны митр. Киприан и Перемышльский еп. Иларий. Этот иерарх упоминается как действующий епископ в документах 1366 и 1378 гг. Вероятно, на основу подделки положена грамота такого содержания, выданная одной из епархий Киевской митрополии в кон. 70-х или в 80-х гг. XIV в. Выдача таких документов была необходима после долгого периода нестроений.

В эти годы Киевская митрополия поддерживала тесную связь с К-полем. Свт. Киприан неоднократно посещал столицу империи из-за споров об общерусской митрополичьей кафедре. В февр.—сент. 1389 г. он находился там, участвуя в работе патриаршего Синода.

Положение православных в епархиях на территории Польского королевства серьезно осложнилось после создания в 1375 г. лат. митрополии в Галиче. Католич. епископства в Холме, Перемышле, Владимире-Волынском, ранее титулярные, стали реальными учреждениями, приобретая земли, доходы и паству. Начала образовываться сеть католич. приходов. В дальнейшем, после обращения язычников-литовцев в католичество, осложнилось положение и в Великом княжестве Литовском с созданием в Вильно в 1387 г. католич. епископства, наделенного большими владениями и привиле-

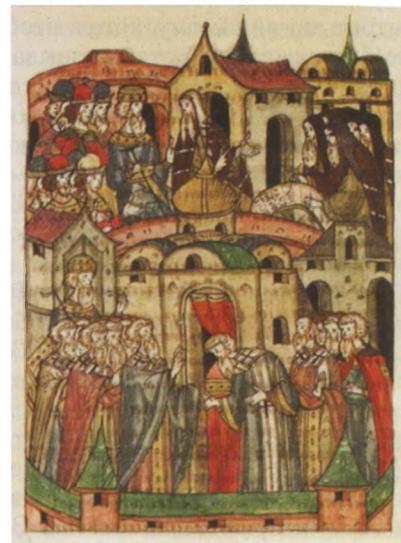
гиями. К 1390 г. относится зарождение практики, когда расходы на содержание католич. храма возлагались на местное правосл. население.

После приезда митр. Киприана в Москву в 1390 г. была восстановлена общерус. митрополия, сохранявшая свое единство до его смерти в 1406 г. Затем начались трения. Источники, исходящие от обеих сторон конфликта, говорят о том, что вел. князь Литовский *Витовт* направил в К-поль после смерти Киприана Полоцкого архиеп. Феодосия как своего кандидата на Киевскую кафедру. Однако эта инициатива была отвергнута, и новым митрополитом стал свт. *Фотий*, «грек из Мореи». Позднее Витовт заявлял, что не хотел принять прибывшего к нему Фотия, но тот обещал «зде у нас быти, Церковь строити» (АЗР. Т. 1. № 123). Очевидно, выполняя свои обещания, Фотий совершил в 1411–1412 гг. большую поездку по землям Великого княжества Литовского и посетил Киев. Но его активность по существу не имела значения. Вел. князь Литовский Витовт и его сюзерен — польский кор. Владислав (Ягайло), чье положение сильно укрепилось после победы над Тевтонским орденом при Грюнвальде, не хотели, чтобы правосл. население их владений подчинялось митрополиту, находившемуся в Москве.

Сведения о последовавших событиях содержатся в окружных посланиях Витовта и Собора епископов Л. м., написанных в кон. 1415 г., и в окружном послании Фотия, являвшемся ответом на эти послания. В послании Витовта говорится, что он, «згадав з нашею братьею» — др. литов. князьями, отказал в повиновении Фотию и выслал его из страны. Очевидно, это произошло весной 1414 г., когда Фотий встречался с Витовтом в Гродно. После этого вел. князь Литовский отправил в К-поль своего кандидата на митрополичью кафедру — *Григория Цамблака* из знатного болг. рода, родственника Киприана. В окружном послании Фотия говорится, что патриарх *Евфимий III (II)* и Синод «не послушаше его, но еще из сану священничества изверже его вселенский патриарх» (РИБ. Т. 6. № 39. Стб. 330). В послании Витовта лишь кратко отмечено, что его предложение в К-поле не было принято. После этого, как говорится в послании

Витовта, он созвал Собор правосл. духовенства, на к-ром было принято предварительное решение о выборе своего митрополита. По-видимому, тогда было составлено послание епископов к Фотию, в к-ром митрополита, не называя его конкретно, обвиняли в нарушениях «апостольских и отеческих правил», а также в совершении таких поступков, из-за которых он должен поступиться «под извержением и под проклятием» (Там же. № 37).

В послании Витовта отмечено, что в марте 1415 г. в К-поль были на-



Провозглашение
Григория Цамблака митрополитом.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
Остермановский 2-й том.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30–2. Л. 835)

правлены послы с заявлением, что, если им не поставят митрополита, они выберут его сами. Когда положительный ответ из К-поля не пришел, Витовт в нояб. 1415 г. созвал епископов, к-рые в ц. Богородицы в Новгородке провозгласили Григория Цамблака своим митрополитом. О принятом решении Витовт и епископы оповестили население в своих окружных посланиях. В этих посланиях совсем не говорилось о к.-л. недостойных поступках Фотия. Епископы утверждали лишь, что они видели «презираему... Церковь Киевскую... и стадо Христово небрегомо», император не захотел выслушать их просьбу «своих доля прибитков неправедных», поэтому они были вынуждены сами избрать митрополита по примеру болгар и сербов. Вместе с тем в посланиях

епископов подчеркивалось, что это решение не означает их разрыва с правосл. миром, они во всем следуют правосл. учению и признают духовный авторитет вост. патриархов («патриарха святейшего Константиноградского имамы патриарха и отца и прочая патриархи») (Там же. № 38).

Окружное послание Витовта содержало резкие выпады не только против императора, но и против патриарха. Обоих вел. князь порицал за корыстолюбие. Очевидно, Витовт и епископы по-разному понимали акт разрыва с митрополитом в Москве. Витовт, по-видимому, хотел, чтобы это был начальный этап разрыва и с правосл. миром. В Московском своде кон. XV в. говорится, что Витовт добился решения Собора, угрожая епископам («аще не поставите его, то зле умрете» — ПСРЛ. Т. 25. С. 242), но в более ранних источниках такие утверждения отсутствуют.

В окружном послании митр. Фотия отмечено, что свои послания об избрании Цамблака епископы и Витовт рассылали по всей Русской земле, очевидно рассчитывая, что и другие русские княжества перейдут в юрисдикцию Цамблака. Так, Тверскому вел. князю Ивану Михайловичу были отправлены послания Витовта и Собора епископов, а также послание Григория Цамблака, выражавшего готовность стать «молебником» тверского князя, но Тверская епархия продолжала подчиняться Фотию. Власть Григория Цамблака распространилась на правосл. епархии во владениях не только Витовта, но и его сюзерена — польск. короля, о чем говорит участие в Соборе в Новгородке Холмского епископа.

Решение об избрании Цамблака привело к конфликту между Л. м. (теперь настойчиво называвшей себя Киевской) и К-полем. Патриарший Синод осудил действия Цамблака и проклял его, о чем сообщили в Москву патриарх *Иосиф II* и имп. *Мануил II Палеолог*. Однако заинтересованные в помощи Ягайло и Витовта против турок император и патриарх вступили в переговоры с Витовтом в поисках мирного разрешения конфликта. Известно, что происходило дальше, но к 1418 г. конфликт как-то был улажен. В речи на Констанцском Соборе в февр. 1418 г. митр. Григорий назвал имп. Мануила II «своим сиятельным господином», позднее имп. послы при-

существовали на литургии, которую служил Цамблак.

О пастырской деятельности митр. Григория не сохранилось к.-л. свидетельств. Возможно, с его именем следует связывать создание протографа Тарновской Кормчей, в который вошли послания епископов и Витовта о поставлении Цамблака. В правление митр. Григория Цамблака продолжалось распространение на землях Л. м. католичества при поддержке гос. власти, что было особенно заметно на территории Львовского, Перемышльского и Холмского епископств. Католич. дворянству и горожанам предоставлялись привилегии, которых православные не имели. Все более широкое распространение получала практика содержания католич. храма за счет местного правосл. населения. В меньшей степени эти процессы затронули Великое княжество Литовское, где перемены коснулись пока только Подляшья, но и в Великом княжестве Литовском в ряде городов появились католич. храмы, в т. ч. в Новгородке, одном из главных центров митрополии.

Желая добиться заключения унии Л. м. с Римом, Ягайло и Витовт стали настаивать на участии митрополита в переговорах о соединении Церквей на Констанцском Соборе католич. Церкви. В кон. 1417 г. митр. Григорий направился в Констанц, где 25 февр. 1418 г. был торжественно принят папой *Мартином V*. Однако митр. Григорий, ученик *Евфимия Тырновского* и автор антилат. полемических сочинений, не оправдал надежд, возлагавшихся на него в Вильно и Кракове. Он не выступил с предложениями о локальной унии, а присоединился к византийской делегации, поддержав традиционный для правосл. стороны постулат о созыве Вселенского Собора для обсуждения всех спорных вопросов во взаимоотношениях между 2 Церквями. На межконфессиональные отношения на землях Киевской митрополии поездка митр. Григория в Констанц не оказала никакого влияния. Стоит отметить рассказ Новгородской IV и Софийской I летописей о поездке Григория Цамблака. В нем говорится, что Григорий Цамблак убеждал Витовта оставить католич. веру, а затем направился в Констанц, чтобы спорить о вере с папой и его мудрецами. Так, вероятно, объясняли действия мит-

рополита противники соединения Церквей в правосл. Киевской митрополии.

Митр. Григорий скончался зимой 1419/20 г., и вскоре после этого произошло восстановление общерусской митрополии. В июне 1420 г. состоялась встреча Витовта и митр. Фотия в Новгородке. Причины такого поворота в политике правителей Польши и Литвы могут быть установлены лишь предположительно. Возможно, речь шла о привлечении таким путем духовенства Сев.-Вост. Руси к участию в работе Вселенского Собора, к-рый обсуждал бы вопрос о соединении Церквей.

Арх.: ГИМ. Муз. № 1209. Л. 216 об.— 236 [послания в Тверь и в Москву, связанные с поставлением митр. Григория Цамблака].
Ист.: *Nicéph. Greg. Hist.* P. 519–526; *Miklosich, Müller.* 1860. Vol. 1. P. 72, 143, 147; РИБ. 1880. Т. 6. № 20, 37–40; Прил. № 11–15, 30–33; ПСРЛ. 1925. Т. 4. Вып. 2. С. 413–414, 418; 1949. Т. 25. С. 241–242; 1965. Т. 15. Вып. 1. Стб. 61–65, 67, 73–75, 105, 142, 147, 158; 1980. Т. 35. С. 55–56; 2000. Т. 6. Вып. 1. Стб. 536, 538; НПЛ. 1950. С. 365, 374, 404, 406, 412.
Лит.: *Павлов А. С.* О начале Галицкой и Литовской митрополии и о первых тамошних митрополитах по визант. док. источникам XIV в. М., 1894; *Лихачев Н. П.* Два митрополита // Сб. статей в честь Д. Ф. Кобеко. СПб., 1913. С. 1–8; *Соколов П. П.* Русский архиепископ из Византии и право его назначения до нач. XV в.: Дис. К., 1913; *Пресняков А. Е.* Образование Великорус. гос-ва: Очерки по истории XIII–XV ст. Пг., 1918; *Meyendorff I.* Alexis and Roman: A study in Byzantino-Russian relations (1352–1391) // *Bsl.* 1967. T. 28. P. 278–288; он же (*Мейендорф И.*). Византия и Московская Русь: Очерк по истории церк. и культ. связей в XIV в. П., 1990; *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978; *Огицкий Д. П.* К истории Виленских мучеников // БТ. 1984. Т. 25. С. 226–246; *Макарий.* История РЦ. 1995. Кн. 3; *Флоря Б. Н.* Православный мир Вост. Европы перед ист. выбором (XIV–XV вв.) // Он же. Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековье. М., 2007. С. 301–434.

Б. Н. Флоря

«ЛИТОВСКИЕ ЕПАРХИАЛЬНЫЕ ВЕДОМОСТИ», офиц. издание Литовской епархии, выходило с 15 янв. 1863 г. в Вильне по инициативе Литовского и Виленского митр. *Иосифа (Семашко)*. «Будучи органом начальственных распоряжений», «Л. е. в.», по мнению редакции, «другими своими статьями» должны были «воскрешать в памяти родное минувшее, делать общеизвестным древнее уцелевшее... служить по возможности полнозвучным отголоском пастырских надежд, радости, скорби о затруднениях, неудачах — общественным полем для



обмена мыслей духовенства о долге своего звания» (От редакции // Литовские ЕВ. 1863. № 1. С. 1–5).

Журнал выходил в 1863–1872 и 1906–1915 гг. 2 раза в месяц, в 1873 г. — 4 раза в месяц (№ 1–48), в 1874–1905 гг. — еженедельно по воскресным дням (по 52–53 номера в год). В 1906–1914 гг. выходило по 24 номера в год. В июле 1915 г. из-за эвакуации издание прервалось на № 13/14 и возобновилось 10 апр. 1916 г. в Москве (редакция располагалась в *Данилове во имя прп. Даниила Столпника московском монастыре*), последний, № 16/17 вышел 31 дек. 1916 г.

В каждом номере за 1863–1905 гг. печатались офиц. и неофиц. материалы, но в отличие от большинства епархиальных изданий «Л. е. в.» имели общую годовую пагинацию, без к.-л. маркировки офиц. части, лишь с 1871 (1870?) г. появилась разделительная рубрика «Неофициальный отдел». В 1906 г. выходила только офиц. часть, в 1907–1916 гг. вместо неофиц. части издавался «Вестник Виленского православного Свято-Духовского братства», причем не он именовался прибавлением к «Л. е. в.», а они с подзаголовком «Официальная часть» выходили как приложение к «Вестнику» (в 1907–1908 этот журнал должны были выписывать также клирики Гродненской епархии вместо не выходившей в эти годы неофиц. части «Гродненских ЕВ.»).

Редакторы в номерах за 1863–1868 гг. не указывались, но из «Адрес-календаря должностных лиц Литовской епархии на 1863 г.» (Литовские ЕВ. 1863. № 3. С. 77–82; № 4. С. 104–112) видно, что 1-м редактором был назначен архим. Иосиф (Дроздов), после него журнал редактировал архим. *Модест (Стрельбицкий)* при участии прот. Виктора Гомолицкого и священн. Антония Пцолко; в 1869 г. редактором был ректор семинарии архим. *Евгений (Шерешилов)*, в 1870–1902 гг. священн. И. А. *Котович* (назначен 20 дек. 1869 по представлению архиеп. *Макария (Булгакова)*, в 1873–1902 его имя указывалось на обложке), в 1903 г. ректор семинарии архим. Леонид (Скобеев) (его помощниками и заместителями указывались иером. *Евсевий (Гроздов)*, инспектор семинарии иером. Антоний (Егоров) и надзиратель И. А. Нещетов), в 1904 г. ректор архим. *Алексий (Дородницын)*, в 1905 г. ставший ректором архим. Антоний (Егоров) при помощнике А. И. Шестове.

Официальную часть редактировали: в 1906–1910 гг. секретарь духовной консистории Н. И. Лузгин, в 1911–1912 гг. архим. сщмч. *Иоанн (Поммер)*, в 1913–1915 гг. архим. сщмч. *Лаврентий (Князев)*. Редакторами Вестника были: в 1907–1908 гг. Д. И. Довгялло, в 1908–1913 гг. А. И. Миловидов, в 1908–1910 гг. архим. сщмч. Иоанн (Поммер), в 1912–1915 гг. архим. сщмч. Лаврентий (Князев), в 1915–1916 гг. В. А. Ивановский, в 1916 г. прот. Василий Знаменский (впосл. обновленческий архиепископ).

В 1863–1906 гг. в начале каждого номера печатались офиц. документы: высочайшие манифесты, грамоты и повеления, «Распоряжения Святейшего Синода», «Распоряжения правительственные», «Распоряжения местных начальств», в т. ч. духовных (консистории, семинарского правления, правлений духовных уч-щ) и гражданских, а также «Известия» (о награждениях, переменах по службе, праздных местах, принятых пожертвованиях и т. п.), «Церковная летопись» (распоряжения и сведения о др. епархиях, замечательные события правосл. и инославной церковной жизни), некрологи и др. В «Неофициальном отделе» помещались духовно-назидательные статьи и поучения, местные церковно-исторические и краеведческие материалы. Согласно заявленной программе, здесь печатались «описания по частям всего, что в епархии есть особо замечательного касательно исторических лиц, событий и церковных древностей», «грамоты, акты и другие замечательные документы на русском языке или в переводе на оный, относящиеся к церквям, монастырям, духовенству и причту Литовской епархии», «очерки народных нравов и обычаев и народных суеверий», библиографические сведения, а также, сверх программы, канонические заметки, разбор литургических и иных вопросов из приходской практики, врачебные советы и проч.

В 1-й же год издания в № 10–15, 17 была введена рубрика «Страдания православного духовенства Литовской епархии от польских мятежников», в к-рой, в частности, сообщалось об убийствах священн. Константина Прокоповича (1863. № 11) и священн. Романа Рапацкого (№ 13, 14), о беспорядках в *Яблочинском во имя преподобного Онуфрия Велико-*

го монастыре (№ 14). Среди публикаций, посвященных церковной истории сев.-зап. края, примечательны статьи М. О. *Кояловича*, напр.: «Историческое призвание западно-русского православного духовенства» (№ 1. С. 22–32; № 2. С. 63–68), А. Розова «Отношение православных южно-русцев к протестантам в XVI в. и 1-й пол. XVII в.» (1881. № 4–6, 9, 15/16, 21, 25, 26, 33), С. Романского «Духовный суд в Зап. Руси в XVI в.» (1875. № 21–25, 39, 40); среди источниковедческих работ — публикация в 1867–1869 гг. «Документов, относящихся к истории православной и униатской Церквей в здешнем крае». После 1902 г. большинство статей неофициального отдела перепечатывались из др. журналов, в 1905 г. заметно обращение к живым церковно-общественным вопросам, напр. в исторических статьях преподавателя Литовской ДС Б. В. Титлинова «Страничка из истории русского духовенства» (№ 15/16. С. 151–157).

В кон. 1905 г. под неприметным заголовком «Из епархиальной жизни» помощником редактора Шестовым был опубликован обширный отчет о состоявшемся 16 ноября «на квартире о. ректора» собрании «городского духовенства и преподавателей духовно-учебных заведений г. Вильны для предварительного обсуждения вопросов церковной реформы» (№ 49/50. С. 389–397), а в следующем номере — весьма радикальный «Доклад общего собрания... по вопросам общецерковной реформы и реформы средних духовно-учебных заведений» (№ 51/52. С. 405–421).

В результате этих публикаций ректор Виленской семинарии архимандрит Антоний 13 дек. подал рапорт об освобождении его от обязанностей редактора, издание официальной части было передано в консисторию, а неофиц. части прекращено до начала выхода «Вестника». Вскоре появилось «Необходимое разъяснение» бывшего редактора в № 49–52, в котором сообщалось, что были изданы «без разрешения епархиального начальства и без ведома редактора» суждения комиссии, «не выражающие мнения епархиального начальства» (1906. № 3. С. 1).

В Вестнике публиковались духовные стихи, поучения, заметки о жизни православных братств, «Хроника церковно-общественной жизни»





и «Епархиальная хроника» (в частности, сведения о служении Виленских архипастырей, в т. ч. буд. патриарха Московского и всея России свт. *Тихона*), общественно-политические заметки, представлявшие исторический интерес (напр., в 1914–1916 «Дневник войны» и «Письма из германского плена»), статьи патристического и полемиического содержания, напр. «Протестантство и немецкая философия как источники жестокости и одичалости немецкой культуры» прот. Андрея Ситкевича (1916. № 5. С. 50–53), «Духовенство и политика» свящ. П. Волинского (1916. № 13. С. 132–134; № 14/15. С. 152–154).

В качестве приложений к «Л. е. в.» и «Вестнику» были изданы: «Очерк служения митр. Литовского Иосифа, скончавшегося в 1868 г.» (1874); «Систематический указатель статей по основному, догматическому, нравственному и сравнительному богословию» П. С. Карпова (1884. № 48–52); «Портреты деятелей эпохи воссоединения западнорусских униатов с Православной Церковью» прот. И. А. Котовича (1893. № 51); «Труды съезда представителей западнорусских православных братств» (1910); множество нравоучительных, полемических и краеведческих изданий; брошюры, посвященные местным святыням, в т. ч. иконам Божией Матери «Борунской», «Скитковской», «Логойской» (1907); листки: «Внебогослужбное чтение» (1907. № 1–16), «Уличная библиотека Св.-Духовского братства» (1907. № 1), «На служение слову Христовой истины» (1907–1915), «Листок для народа» (1910–1915; при каждом номере).

В нояб. 1923 г. издание «Л. е. в.» было возобновлено в Каунасе, в 1924 г. журнал был переименован в «Голос Литовской православной епархии». Выходил ежемесячно по янв. 1940 г., редактором был прот. Евстафий Калисский. В 1936–1940 гг. этот журнал был единственным официальным периодическим изданием РПЦ юрисдикции Московского Патриархата. В 1990 г. Виленская и Литовская епархия выпустила 1-й номер «Вестника Православия в Литве», тогда же *вилноньский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов монастырь* опубликовал сб. «Лоза» (1990). С 2012 г. епархия регулярно издает «Вестник: Квартальный религиозно-нравственный журнал».

Лит.: *Андреев*. Христианская периодика. № 67, 383; *Козак А.* «Литовские Ев», 1863–1877 гг.: Сист. библиогр. указ. статей: Дипл. раб. / Минская ДС. Жировичи, 2002. Маш.; *Капичский В.* «Литовские Ев», 1878–1887 гг.: Сист. библиогр. указ. статей: Дипл. раб. / Минская ДС. Жировичи, 2002. Маш.; *Доронин Д.* Сист. библиогр. указ. статей: Дипл. раб. / Минская ДС. Жировичи, 2002. Маш.; *Беляцкий В.* Сист. библиогр. указ. статей «Литовских Ев» с 1903 по 1916 гг.: Дипл. раб. Жировичи, 2003. Маш.; *Нецветаев А., прот.* Литовские Ев как источник по истории Правосл. Церкви Белоруссии: Канд. дис. Жировичи, 2003; *Чистяков П., свящ.* Церковно-краевед. проблематика епарх. ведомостей, издававшихся в Беларуси во 2-й пол. XIX, нач. XX ст.: Канд. дис. Жировичи, 2004; *Черетица В. Н.* Два юбилея в жизни прот. Иоанна Котовича // Гістарычная брама. Пінск, 2004. № 1(22). С. 42–46; *Шимолін В. И.* У истоков белорус. печати: Епарх. ведомости 2-й пол. XIX – нач. XX в. Мн., 2010.

Прот. Александр Троицкий

ЛИТОВСКОЕ ВЕЛИКОЕ КНЯЖЕСТВО, многоэтническое и многоконфессиональное гос-во, к-рое в XIV–XVI вв. охватывало территорию совр. *Литвы* и *Беларуси*, значительную часть совр. Украины, часть Вост. *Польши* (совр. Подляское воеводство) и *Смоленскую область* РФ. Образованию Л. в. к. предшествовали в кон. XII – нач. XIII в. важные социальные и политические сдвиги в жизни литов. племен, заселявших территорию совр. Литвы. Здесь образовывались княжества, правители которых со своими дружинами совершали набеги на соседние земли – польск. и древнерус. княжества, прибалт. племена пруссов, куршей, ливов, латгалов. В XIII в. перед княжествами возникла и другая важная задача – борьба с экспансией орденов немецких крестоносцев, стремившихся силой подчинить своей власти живущих в этом регионе Европы язычников.

Среди литовских князей в 30-х гг. XIII в. на 1-й план выдвинулся Миндовг. Победа над рыцарями ордена меченосцев в битве при Сауле в 1236 г. способствовала укреплению его авторитета и подчинению его власти др. литов. князей. С серьезным сопротивлением он столкнулся лишь в Жямайтии – области в нижнем течении Немана, отделявшей Ливонии от Пруссии. К нач. 50-х гг. XIII в. Миндовгу удалось преодолеть сопротивление жямайтов. Объединение под властью Миндовга литов. княжеств создало благоприятные условия для экспансии на соседние древнерусские земли, ослабленные монг. нашествием и др.

внешними и внутренними неурядицами. К 40-м гг. XIII в. под властью Миндовга оказались обширные территории совр. Зап. Белоруссии с такими центрами, как Гродно, Новгородок (ныне Новогрудок, Белоруссия), Волковыск и, возможно, Минск. В церковном отношении эти земли составляли, вероятно, как и вполсл., сев. часть митрополичьей области.

Важным событием в истории Л. в. к. стало принятие Миндовгом в 1250 или 1251 г. католичества. Действуя так, Миндовг рассчитывал укрепить свою власть, добиться мира с Тевтонским орденом и его помощи в борьбе с литов. противниками, благоприятных условий для экспансии на рус. земли. Этих целей в известной мере удалось достичь. При содействии папы *Иннокентия IV* был заключен (ценой уступки ряда территорий в Жямайтии) мир с орденом, и Миндовг смог одержать верх



*Литовский вел. кн. Миндовг.
Гравюра А. Гваньини из кн.
«Описание Европейской Сарматии».
1578 г.*

над своими противниками. В 1253 г. Кульмский еп. Хейденрик возложил на Миндовга королевскую корону. В 1255 г. папа Александр IV пожаловал Миндовгу все земли, к-рые он сможет освободить от власти «язычников» и неверных. Первым католич. епископом Л. в. к. стал поляк Вит из ордена доминиканцев. Ему были пожалованы земли в Жямайтии, но это было сделано без согласия жямайтов. Остается во многом неясным, какова была деятельность





епископа в Л. в. к. и повлияла ли она на правосл. население этого гос-ва.

В 50-х гг. XIII в. по соглашению с галицко-волынскими князьями землями с восточнорус. правосл. населением управлял сын галицко-волынского кн. *Даниила Романовича* Роман. Общение между «русскими» и литов. подданными Миндовга способствовало распространению Православия среди литовцев. Так, принял Православие сын Миндовга *Войшелк*, ставший монахом и основавший, по свидетельству Ипатьевской летописи, монастырь между «Литвой» и Новгородком, возможно, Успенский Лавришевский.

Присоединение Миндовга к католичеству оказалось недолговечным. Крестоносцам не удалось подчинить Жямайтию. В битве у оз. Дурбе в 1260 г. войско ордена было разгромлено, тогда же начались восстания на землях Юж. Прибалтики и Пруссии против власти крестоносцев. В этих условиях в кон. 1261 г. Миндовг под давлением жямайтов отрекся от католичества, приказал убивать и арестовывать находящихся

в стране католиков и поддержал восстания племен против ордена. С этого времени постоянная борьба с экспансией ордена стала одной из главных линий в деятельности политической элиты Л. в. к. На территорию Л. в. к. во 2-й пол. XIII в. приходили жители Пруссии и Прибалтики, не желавшие подчиняться крестоносцам.

Миндовг был убит в 1263 г. в результате заговора противников. Началась борьба за великокняжеский стол, из к-рой вышел победителем Войшелк, опиравшийся на поддержку галицко-волынских князей и населения Чёрной Руси. Его соправителем стал младший сын Даниила Галицкого Шварн. В 60-х гг. XIII в. литов. влияние распространилось и на Вост. Белоруссию – в Полоцке сел «из литовской руки» кн. Гердень. Ок. 1270 г. у власти в Л. в. к. встал язычник Тройден, воевавший и с орденом, и с польскими и рус. князьями. Язычниками были и его преемники. Вместе с тем среди литовцев-язычников стало распространяться Православие. Тройдена волынский

летописец сравнивал с Иродом и Нероном, но его 4 брата были христианами и жили «преизлиха любяще веру и нищая» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 869). Очевидно, литов. правители, приверженцы языческого политеизма, не преследовали православных, но на землях Л. в. к. Православие было не господствующей, а терпимой религией. Попытки Тройдена расширить границы своего гос-ва наталкивались на сопротивление не только галицко-волынских князей, но и Золотой Орды и закончились безрезультатно.

Заметно усилилось Л. в. к. в правление вел. кн. Витеня (ок. 1295 – после 1315) и его брата *Гедимина* (1316–1341). В продолжавшейся длительной борьбе с орденом правители Литвы прочно удерживали свои позиции и сумели в известной мере разьединить противников, вступив в соглашения с недовольными орденом Рижским архиепископством и г. Ригой. Одновременно территория Л. в. к. заметно расширилась на восток и на юг. Уже в правление Витеня в ее состав вошел Полоцк. Сын Гедимина Ольгерд женился на дочери последнего князя Витебска. Смоленский князь признал себя «младшим братом» Гедимина. В Полесье на княженье в Пинске находился сын Гедимина Наримант. После 1323 г. в состав Л. в. к. вошло Подляшье (с городами Дорогичин и Берестье), принадлежавшее ранее Волинскому княжеству. Вместе с тем в ряде городов Полесья продолжали править, подчинившись литов. власти, местные правосл. князья. Присоединение не сопровождалось ломкой традиц. общественных структур. Для управления отдельными землями из столицы Л. в. к. (при Гедимине в качестве такой столицы упом. Вильно) посылались наместники (в ряде случаев члены правящего рода) вместе со своими дружинами. В правление Гедимина обозначилось стремление вовлечь в орбиту литов. влияния Новгородскую землю. В 1333 г. по заключенному договору получил кормление в новгородских пригородах Наримант. В лат. документах, выходящих из канцелярии Гедимина, он именовался «*Dei gratia Lethowinorum Ruthenorumque rex*», что отражало двойственный состав его гос-ва.

Укрепление позиций Гедимина вызывало противодействие Орды. Уже в 1325 г. хан Узбек послал своих



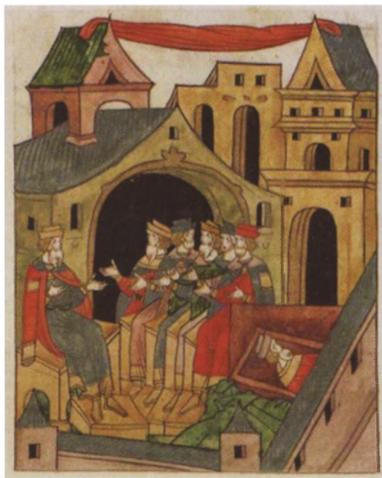


вассалов — русских князей в поход на Литву. В кон. 30-х гг. XIV в. монг. и русские князья предприняли поход на связанный с Литвой Смоленск.

Гедимин искал союзников в борьбе с орденом среди христ. правителей — противников ордена. Наиболее важным шагом был брак в 1325 г. его дочери Анны (в крещении) с наследником польск. трона Казимиром (см. *Казимир III Великий*). Позднее литов. войска приняли участие в польск. походе на Бранденбург. Однако сотрудничество с «язычниками» вызвало отрицательную реакцию в христ. Европе, и Польша не смогла использовать в своих интересах литов. союз.

Образование в Вост. Европе такого крупного политического образования, как Л. в. к., привлекло внимание папской курии. 3 февр. 1317 г. папа Римский *Иоанн XXII* обратился к Гедимину с предложением принять христианство. В 1323 г. Гедимин сообщил папе, что в Вильно находятся мон-ри доминиканцев и францисканцев, к-рые свободно исповедуют свою веру. Затем последовала серия посланий, в к-рых Гедимин приглашал поселиться в Л. в. к. крестьян, ремесленников, купцов, служилых людей и духовных лиц, обещая им разные льготы и выгоды. 2 окт. 1323 г. в Вильно был заключен договор с архиепископом Риги, ее горожанами и др. союзниками в Ливонии, а также с орденом об установлении мирных отношений и развитии торговли. В авг. 1324 г. договор был утвержден папой Римским. Осенью 1324 г. в Ригу прибыли папские легаты, чтобы крестить «короля литвинов и рутенов», но решение о крещении не было принято. Гедимин был вынужден считаться с мнением язычников-жямайтов и «русских» подданных, число к-рых за время его правления заметно увеличилось.

Важной частью политики Гедимина стали попытки создать для его «русских» подданных особую правосл. *Литовскую митрополию*. Она была учреждена ок. 1316–1317 гг. Ее центром стал Новгородок. Возможно, в ее состав кроме подчиненных митрополиту земель Чёрной Руси входила Полоцкая епархия. Киевскому митр. *Феогносту* удалось добиться закрытия этой митрополии, вероятно, после смерти Литовского митр. *Феофила* (ок. 1330).



Литовский вел. кн. Гедимин и его сыновья.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
Остермановский 1-й том.
70-е гг. XVI в.
(БАН. 31.7.30–1. Л. 703 об.)

Ко времени Гедимина относятся сведения о принятии Православия его сыновьями, правившими на рус. землях. Так, крестился с именем Глеб его сын Наримант, сидевший в Пинске, и Кориат (Михаил), сидевший в Новгородке. Сохранилась запись в Евангелии, принадлежавшем Лавришевскому мон-рю, что «повелением» Кориата (Михаила) была построена ц. св. Николы и наделена землей. Христианином был и младший сын Гедимина — Любарт (Димитрий), женившийся на дочери одного из волынских князей и поселившийся на Волыни. Он делал щедрые пожалования Луцкой епископской кафедре. Известны и нетитулованные представители знати, бывшие православными. Примером может служить наместник Гродно Давид.

Умирая, Гедимин передал великокняжеский стол одному из младших сыновей — Явнуге, к-рого вскоре отстранили от власти его братья Ольгерд и Кейстут, ставшие соправителями Л. в. к. Ольгерд, правивший в Вильно, взял на себя прежде всего политику по отношению к рус. землям и Орде, а Кейстут, сидевший в Троках, — политику по отношению к ордену и Польше. Др. члены рода были наместниками братьев в тех землях, где они правили, и они могли перемещать их по своему усмотрению.

Положение Л. в. к. в сер. XIV в. было сложным. Продолжалась с временными перерывами тяжелая борьба

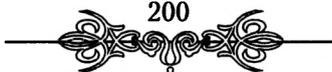
с орденом. В 1348 г. войско Л. в. к. потерпело крупное поражение в битве на р. Стреве. После смерти в 1340 г. последнего правителя Галицко-Волынской Руси Болеслава — Юрия Литва вступила в борьбу с Польским королевством за обладание Волынью, где власть оказалась в руках Димитрия (Любарта). Началась в кон. 40-х гг. XIV в. польско-литов. война, в которой польск. кор. Казимир выступал при поддержке Венгрии. По миру 1352 г. Димитрию (Любарту) при поддержке др. литов. князей удалось удержать за собой Волынь. По-видимому, используя вовлечение Л. в. к. в эту войну, московский кн. *Симеон Иоаннович Гордый* в 1352 г. «в силе тяжце и велице» выступил против Ольгерда, и по заключенному мирному договору был установлен московский протекторат над Смоленском и Брянском — главным центром Черниговской земли. На землях Волыни, оказавшихся под литов. властью, сохранялась определенная зависимость от Орды. В договоре литов. князей с кор. Казимиром 1352 г. указывалось: «Аже поидут та(та)рове на ляхы, тогды Руси неволя пойти ис татары» (Грамоты XIV ст. 1974. № 14. С. 30).

Начиная с 1352 г. Ольгерд стал предпринимать усилия по созданию особой митрополии для пра-



Литовский вел. кн. Ольгерд.
Гравюра А. Иваньини из кн.
«Описание Европейской Сарматии».
1578 г.

восл. населения своих владений. По его инициативе в 1352 г. Болгарский патриарх *Феодосий II* в Тырнове поставил митрополитом некоего *Феодорита*, но «не приаши его киане». Когда после смерти Киевского митр. *Феогноста* в Москве выдвинули кандидатом на митрополию свт. *Алексия* из московского боярского рода Плещеевых, Ольгерд выдвинул своего кандидата на митрополичий стол —



Романа, сына тверского боярина, родственника тверского кн. Всеволода, одного из союзников Ольгерда среди рус. князей. После длительных споров в К-поле было принято компромиссное решение: Алексей был поставлен «на Роусьскоую землю, а Роман на Литовскоую и на Вольтыньскоую» (ПСРЛ. Т. 15. Вып. 1. Стб. 65). Вероятно, в отношениях с К-полем Ольгерд использовал аргумент, к которому он прибегал и позднее: литовцы-язычники, если их требования не будут исполнены, перейдут в католицизм. Однако со смертью Романа Литовская митрополия на время прекратила свое существование. У Ольгерда не сложились отношения с митр. Алексием. Когда тот в 1359 г. направился в Киев, к-рый по соглашению в К-поле должен был оставаться в его юрисдикции, Ольгерд его арестовал, и митрополиту с большим трудом удалось освободиться.

Обозначившиеся к нач. 60-х гг. XIV в. ослабление, а затем и распад Ордынского гос-ва и одновременно начавшаяся в Сев.-Вост. Руси борьба за великокняжеский стол создали благоприятные условия для экспансии Л. в. к. на древнерус. земли. Уже в 50–60-х гг. XIV в. под власть Л. в. к. перешли главные центры Черниговской земли — Брянск, Новгород-Северский, Стародуб, где сели на княжения литов. князья, а ряд черниговских князей стали вассалами Ольгерда. В Киевской земле утвердился на княжении его сын Владимир. Одновременно было восстановлено литовское влияние над Смоленском.

Важной задачей для политики Ольгерда стало подчинение его влиянию Сев.-Вост. Руси. Не случайно он вступил в родственные связи с такими противниками Московского вел. кн. св. *Дмитрия Иоанновича*, как Борис Константинович Нижегородский и св. *Михаил Александрович* Тверской. В 1368 г. Ольгерд вмешался в дела этого региона, пытаясь возвести на великокняжеский стол Михаила Тверского. В походах участвовали основные силы Л. в. к. и «русских» союзников Ольгерда. Великий князь Литовский даже осаждал Москву, но своей цели не добился. Литов. наступление встретило сильный отпор. Князья Сев.-Вост. Руси сплотились вокруг Московского кн. *Дмитрия Иоанновича* и вместе с московским войском предприняли поход

на Тверь в 1375 г. Союзниками *Дмитрия Иоанновича* к этому времени стали Смоленск и ряд черниговских («верховских») князей.

Русско-литов. войны 60–70-х гг. XIV в. наложили отпечаток на церковную жизнь правосл. «русского» населения на территории Л. в. к. Сообщения XV–XVI вв. о принятии Ольгердом Православия следует признать недостоверными, однако гонениям православных он не подвергал. Великий князь при этом препятствовал переходу в Православие своих литовских подданных. Так, в 1347 г. он казнил 3 литов. бояр, принявших Православие (мученики *Антоний, Иоанн и Евстафий*). Вместе с тем старшие сыновья Ольгерда, посаженные на княжениях в «русских» землях, носили христианские имена — Андрей, Дмитрий. Сохранились сведения об их пожалованиях правосл. церковным учреждениям. В договоре *Дмитрия (Любарта)* с кор. Казимиром 1366 г. как главный свидетель фигурирует «отец мой владыка Лучьский Арсение» (Грамоти XIV ст. 1974. № 19. С. 38).

В борьбе между Ольгердом и *Дмитрием Иоанновичем* митр. Алексей решительно встал на сторону Московского князя, отлучая от Церкви тех князей, которые вступали в союз против Москвы с язычниками-литовцами. В ответ Ольгерд закрыл митр. Алексею доступ на территорию Л. в. к. и обратился с жалобами на него в К-поль. Длительное отсутствие архипастыря на литов. землях привело к расстройству церковной жизни. Киевские владения митрополичьей кафедры в отсутствие митрополита подверглись расхищению. Вакантные епископские кафедры (напр., во Владимире-Волыньском) не замещались. В итоге в К-поле 2 дек. 1375 г. было принято решение о временном восстановлении Литовской митрополии. Митрополитом стал близкий к патриаршему двору болгарин св. *Киприан*, который, посещая Л. в. к. как посланец патриарха, сумел установить контакты с Ольгердом и другими литов. князьями. Восстановление Литовской митрополии сопровождалось канонизацией Виленских мучеников, вероятно как ее патронов. На решение Патриархии оказало влияние создание в 1375 г. лат. архиеп-ства в Галиче (с 1412 — во Львове), которому должны были подчи-

няться ранее лишь формально существовавшие еп-ства в Перемышле, Холме и Владимире-Волыньском. В этих условиях нельзя было оставлять православных Киевской митрополии без верховного пастыря. Решение Патриархии предусматривало, что после смерти митр. Алексея свт. Киприан станет главой объединенной общерус. митрополии, но Киприану удалось занять кафедру свт. Алексея на краткое время в 1381–1382 гг., а затем до нач. 90-х гг. XIV в. Киприан находился в Л. в. к. 2-я пол. 70-х — 1-я пол. 80-х гг. XIV в. были временем, благоприятным для православных в Л. в. к. Планы католич. миссии реализованы не были, а свт. Киприан оказался опытным архипастырем, сумевшим наладить порядок в церковной жизни и установить хорошие отношения со светскими властями.

2-я пол. 70-х гг. XIV в. стала трудным временем для политической элиты Л. в. к., во главе к-рой был один из младших сыновей Ольгерда — Ягайло (см. *Владислав (Ягайло)*), из-за усилившегося натиска крестоносцев, войска к-рых неоднократно подходили к столице Л. в. к. Вильно. В нач. 80-х гг. XIV в. Ягайло был вынужден пойти на уступки ордену, в частности отказавшись от большей части Жямайтии. Произошли неудачи и на др. направлениях. Так, начавшаяся в 1377 г. война с польск. и венг. кор. Людовиком привела к тому, что была утрачена значительная часть Волини, а оставшиеся в др. части литов. князья вынуждены были стать вассалами короля. Попытка Ягайло ослабить Москву, вступив в союз с правителем Орды Мамаем, также не привела к успеху. Начались конфликты среди политической элиты. Присягавшие Людовику князья заявляли, что не желают повиноваться младшему брату. Андрей и *Дмитрий Ольгердовичи* выехали к *Дмитрию Донскому*, приняв участие в Куликовской битве. Произошел конфликт между Ягайло и Кейстутом, закончившийся гибелью старого князя.

Выход из трудностей искали первоначально в соглашении с Москвой. В 1383 г. был заключен договор, по к-рому Ягайло обязывался жениться на дочери *Дмитрия Донского* и принять Православие. Однако договор не был осуществлен. Перед политической элитой Л. в. к.

вскоре открылись др. возможности. Польская (прежде всего малопольская) знать предложила Ягайло принять христианство, жениться на дочери кор. Людовика Ядвиге и занять польский трон. 14 авг. 1385 г. Ягайло дал обязательство вместе с братьями и подданными-язычниками принять католич. веру, освободить всех пленных христиан, находившихся в Л. в. к., использовать все силы и средства для возвращения земель, утраченных Польским королевством, наконец, «присоединить» (applicare) земли Литвы и Руси к Короне королевства Польского.

15 февр. 1386 г. в Кракове состоялось крещение Ягайло и его братьев, 4 марта была его коронация. Вместе с Ягайло крестились мн. литов. бояре. 17 февр. 1387 г. было учреждено католич. еп-ство в Вильно, вошедшее в состав Гнезненской церковной провинции. В городе построили кафедральный собор святых Станислава и Владислава, еп-ству были переданы часть г. Вильно и обширные земельные владения, наделенные полным податным и судебным иммунитетом. Православные кафедры таких прав не имели. Юрисдикция католич. Виленских епископов распространялась на всю территорию современных Литвы и Белоруссии. Затем последовали уничтожение языческих святилищ и массовое крещение язычников-литовцев. Гос. власть приступила к строительству приходских храмов, прежде всего на землях, заселенных литовцами.

Заключение Кревской унии Польши и Литвы (1385–1386) сопровождалось важными переменами в общественной жизни Л. в. к. 20 февр. 1387 г. литов. бояре-католики получили ряд прав — возможность без ограничений распоряжаться родовыми владениями, которые были освобождены от «повинностей» (labores), кроме работ по укреплению городов. 22 февр. 1387 г. католики-горожане Вильно получили самоуправление на Магдебургском праве. Так католицизм стал господствующей религией в Л. в. к., а католики — привилегированным меньшинством, обладающим особыми правами. Гос. власть запрещала браки между православными и католиками, устанавливая за такие союзы суровые наказания.

В научной лит-ре нет разногласий относительно причин, побуждавших обе стороны к заключению такого



*Владислав Ягайло
возлагает на себя польск. корону.
Фрагмент фрески
капеллы Св. Креста
в Вавельском соборе в Кракове.
1475–1480 гг.*

соглашения. И Л. в. к., и Польша хотели совместными усилиями дать отпор агрессии крестоносцев, вернуть земли, захваченные у них Тевтонским орденом. У литов. знати была и др. важная причина. С помощью Польши литов. знать рассчитывала укрепить свою власть над «русскими» землями и расширить границы Л. в. к. на востоке. Одним из первых результатов Кревской унии стало восстановление литов. протектората над Смоленском после кровопролитной битвы под Мстиславом (1386).

При заключении соглашения польская сторона дала ясно понять, что именно она будет играть главную роль в возникшем объединении. Князья, приехавшие в 1386 г. к Ягай-



*Литовский вел. кн. Витовт.
Гравюра А. Гаванини из кн.
«Описание Европейской Сарматии».
1578 г.*

ло в Краков, принесли присяги кор. Владиславу (Ягайло), кор. Ядвиге и Короне королевства Польского. Позднее принесли такие присяги и др. князья. Не стало особой литов.

канцелярии, документы составляли польские приближенные Ягайло. В Вильно появились польские наместники — вице-канцлер М. Москожовский, затем Я. Олесницкий, там был размещен и польск. гарнизон. Все это вызвало недовольство части литов. общества, к-рое возглавил сын Кейстута *Витовт*. Оппозиционеры вступили в соглашение с крестоносцами. В 1390 г. войска ордена и Витовта осаждали Вильно и даже заняли часть города. Нападение было отбито с большим трудом. Война продолжилась, Витовт с крестоносцами заняли ряд важных территорий. Становилось необходимым договориться с оппозицией и добиться единства литов. общества. В 1392 г. были заключены соглашения в Острове, по которым Витовт, как «князь Литвы», получил владения своего отца и стал правителем Литвы, подчиненным власти Ягайло. Позднее, укрепив свою власть, Витовт принял великокняжеский титул, но подчинялся верховной власти Ягайло как «верховного князя» Литвы. Ягайло, бесспорно, влиял на решения главных вопросов, часто посещал земли Л. в. к., но фактически управление страной оказалось в руках Витовта. Так в сложившейся системе отношений Л. в. к. была обеспечена определенная автономия. В течение долгого правления Витовта (1392–1430) в утвержденные соглашения вносились разные изменения. Договоры 1401 г., заключенные при участии польских панов и литов. бояр, передали Витовту власть над Л. в. к. пожизненно. Предусматривалось, что если Ягайло умрет раньше Витовта, не оставив сына, то польск. паны не будут избирать короля без ведома Витовта. По соглашениям, заключенным в 1413 г., предусматривалось, что в случае избрания нового короля поляки будут советоваться с литовцами, а литовцы — принимать нового вел. князя от Ягайло и его советников. Т. о., устанавливалось, что особый вел. князь в Л. в. к. будет назначаться и после смерти Витовта.

Правление Витовта ознаменовалось важными переменами в общественной жизни. Уже в 90-х гг. XIV в. были ликвидированы наиболее значительные княжества, находившиеся в руках членов правящего рода. Сохранился лишь ряд более мелких княжеств. Главные центры страны теперь непосредственно подчиня-

лись великокняжеской власти. Тем самым правитель-католик становился ктиторм (патроном с широкими правами) и епископских кафедр, и мн. др. правосл. церковных учреждений.

В политике Витовт опирался на литов. боярство. Именно представители этого слоя занимали главные гос. посты и становились наместниками-«воеводами» на подчиненных вел. князю землях. В руках таких воевод находились военно-адм. и судебная власть, сбор гос. доходов, управление господарскими имениями. Часть собиравшихся при этом доходов поступала в их пользу и была главным материальным источником их существования. Поэтому власть Витовта над литов. боярством была весьма значительной. Вместе с тем уже в правление Витовта благодаря земельным пожалованиям за военную службу было положено начало формированию крупных земельных состояний литов. знати более позднего времени; в ряде случаев правосл. князья и бояре назначались наместниками на вост. землях Л. в. к.

По Городельскому привилею 1413 г. литов. бояре (47 чел.) и их родственники были приняты в состав польск. шляхетских родов и было заявлено, что на них распространяются права, которыми обладает польск. шляхта. Так, они получили право беспрепятственно распоряжаться своими владениями, которые снова освобождались от к.-л. повинностей, кроме работ по строительству укреплений. Права эти предоставлялись лишь «баронам» и «боярам» «литовских земель», к-рые исповедовали католич. веру. Установленные по польск. образцу адм. должности воевод и каштелянов могли занимать только католики. Здесь ясно проявилось стремление власти опираться на привилегированное католич. меньшинство (в этническом отношении литовское). Такое стремление проявилось и в городской политике Ягайло и Витовта. К первым десятилетиям XV в. относится ряд пожалований самоуправления на Магдебургском праве жителям ряда городов Л. в. к., но только лицам католич. вероисповедания, в первую очередь полякам и немцам, к-рых хотели привлечь в эти поселения.

Католич. церковные учреждения пользовались особым покровительством гос. власти. Городельский при-

вилей 1413 г. предоставил католич. церковным учреждениям в Л. в. к. права и привилегии католич. Церкви в Польше (в т. ч. такие важные, как освобождение церковной собственности от налогов и неподсудность духовных лиц светским властям). Не только Виленское, но и др. католич. еп-ства получили значительную материальную помощь от власти. Крупные земельные пожалования достались в 20-х гг. XV в. еп-ствам в Луцке (куда кафедра переместилась из Владимира-Волынского) и Каменце-Подольском. Сеть католич. приходов формировалась в кон. XIV — нач. XV в. прежде всего на этнически литов. землях и на территории Подляшья, ставшей объектом экспансии горожан и дворян с территории соседней Мазовии. На остальной территории католич. приходы и мон-ри имелись лишь в ряде городов. При переходе в католицизм от православных требовали повторного крещения. В офиц. документах «христианами» именовались только католики, а правосл. Церковь определялась как «синагога». От Витовта исходил запрет на строительство новых правосл. храмов, соблюдавшийся на землях под непосредственной властью вел. князя. Так закладывались основы для конфликта между католич. и правосл. жителями Л. в. к.

Укрепив свою власть в Л. в. к., Витовт при поддержке Ягайло стал вести активную внешнюю политику. Первоначально речь шла о возвращении к восточной экспансии. Уже в 1389 г. Ягайло сумел направить на княжение в Новгород своего брата Семена (Лингвена). После 1392 г. были сделаны новые шаги. В 1395 г. Витовт занял и включил в состав Л. в. к. Смоленскую землю. В кон. 90-х гг. XIV в., вмешавшись в борьбу за власть в Золотой Орде, Витовт попытался поставить во главе Орды бежавшего к нему хана Тохтамыша, чтобы затем при его помощи распространить свою власть на земли Сев.-Вост. Руси, но 12 авг. 1399 г. войско Витовта было разгромлено на р. Ворскле войсками хана Темир-Кутлуга. После этого от Л. в. к. в 1404 г. отпал Смоленск. Новый этап в политике вост. экспансии наступил в 1404 г., когда Витовт заключил договор с орденом в Рацёнже: признав право ордена на Жямайтию, он обеспечил себе военную помощь Польши и крестоносцев в буд.

военной кампании. В 1406 г. началась война соединенных сил с Московским вел. кн. Василием Димитриевичем, к-рый сумел объединить вокруг себя князей Сев.-Вост. Руси и получил помощь из Орды. Война сопровождалась выездами в Москву князей и бояр, недовольных политикой Витовта. Витовт не решился на битву с противником, и в 1408 г. был заключен мир «по давному». Границей 2 гос-в стала р. Угра.

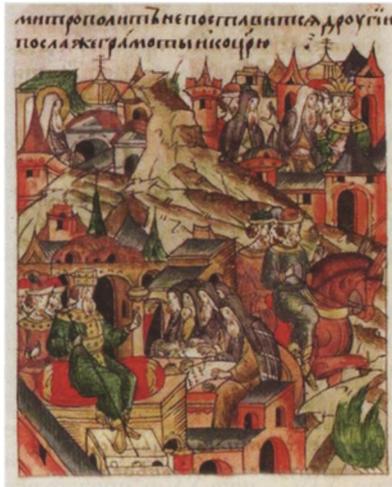
На 1-й план выдвинулся теперь вопрос об отношениях с орденом. В 1409 г. началось восстание жямайтов, которых поддержал Витовт, и в авг. того же года войска крестоносцев вторглись на польскую территорию. 15 июля 1410 г. в Грюнвальдской битве армия ордена была разгромлена соединенными силами Польши и Л. в. к. Однако последовавшая затем осада столицы ордена Мариенбурга закончилась безрезультатно. По договору 1411 г. орден уступил Жямайтию на время жизни Ягайло и Витовта и обязался выплатить 300 тыс. венг. гульденов возмещения за возвращение ему пленных и городов, занятых польско-литов. войском. Орден утратил армию, казна его была пуста, и он перестал представлять серьезную опасность для Польши и Литвы. При последующих военных конфликтах 1414, затем 1422 г. войско ордена не смогло оказать серьезного сопротивления, и по миру, заключенному 27 сент. 1422 г., орден окончательно отказался от Жямайтии.

После Грюнвальдской битвы политика Витовта активизировалась в разных направлениях. Так, он успешно вмешивался в борьбу за власть в Золотой Орде, поддерживая укрьвшихся в Литве сыновей Тохтамыша, и ему неоднократно удавалось возвести на ханский трон своих ставленников. Одним из них был Улу-Мухаммед (впосл. основатель Казанского ханства). Войска Витовта неоднократно предпринимали походы на юг, раздвинув в этом направлении границы Л. в. к.; в районе Белгорода-Днестровского была поставлена пограничная литовская крепость. На западном направлении Витовт поддерживал чеш. гуситов в борьбе против союзника ордена рим. и чеш. кор. Сигизмунда I Люксембургского. В нач. 20-х гг. XV в. в Чехии находился наместник Витовта Сигизмунд Корибутович.

К этому этапу правления Витовта относится попытка создания особой правосл. митрополии для правосл. епархий на территории Л. в. к. и Польши. После смерти митр. Киприана Витовт предлагал сделать Киевским митрополитом Полоцкого еп. Феодосия, но в К-поле поставили своего кандидата — грека св. *Фотия*. В 1411–1412 гг. митр. Фотий провел значительное время в литов. части митрополии, поставил там 2 епископов. Весной 1414 г. митрополит, направлявшийся на встречу с Витовтом, был задержан и ограблен. Созванный Витовтом Собор епископов Литовской митрополии в нояб. 1415 г. низложил Фотия, якобы не заботившегося о пастве, и, ссылаясь на разные прецеденты (в частности, на пример болгар и сербов), избрал митрополитом болг. монаха и церковного писателя *Григория Цамблака*, родственника Киприана. Это решение привело к конфликту с К-полем и отлучению Цамблака от Церкви. Однако в это время шли переговоры об участии Ягайло и Витовта в борьбе с угрожавшими К-полю османами, и конфликт вскоре был улажен. К.-л. свидетельств деятельности Цамблака как митрополита не сохранилось. По настоянию Витовта Григорий Цамблак в 1418 г. посетил Константинопольский Собор католич. Церкви, где вместе с послами визант. имп. *Мануила II Палеолога* принял участие в переговорах о соединении Церквей. Они выдвигали предложение о созыве Вселенского Собора для преодоления разногласий.

В 1417 г. на территории еще языческой Жямайтии было образовано католическое еп-ство с резиденцией в Медниках. Епископ и каноники были обеспечены ежегодными денежными и продуктовыми субсидиями. На Константинопольский Собор была направлена делегация крещеных жямайтов, к-рая должна была продемонстрировать успехи христ. миссии на языческой земле. Вспыхнувшее позднее восстание жямайтоязычников было подавлено. В 1421 г. еп-ство было щедро наделено земельными владениями и угодьями.

После смерти Цамблака зимой 1419/20 г. произошло восстановление общерус. митрополии во главе с Фотием. В июне 1420 г. состоялась встреча Фотия с Витовтом в Новгородке. После этого Фотий совершил неск. поездок в литов. часть митрополии, уделяя положению дел там



Собор епископов Литовской митрополии низложил митр. Фотия и избрал митрополитом Григория Цамблака. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Остермановский 2-й том. 70-е гг. XVI в. (БАН. 31.7.30–2. Л. 832)

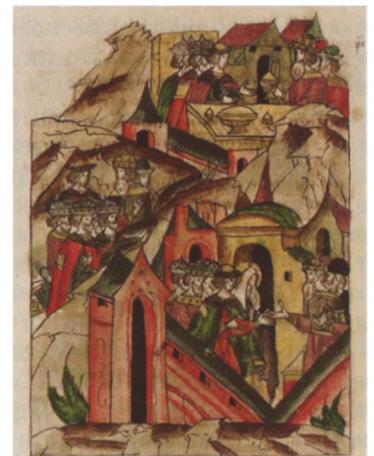
серьезное внимание. Сохранились его послания, адресованные монахам Киево-Печерского мон-ря.

Во 2-й пол. 20-х гг. XV в. Витовт был самым могущественным правителем на территории Вост. Европы. Книжники из его окружения писали о нем как о правителе, власть которого распространяется на весь «русский язык», и др. правители на «русских» землях подчиняются его власти. Были осуществлены серьезные шаги для претворения этой программы в жизнь. В 1426 и 1428 гг. были предприняты походы литов. войска на Новгород и Псков, к-рые были вынуждены выплатить крупные суммы и принять литов. наместников. Молодой вел. кн. Московский *Василий II Васильевич*, внук Витовта, чье положение на троне было непрочным, не решился выступить в их защиту. Признали себя вассалами Витовта тверской и рязанские князья, некогда перешедшие на московскую сторону члены черниговского княжеского рода, владельцы княжеств на верхней Оке.

В условиях наибольших внешнеполитических успехов Витовта возник план увенчания его королевской короной. Тем самым Л. в. к. стало бы самостоятельным гос-вом и о его «присоединении» к Польше не могло быть речи. Королевские регалии должен был послать Витовту глава Свящ. Римской империи Сигизмунд

Люксембург. Появление такого плана вызвало резкие протесты польск. знати. На авг. 1430 г. была назначена коронация Витовта, на к-рую было приглашено много гостей (в их числе — вел. кн. Московский Василий II и митр. Фотий), но послы Сигизмунда, которые везли регалии, не смогли проехать в Л. в. к., и коронация не состоялась. Вскоре после этого Витовт скончался.

Смерть Витовта стала толчком для кризиса сначала в отношениях между Польшей и Л. в. к., затем внутри самого Л. в. к. Вел. князем Литовским стал младший брат Ягайло Свидригайло. Его возведение на престол осуществилось без согласия польской знати, в нарушение более ранних договоренностей. Начался конфликт, к-рый обострили столкновения из-за спорных пограничных территорий. Свидригайло стал искать союза с противниками Польши — орденом и Сигизмундом Люксембургом, Ордой, Молдавией. В 1431 г. был заключен договор об оборонительно-наступательном союзе с орденом. Первоначально Свидригайло поддерживала литовская знать, стремившаяся ослабить зависимость Л. в. к. от Польши. Но когда выяснилось, что Свидригайло ведет дело к полному разрыву и присоединению Л. в. к. к антипольской



Витовт пригласил гостей, в т. ч. митр. Фотия, на коронацию. Миниатюра из Лицевого летописного свода. Галицкий том. 70-е гг. XVI в. (РНБ. Ф. IV. 225)

коалиции, литов. знать отказала ему в поддержке. В авг. 1432 г. он подвергся нападению и вынужден был бежать в Полоцк. На великокняжеский трон литов. знать возвела бра-

та Витовта Сигизмунда, к-рый подтвердил прежние польско-литов. соглашения. Со Свидригайло осталась часть литов. бояр — противников Польши, на его сторону встали также «русские» земли Л. в. к., в чем определенно выразился их протест против подчиненного, неполноправного положения. Началась гражданская война, растянувшаяся на неск. лет. Власти Л. в. к. были вынуждены пойти на ряд уступок правосл. населению. Прежде всего это проявилось в действиях польск. политиков, добивавшихся включения Волыни в состав Польского королевства. Грамота Ягайло 1432 г. распространила на правосл. волыньских бояр права и привилегии польск. шляхты, самоуправление на Магдебургском праве получили горожане Луцка без различия вероисповедания. В том же году грамота Сигизмунда Кейстутовича жителям Вильно, представлявшая им самоуправление на Магдебургском праве, была дана «местичом виленским нашею веры римское и руским». Наконец, привилей Сигизмунда Кейстутовича 1434 г. распространил на правосл. «русских» бояр все те права, к-рые получили по Городельскому привилею 1413 г. литовцы-католики. За литов. знатью сохранялось лишь право занимать главные адм. должности в Л. в. к. Эти шаги внесли раскол в ряды приверженцев Свидригайло, и часть их перешла на сторону Сигизмунда.

В 1435 г. в битве на р. Свенте армия Свидригайло, к которой присоединились ливонские рыцари, была разбита соединенным польско-литов. войском, и Свидригайло ушел на юг, где Волынь и Киевская земля продолжали его поддерживать в течение ряда лет. Положение Сигизмунда Кейстутовича, постепенно подчинившего своей власти Л. в. к., было непрочным. В 1440 г. он был убит в результате заговора. Польск. кор. Владислав, старший сын Ягайло, направил в Л. в. к. младшего брата Казимира как своего наместника, но литов. знать провозгласила его новым вел. князем. С этого времени Л. в. к. снова стало самостоятельным гос-вом и оставалось таким и после того, как Казимир в 1447 г. был избран на польск. трон. Две державы, Польшу и Л. в. к., связывала только личность монарха. Когда в 1454 г. Польша вступила в войну с орденом, Л. в. к. в ней участия не приняло.

Казимиру Ягеллончику пришлось вести упорную борьбу за удержание Л. в. к. под своей властью. В самом начале его правления восстал Смоленск, провозгласивший своим князем одного из членов правящего рода — Юрия Лугвеньевича. Тогда же серьезные волнения происходили в Жямайтии. Сын Сигизмунда Кейстутовича Михаил с помощью Орды Сеид-Ахмеда пытался занять юж. области Л. в. к., и в борьбе с ним и с Ордой Казимир искал поддержки в Москве. Стабилизация была достигнута с помощью ряда уступок как интересам отдельных «земель» Л. в. к., так и интересам землевладельческой социальной элиты в целом. Наиболее значительные уступки были сделаны юж. землям. Волынь стала особым княжеством под властью вернувшегося туда Свидригайло, в Киевской земле стал править Александр (Олелько), сын киевского кн. Владимира Ольгердовича, к-рому наследовал его сын Семен. Земли получали от Казимира особые привилеи, подтверждавшие и расширявшие права, к-рыми пользовались в отдельных землях бояре и мещане. В привилеях регулировались и отношения населения с представителями центральной власти. Местной верхушке обеспечивались возможности влиять на управление землей. Так, в привилее Смоленской земле 1505 г., воспроизводившем более ранний привилей Казимира, устанавливалось, что смоленские волости можно давать в кормление только смоленским боярам. Такое же установление читалось в грамоте Киевской земле, выданной после ликвидации Киевского княжества в 1470 г. В привилее Полоцкой земле 1511 г. воеводе запрещалось вершить суд одному, он должен был вершить суд с боярами и мещанами. Казимир передал полоцким боярам и мещанам городские весы и доходы от взвешивания на них. В привилее Витебской земле 1503 г. было записано обязательство вел. князя «давати воеводу по-старому по их воли».

Смуты 30-х — нач. 40-х гг. XV в. сопровождалась казнями ряда представителей правящей элиты (ответом на такие репрессии было, по утверждению «Летописи Быховца», убийство Сигизмунда Кейстутовича), но некоторым представителям высших слоев в эти же годы удалось заметно увеличить свое состояние, особенно обильные пожалования по-

лучали литов. паны в первые годы правления Казимира. Правящий слой становился самостоятельной политической силой, с к-рой власти приходилось считаться. При этом он мог опираться на поддержку становившегося все более многочисленным слоя землевладельцев. Интересам всей социальной элиты отвечал выданный Казимиром привилей 1447 г. В привилее говорилось, что в Л. в. к. должны входить все земли, к-рые принадлежали гос-ву при Витовте, и что только местные уроженцы могут занимать в нем «уряды». Провозглашалось, что духовные лица, шляхтичи, горожане должны пользоваться теми же правами, какими они пользуются в Польше. Привилей закреплял права землевладельцев на их имения и право ими свободно распоряжаться, сами имения освобождались от налогов и повинностей, за исключением работ по ремонту и строительству городских укреплений. Привилей предусматривал, что власти не будут принимать крестьян из этих имений, штраф за совершенные проступки крестьянин должен был платить своему пану и подчиняться его судебной власти. Тем самым создавались благоприятные условия для подчинения крестьянского населения власти землевладельцев, роста крупного привилегированного частного землевладения и ослабления гос. власти, ограниченной в своих финансовых возможностях.

В начале периода смут умер митр. Фотий, и Свидригайло воспользовался этим, чтобы направить в К-поль Смоленского еп. *Герасима*, который и был поставлен на митрополичью кафедру. Свидригайло участвовал в переговорах о соединении Церквей и посылал своих представителей на *Базельский Собор (1431–1439)* католич. Церкви. Герасим в этих переговорах не участвовал; по-видимому, он оказался вовлеченным в заговор против вел. князя и в 1435 г. был сожжен по приказу Свидригайло. По свидетельству летописца, это произвело плохое впечатление на правосл. сторонников Свидригайло, его военное поражение объясняли Божиим гневом за казнь митрополита.

Преемник Герасима — поставленный в К-поле грек *Исидор* — посетил Л. в. к. в 1440–1441 гг. как папский кардинал-легат, к-рый должен был осуществить здесь решение *Ферраро-Флорентийского Собора (1438–1439)* о соединении Церквей. В февр.



*Надгробие
Литовского вел. кн. и польского кор.
Казимира IV Ягеллончика
в капелле Св. Креста
Вавельского собора в Кракове.
Кон. XV в.
Скульптор В. Стош.*

1441 г. Исидор получил у киевского кн. Александра (Олелько) Владимировича грамоту на владения и доходы митрополии в Киевской земле. В Л. в. к. Исидор столкнулся с враждебной реакцией местного католич. духовенства, которое поддерживало Базельский Собор и не признавало Флорентийский Собор. Поэтому после своего бегства из Москвы в 1441 г. Исидор не смог оставаться на территории Л. в. к. и пытался искать поддержку у польск. и венг. кор. Владислава III, связанного с папой *Евгением IV* — организатором Флорентийского Собора. В 1443 г. в венг. столице Буде был подготовлен привилей, по к-рому король, радуясь соединению Церквей, пожаловал Церкви «восточного обряда» в его владениях ряд прав и вольностей. Так, светским чиновникам запрещалось вмешиваться в церковный суд, в документе содержалось обещание вернуть Церкви утраченные ею земли. Документ этот, однако, не вступил в действие. Исидор на территории Л. в. к. отсутствовал, положение церковных дел здесь было неопределенным. Еще в 1446–1447 гг. киевский кн. Александр (Олелько) Владимирович спрашивал у К-польского патриарха *Григория III Маммы*, каковы условия соединения Церквей.

После возведения в Москве 15 дек. 1448 г. на митрополичью кафедру Рязанского еп. св. *Ионы* началась борьба за признание его власти в Л. в. к. Иона просил о поддержке кн. Александра (Олелько) Владимировича, близкого родственника Московского княжеского дома. Хотя в 1448 г. состоялось подчинение католич. духовенства Польши и Литвы папской курии, 31 янв. 1451 г. Иона был признан митрополитом и приступил к управлению митрополичьими владениями, в частности, в Киеве, куда он присылал своих заместителей. Имела значение заинтересованность политической элиты Л. в. к. в совместной с Москвой борьбе с Ордой Сеид-Ахмеда.

После вступления Казимира на польск. трон в его политике на 1-й план выдвинулись северное и юго-зап. направления. Произошла Тринадцатилетняя война Польши с Тевтонским орденом, затем много лет прилагались большие усилия, чтобы утвердить у власти в Чехии старшего сына Казимира Владислава. В этих инициативах Л. в. к. как государство не участвовало. В Л. в. к.

неоднократно поднимали вопрос, чтобы Литвой в эти годы руководил новый вел. князь. Так выражалось недовольство недостаточным вниманием Казимира к литов. делам. Казимир сумел не допустить осуществления этих планов, но сам в Л. в. к. в эти годы появлялся редко. В этих условиях возросли роль и значение господарской рады как собрания крупных землевладельцев — представителей литов. знати, занимавших наиболее значительные адм. должности. Рада выступала как орган, заинтересованный в сохранении и укреплении гос. единства Л. в. к. Она активно сотрудничала с Казимиром в деле инкорпорации Волыни после смерти Свидригайло в 1452 г. и поддерживала решение Казимира о ликвидации Киевского княжества в 1470 г.

Члены рады были заинтересованы в сохранении тех прав и привилегий, к-рые магнаты и шляхта приобрели по привилею 1447 г. Пользуясь этими правами и своей адм. властью, члены рады увеличивали свои земельные владения. Этому способствовали финансовые затруднения казны, закономерно возникшие после освобождения владений магнатов и шляхты от главных гос. налогов. Л. в. к. длительное время не вело войн, но Казимир нуждался в средствах для своей зап. политики. Отсюда — практика «заклада» гос. земель, которые вследствие этого

становились фактически собственностью магнатов. Так постепенно, гл. обр. на территории Зап. Белоруссии, сформировались крупные магнатские латифундии. Все это вело к изменению характера отношений между правителем и политической элитой. Во 2-й пол. XV в. в источниках встречаются упоминания о съездах (*conventiones*), к-рые Казимир собирал для решения разных вопросов. Кроме членов рады в них участвовал более широкий круг «урядников». На одном из таких съездов было принято решение о выделении субсидий кор. Казимиру на его зап. политику. Назревавшие перемены нашли свое выражение в нач. 90-х гг. XV в., когда литов. трон перешел от Казимира к его младшему сыну Александру. Члены рады обратились к отдельным землям Л. в. к., предлагая прислать представителей для участия в возведении на трон нового вел. князя, тем самым был сделан важный шаг к созданию в Л. в. к. органа сословного (шляхетского) представительства. В авг. 1492 г. был издан привилей, устанавливавший, что решения, принятые господарем при участии членов рады, не могут быть пересмотрены; ни у кого не может быть отнята должность без решения рады, а сами эти должности следует предоставлять при участии рады; деньги господарь может брать из казны по согласованию с радой. Так закладывались первые основы для нового политического устройства Л. в. к.

Отношения Казимира Ягеллончика с польск. курией и с католич. духовенством под его властью не были простыми. Недовольство курии вызывали и поддержка прусских сословий, выступивших против ордена, и его соглашение с чеш. гуситами, к-рые возвели на чеш. трон Владислава. Казимир жестко отстаивал свое право распоряжаться церковными должностями и не останавливался перед суровыми мерами по отношению к нарушителям. Вместе с тем кор. Казимир поддерживал деятельность католич. духовных учреждений на «русских» землях Л. в. к., содействуя созданию здесь католич. приходских храмов. Такие храмы строились и в белорус. имениях литов. католич. знати по инициативе и при поддержке ее представителей. Привилей 1447 г. дал новые права правосл. шляхте, но не правосл. духовенству.

15 окт. 1458 г. находившийся в Риме униат. К-польский патриарх Григорий Мамма поставил Киевским митрополитом *Григория* Болгарина, ученика Исидора. Несмотря на усилия, предпринятые митр. Ионой, Григорий утвердился на митрополичьей кафедре при поддержке Казимира и был признан епископами Киевской митрополии (лишь один из них, Евфимий Брянский, эмигрировал в Москву). В дальнейшем, однако, видимо под воздействием правосл. папствы, прежде всего правосл. князей и шляхты юж. областей Л. в. к., Григорий Болгарин вступил в контакт с К-полем и получил благословение К-польского патриарха, что означало разрыв связей между Киевской митрополией и Римом. В грамоте от 14 февр. 1467 г. патриарх *Дионисий I* объявил Григория единственным законным Киевским митрополитом и предложил всем православным на территории Вост. Европы подчиниться его власти. Этот шаг привел к разрыву связей между Москвой и К-полем и между Москвой и Киевской митрополией и был сделан без поддержки кор. Казимира и его рады. В 1468 г. кор. Казимир обратился к папе с петицией об основании в его владениях в Польше и Л. в. к. монастырей бернардинцев — ветви францисканского ордена, занимавшейся прозелитизмом на Балканах, — для усилий по «обращению схизматиков». Уже в 1469 г. такой мон-рь был создан в Вильно. В 1481 г. бернардинцы в Польше и Литве получили те же права, к-рые были у бернардинцев в Боснии.

После смерти Григория Болгарина (зима 1472/73) была предпринята новая попытка вернуть Киевскую митрополию под власть Рима. Смоленский еп. Мисаил (Пеструцкий), к-рому Казимир передал митрополичью кафедру, не стал искать благословения патриарха, а обратился с посланием к папе *Сиксту IV* с предложением о переходе Киевской митрополии под власть Рима, если в ней будут сохранены ее традиц. порядки и она будет защищена от насилия со стороны «латинян». В обращении вместе с Мисаилом участвовали нек-рые настоятели мон-рей, правосл. князья — родственники короля и ряд близких к королю представителей служилой знати во главе с И. Ходкевичем. Др. правосл. епископы, правосл. князья и паны Волыни в этом обращении участия

не приняли. Противники унии направили в К-поль тверского мон. *Спиридона (Савву)*, рукоположенного патриархом *Рафаилом I* в сент. 1475 г. После того как по приезде в Л. в. к. Спиридон был арестован и сослан, была выдвинута кандидатура Галактиона (Халецкого). Поскольку политика короля вызывала серьезное недовольство, а ответа на послание из Рима не пришло, после смерти Мисаила в 1480 г. произошло возвращение к традиц. отношениям между Вильно и К-полем. Новым митрополитом по благословению из К-поля стал Полоцкий архиеп. *Симеон*. Резиденцией Киевских митрополитов был Новгородок (Новогрудок), в традиц. центре митрополии — Киеве — митрополиты не жили. Когда в 1497 г. митр. сщмч. *Макарий I* направился туда, он по дороге был убит татарами.

Вост. политика Казимира Ягеллончика с нач. 60-х гг. XV в. была направлена на то, чтобы препятствовать происходившему объединению рус. земель вокруг Москвы; при этом Казимир пытался опираться на союз с Большой Ордой — главным из татар. ханств — наследников Золотой Орды. Усилия эти оказались малоэффективными, а союз с Большой Ордой привел к конфликту между державами Казимира и др. татар. ханством — Крымским. Позиции, завоеванные Л. в. к. на юге Вост. Европы и на побережье Чёрного м., были утрачены. В 1482 г. татары взяли и разорили Киев, уведя в плен киевского воеводу Ходкевича. В 80-х гг. XV в. началось наступление московских войск на пограничные вост. области Л. в. к. — Смоленщину, земли «верховских» княжеств на Оке. Достигнутые успехи лишь отчасти объяснялись энергичными действиями рус. войск, которым литов. сторона слабо противостояла. Сидевшие на верхней Оке потомки кн. мч. Михаила Черниговского — вассалы вел. князя Литовского — пользовались достаточно большой самостоятельностью, но находились на периферии политической жизни Л. в. к., не рассчитывая на к.-л. карьеру в этом государстве. Переход на русскую сторону открывал такие возможности, и ряд верховских князей этим воспользовались. Так, князя Воротынские спустя некоторое время стали членами московской боярской думы. Военные действия кон. 80-х — нач. 90-х гг. XV в. стали пер-

выми в длинном ряду русско-литовских войн.

С международными и внутривнутриполитическими проблемами, обозначившимися в конце правления Казимира, пришлось столкнуться его младшему сыну Александру, вступившему на литов. трон в 1492 г. Короткое княжение Александра, к-рый стал в 1501 г. и польск. королем, прошло под знаком русско-литов. войн. Первая из них закончилась миром, по к-рому Л. в. к. утратила часть Смоленской земли и верховские княжества. Мир был скреплен браком *Елены Иоанновны*, дочери *Иоанна III Васильевича*, и Александра. В 1500 г. война началась снова. Толчком для нее послужила новая попытка осуществления унии Церквей.

Александр Ягеллончик активно содействовал укреплению позиций католич. Церкви в Л. в. к. При его участии было построено неск. десятков храмов на Подляшье и в окрестностях Гродно. По его инициативе были основаны мон-ри бернардинцев в Гродно и Полоцке. При Александре в Л. в. к. стала распространяться практика, по к-рой расходы по содержанию костела возлагались на правосл. население, живущее на территории прихода. Особым покровительством Александра пользовались бернардинцы, к-рые должны были заботиться об обращении «схизматиков».

Передав в 1498 г. вакантную митрополичью кафедру Смоленскому еп. *Иосифу (Болгариничу)*, Александр обещал правосл. Церкви различные права и вольности и добился того, что в авг. 1500 г. митрополит, уже получив посвящение от К-польского патриарха, обратился к папе *Александру VI* с посланием, в котором выразил желание подчиниться власти папы, но одновременно просил, чтобы православным разрешили строить новые каменные храмы, чтобы они могли сохранить обряды и их переход под власть папы не сопровождался повторным крещением. По-видимому, еще до отправки этого послания митр. Иосиф и католич. Виленский еп. Войцех Табор выступили с публичными призывами к православным о переходе в католицизм. У населения Л. в. к. эта инициатива не встретила поддержки, а для русских князей-эмигрантов, получивших от Казимира обширные владения на Левобережье, но устранившихся от участия



*Литовский вел. кн. и польский кор.
Сигизмунд I.
Портрет. 1511–1518 гг.
Худож. Г. фон Кульмбах.
(Национальный музей в Познани)*

в политической жизни, это стало удобным предлогом, чтобы разорвать вассальные отношения с вел. князем и перейти на рус. сторону. Началась новая русско-литов. война. Рус. войска заняли обширные территории с такими центрами, как Чернигов и Новгород-Северский, а армия Л. в. к. была разбита 14 июня 1500 г. на р. Ведроше. Л. в. к. оказалось в тяжелом положении, и, чтобы обеспечить лояльность правосл. подданных, Александр пошел на восстановление традиц. отношений с К-полем, тем более что папа Александр VI отверг предложение митр. Иосифа.

Великий князь принял ряд мер по организации обороны страны. Сейм 1502 г. установил отсутствовавшие ранее нормы военной службы. Александр также стремился усилить армию наемным войском. Это потребовало средств и заставило вел. князя заложить мн. имения. Наконец, была предпринята попытка получить помощь из Польши. Положение постарались использовать польск. политики, чтобы восстановить традиц. характер отношений между Польшей и Л. в. к. При избрании Александра на польск. трон он был вынужден одобрить акт, предусматривавший в будущем общее избрание монарха, решение всех вопросов «по общему совету», взаимопомощь. Однако договор не был одобрен магнатами и шляхтой Л. в. к. и фактически не вступил в силу. Значительной военной помощи Польша Л. в. к. не оказала, и по мирному договору 1503 г. обширные территории Чернигово-Северской земли отошли России.

После смерти Александра (19 авг. 1506) магнаты и шляхта Л. в. к., не считаясь с соглашениями 1501 г., избрали вел. князем его младшего брата Сигизмунда I Старого (1506–1548). В его княжение произошло дальнейшее усиление влияния знати. В грамоте, выданной в дек. 1506 г., новый вел. князь не только признал за радой те широкие права, к-рые ей принадлежали ранее, но и дал обязательство не менять старых законов и не издавать новых без «ведома, совета и согласия» членов рады.

Первые десятилетия долгого правления Сигизмунда I проходили в обстановке продолжавшихся русско-литов. войн (Литва в 1514 утратила Смоленск) и участвовавших набегов крымских татар. Организация обороны, оплата и снаряжение войск

требовали больших расходов, а материальные возможности власти были ограничены. Правда, Сигизмунд I пытался улучшить управление и повысить доход господарских имений — главной материальной основы его власти, но продолжающиеся военные действия вынудили его отдавать имения и др. источники доходов «под заклад». К 1522 г. почти все господарские имения и другой источник доходов — торговые пошлины «в долзах зашли». Лишь в 1528 г. Сигизмунд I смог получить средства на выкуп заложенных имений.

В этих условиях возросло значение в политической жизни Л. в. к. зачаточной формы шляхетского представительства — сейма, к-рый в эти годы собирался часто. Сейм принимал решения о сборе главного гос. налога — «серебщины» и чрезвычайного налога — «поголовщины» (от уплаты таких налогов землевладельцы были освобождены привилеем 1447 г., для сбора налогов нужно было их согласие). Сейм также принял ряд решений о нормах военной службы, ее организации, наказаниях за неявку. В 1529 г. после обсуждений подготовленных текстов был принят новый свод законов — Первый Литовский статут. Л. в. к. постепенно превращалось в сословно-представительную монархию. Сейм первоначально был собранием членов рады и представителей власти разного уровня, а также шляхтичей, имевших возможность и желание участвовать в его работе. Начиная с 1512 г. в работе сейма стали участвовать выборные делегаты от шляхты разных

поветов — адм. округов. Финансовые затруднения власти использовали города, многие из к-рых сумели за деньги приобрести самоуправление на Магдебургском праве, однако в работе сейма участвовал лишь представитель Вильно с совещательным голосом, города облагались налогами без их участия. Главную роль в деятельности сейма играли магнаты — богатые аристократы, занимавшие высокие гос. должности. Судя по переписи войска 1528 г., отряды воинов, выставлявшихся из своих владений магнатами, составляли большую часть армии Л. в. к. Шляхетские делегаты в эти десятилетия были пассивными, тем более что в выборе делегатов с мест активно участвовали представители администрации.

Первые десятилетия XVI в. были временем, более благоприятным для правосл. общества и правосл. Церкви в Л. в. к., чем предшествующий период. Заинтересованность в лояльности правосл. подданных во время русско-литов. войн способствовала тому, что попытки добиться осуществления унии Церковью прекратились. Был фактически отменен запрет на строительство правосл. храмов даже в столице Л. в. к. Вильно. Имело значение и то, что, стремясь ослабить господствующие позиции литов. знати, правители содействовали возвышению правосл. знати. Примером может служить волынский магнат кн. *Константин Иванович Острожский*, к-рый сумел вдвое увеличить свое состояние благодаря пожалованиям, к 1500 г. стал командующим армией Л. в. к., в 1522 г. занял пост воеводы Трока — один из главных адм. постов гос-ва. Такие правосл. вельможи активно помогали своим единомышлителям даже в общегос. масштабе.

Получила распространение практика установления коллективного патроната правосл. шляхты над наиболее важными обителями. Эта практика давно существовала на землях Вост. Белоруссии (такой обителью был *полоцкий Евфросиниев в честь Преображения Господня женский монастырь*), теперь устанавливался патронат волынской шляхты над *Жидичинским во имя свт. Николая Чудотворца мужским монастырем* и шляхты Киевской земли над *Киево-Печерским мон-рем*. Однако налицо был и ряд проблем. Несмотря на отсутствие преследований право-

славных, происходило усиление позиций католич. Церкви в Л. в к. Так, за 1-ю пол. XVI в. численность приходов на территории Виленского еп-ства удвоилась при активной поддержке Сигизмунда I, $\frac{1}{3}$ этих приходов была на территории совр. Зап. Белоруссии. Равные права с католиками приобрела православная шляхта, но не правосл. духовенство, к-рое, напр., в отличие от католич. духовных лиц должно было являться по разного рода делам в светский суд. Сохранялись и большие полномочия светских патронов по отношению к церковным учреждениям, хотя такими патронами все чаще становились люди др. вероисповедания. Так, по грамоте 1522 г. Киево-Печерскому мон-рю правитель после смерти настоятеля мон-ря мог конфисковать в свою пользу его имущество и управлять имуществом обители до назначения нового настоятеля; монашеская община должна была принимать и содержать патрона во время посещений им обители. Создавалось положение, когда духовенство больше зависело от светских патронов, чем от епископа. Светские власти присваивали себе решение дел, входивших в сферу церковной юрисдикции.

Рубеж XV и XVI вв. отмечен рядом попыток церковной иерархии вести борьбу с разными нарушениями в жизни правосл. духовенства. Во 2-й пол. XV в. была подготовлена особая редакция церковного «Устава Ярослава», вводившая высокие денежные штрафы для тех, кто будут препятствовать осуществлению власти митрополита над епископами или митрополита и епископов над священниками либо присвоят себе суд по семейным делам. При утверждении законодательного акта вел. кн. Александром в 1499 г. были внесены 2 важных установления: патрон не мог удалять священника из храма «без осмотра и воли» иерарха; за оскорбления или побои «русского» священника должен был судить духовный суд. В 1511 г. «Устав Ярослава» в этой редакции был подтвержден кор. Сигизмундом I.

О стремлении духовенства бороться с нарушениями в церковной жизни говорят решения Собора, созванного митр. *Иосифом II (Солтаном)* в Вильно на Рождество 1509 г. В Соборе участвовали епископы, настоятели мон-рей, протопопы (гл. обр. из

сев. части митрополии). Решения Собора были направлены на то, чтобы в храмах и на епископских кафедрах служили лишь достойные люди. Под угрозой церковного отлучения запрещалась практика т. н. экспектаив — передачи прав на приход или кафедру при действующем священнослужителе. Митрополит и епископы должны были препятствовать поставлению в священный сан недостойных людей даже по инициативе государя. Епископы должны были участвовать в работе Соборов, надзирать за поведением подчиненного духовенства, вместе с клиросом отстранять нарушителей благочиния, не принимать недостойных священнослужителей из других епархий. Ряд установлений регулировал отношения между иерархией, приходским духовенством и патронами. Патрон не мог самовольно отстранить от службы священника, но лишь после расследования его поступков иерархом. Епископ мог направить по своей инициативе священника в храм, где 3 месяца не было богослужения. Священник, к-рый служил в храме по приказу патрона без епископского разрешения, лишался сана. Человеку, покусившемуся на церковное имущество, угрожало отлучение от Церкви. Решения Виленского Собора — яркое свидетельство усилий, направленных на устранение нарушений в церковной жизни и на укрепление позиций духовного сословия в обществе. Однако установленные решениями Собора санкции имели силу только по отношению к правосл. патронам.

В городских общинах митр. Иосиф также пытался установить контроль над назначениями и перемещениями священников и над процедурами передачи церковного имущества. Органом, помогавшим епископу в управлении епархией, был *клирос*, состоявший из священников храмов, к-рые находились в кафедральном городе епархии. На местах главную роль играли протопопы, стоявшие во главе адм. округов и являвшиеся одновременно заместителями архиепископа. Протопопы осуществляли сбор дани в пользу епископа, наблюдали за нравственностью духовенства, были судьями в «духовных делах». Один из протопопов возглавлял клирос.

Гос. власть оказывала поддержку мерам, направленным на подчинение духовенства епископам, на со-

хранение за духовными властями их традиц. юрисдикции. В 1506 г. кор. Александр приказал передать в ведение Турово-Пинского епископа все церкви, построенные без благословения епископа, и установил крупный денежный штраф за совершение таких действий в будущем. В 1519 г. Сигизмунд I направил господарского дворянина, чтобы тот содействовал передаче слугам митрополита виновных для представления их в духовный суд. Сигизмунд I также запретил Виленскому епископу и его «уряднику» вызывать к себе на суд правосл. священников. Ряд таких мер кор. Сигизмунд I принял и в последующие годы, запрещая посягать на церковную собственность и нарушать церковную юрисдикцию. Однако возможности господаря были ограничены, потому что он часто не находился на территории Л. в к. и у светских патронов продолжал сохраняться большой объем власти над мон-рями и приходскими церквями в их владениях. Господарь сам объективно содействовал созданию подобных ситуаций, передавая храмы и мон-ри «в опеку, и в оборону и в подаванье» влиятельным светским лицам. Распространение этой практики вполн. имело для правосл. церковных учреждений негативные последствия.

Среди патронов правосл. церковных учреждений были такие люди, как кн. Константин Иванович Острожский, щедро наделявшие и храмы и мон-ри разнообразным имуществом. Однако известно, что после его смерти наследники — владельцы Турова — лишили Турово-Пинскую кафедру ее доходов и вмешивались в церковный суд. Запрещенная Виленским Собором практика экспектаив продолжалась. Чтобы ее прекратить, нужна была солидарность всех иерархов, а ее не было. Положение в отдельных обителях различалось и зависело от ряда обстоятельств. Так, основанный в нач. XVI в. магнатской семьей Ходкевичей и пользовавшийся особым покровительством митр. Иосифа (Солтана) *супрасльский в честь Благовещения Пресв. Богородицы монастырь* стал к сер. XVI в. важным центром церковного просвещения. При этом настойчивые попытки при поддержке кн. Константина Ивановича Острожского ввести в Киево-Печерском мон-ре общежительный устав в XVI в. не увенчались успехом. Как новое



*Литовский вел. кн. и польский кор.
Сигизмунд II Август.
Портрет. 1553 г.
Худож. Лукас Кранах Младший
(Краковский музей)*

явление можно отметить участие влиятельной группы мирян в культурных инициативах, важных для церковной жизни. Так, правосл. члены виленского магистрата поддержали издание Ф. Скориной библейских книг (1517–1519) и Апостола (1525). Хотя Скорина был католиком, его Апостол воспроизводил традиционный для восточнослав. правосл. среды текст.

В сер. XVI в. в жизни всего общества Л. в. к. и в жизни его правосл. части обозначился ряд новых явлений. Одним из таких явлений стало движение шляхты, направленное против особых прав и особого положения знати. Движение это приобрело определенную форму уже во время берестейского сейма 1544 г., когда шляхтичи просили господаря, чтобы в каждом повете были судьи, выбранные из среды местной шляхты, к-рые могли бы судить любого князя или пана. Шляхта при этом явно ориентировалась на порядки, существовавшие в Польском королевстве, где было налицо юридическое равенство всех представителей дворянского сословия. Такие петиции Сигизмунд I, а затем Сигизмунд II постоянно отклоняли. При всех ограничениях господарь обладал в Л. в. к. властью большого объема, чем в Польше, и хотел сохранить такое положение дел. В этих условиях среди шляхты становилась популярной идея новой унии с Польшей, что дало бы возможность приобрести права и вольности польской шляхты. Намечавшиеся противоречия обострились с началом *Ливонской войны*.

Середина — 2-я пол. XVI в. — время расширения связей Л. в. к. с европ. рынком, предьявлявшим все больший спрос на сельскохозяйственные товары из Вост. Европы. Уже в 1547, затем в 1551 г. шляхта требовала освободить от уплаты проезжих пошлин хлеб, скот и лесные товары, к-рые повезут из шляхетских имений за границу. Развитие этой торговли вело к формированию в дворянских имениях барского хозяйства и барщины и, как следствие, к серьезному ухудшению положения сельского населения в таких имениях. Гос-во также двигалось в этом направлении, проведя в 50-х гг. XVI в. «волочную померу», когда были сформированы единообразные крестьянские наделы и соответствующие им нормы «служб». Если до этого крестьяне в основном плати-

ли оброк, то теперь их главной обязанностью стала 2-дневная барщина в неделю. Все это сопровождалось законодательством, запрещавшим крестьянские переходы и устанавливавшим процедуры сыска беглых. Росла доходность сельского хозяйства, увеличивались размеры торговли, но существенная часть доходов оседала в казне транзитного посредника — Ливонского ордена.

Сигизмунд I и Сигизмунд II стремились сохранить особое положение Л. в. к. как непосредственной «вотчины» их рода. Сигизмунд II стремился повысить удельный вес и значение Л. в. к. в сложившейся системе отношений, что означало бы и усиление его власти. Этим целям служил проект инкорпорации переживавшего определенный политический упадок Ливонского ордена в состав Л. в. к. К нач. 60-х гг. XVI в. такая цель формально была достигнута, но политика Сигизмунда II привела к конфликту со Швецией и к тяжелой войне с Россией, уже в начале к-рой в 1563 г. был потерян такой крупный центр, как Полоцк. Война обнажила недостатки военно-финансовой организации Л. в. к. Налоги, установленные сеймом, собирались слабо, и этих средств не хватало на содержание наемного войска; главная военная сила — дворянское ополчение — плохо собиралось на войну и не отличалось высокой боеспособностью. Еще до начала войны Сигизмунд II был вынужден прибегнуть к новому закладу господарских имений. Становилось все более очевидным, что Л. в. к. не может успешно продолжать войну без помощи Польши.

Это положение побудило к активности страдавшую от войны шляхту, которая из военного лагеря под Витебском в сент. 1562 г. выступила с требованием созыва общего с поляками сейма, чтобы затем вместе созывать сеймы и пользоваться одинаковыми правами. При сложившихся соотношении сил и международной ситуации ни правитель, ни литов. знать не смогли противостоять ни требованиям шляхты, ни требованиям поляков о заключении новой унии. Такая уния была подписана на сейме в Люблине в 1569 г. (см. *Люблинская уния*). Содержание соглашений заключалось в том, что каждое из гос-в сохраняло свои особые должности, свои вооруженные силы и традиционное законодательство, но теперь общее гос-во должен был объединять не только монарх, совместно избранный, но и общий парламент, к-рый бы принимал важные политические решения и законы, действующие на всей территории нового гос-ва — Речи Посполитой. На этом история Л. в. к. как самостоятельного гос-ва закончилась. При заключении унии под давлением польск. политиков Л. в. к., нуждавшееся в помощи, было вынуждено согласиться на то, чтобы Подляшье, Волынь и Киевская земля вошли в состав Польского королевства. Им предстояло стать объектом колонизации со стороны польск. знати. Одновременно происшедшие перемены закрепляли положение Л. в. к. как младшего партнера в составе Речи Посполитой.

По отношению к правосл. обществу и в особенности к правосл. духовенству 40–60-е годы XVI в. — это время, когда получают более сильное развитие ряд негативных явлений. И ранее случалось, что епископские кафедры и настоятельства в мон-рях предоставлялись за услуги, оказанные власти нужными людьми. В эти десятилетия такая практика получила более широкое распространение. Так, виленский скарбник Стефан Белькевич, оставаясь мирянином, был настоятелем виленского Троицкого мон-ря, а в сер. 50-х гг. XVI в. он занял и Киевскую митрополискую кафедру. Такие епископы, как Марк Жаровницкий, а затем Иван Борзобогатый-Красенский (см. *Иона*), по неск. лет управляли епархией, не принимая монашеского пострига.

Поведение и действия таких иерархов стали сталкиваться с противо-

действием правосл. шляхты. Уже в 1544 г. правосл. шляхта Полоцкой земли жаловалась на архиеп. Симеона, что он оставил в «небрежении» Софийский собор и присвоил себе «серебшину», собранную для ремонта здания. На сейме, собравшемся в 1566 г., послы виленской шляхты добивались, чтобы епископские кафедрны на Волыни давались тем, за кого будет просить «все поспольство земли Волынской», а теперь «люди простые и неученые... втекшие к его королевской милости таковые хлебы духовные одерживают и их убожат и нищать» (Документы МАМЮ. 1897. Т. 1. С. 179–180). Во 2-й пол. XVI в. настоятелем монастыря неоднократно становился представитель белого духовенства или даже светское лицо, нанявшее викария. Киевский митр. Иона III (Протасович (Протасевич)-Островский) в 1568 г. просил короля не давать духовных должностей людям светским, если же мирянин все-таки получит такую должность и в течение 3 месяцев не примет духовного сана, чтобы митрополит мог отобрать у него «хлеб духовный».



Гравюра
на 1-м развороте
«Учительного Евангелия».
Заблудов, 1569 г.

Так зарождался конфликт между обмирщенной иерархией и паствой, который получил развитие в последующие десятилетия.

Др. негативное явление было связано с ростом доходности земли и сельскохозяйственных продуктов при расширении связей с европ. рынком. В этих условиях у разных

патронов появлялось желание присвоить себе доходы от находившейся под их опекой церковной собственности. Жалуясь на архиеп. Симеона, полоцкая шляхта указывала, что тот присваивает себе доходы мон-рей, находящихся под его опекой. Ряд таких случаев, касающихся разных духовных и светских лиц, зафиксирован в ревизии землевладения на Волыни в 1545 г.

Посягательствам на церковное имущество способствовало воздействие на шляхту, в т. ч. и православную, начиная с 40-х гг. XVI в. Реформации, разных течений протестантизма. Особенно широкое распространение получил в Л. в. к. кальвинизм, который приняли ближайшие советники Сигизмунда II князя Николай Радзивилл Чёрный и Николай Радзивилл Рыжий. За этим последовало устройство кальвинист. храмов не только на этнически литов. территории, но и на белорус. землях, в ряде центров были открыты протестант. гимназии и школы. В 1562 г. был напечатан кальвинист. катехизис «для простых людей языка русского». Среди правосл. шляхты обнаружались и приверженцы такого крайнего течения Реформации, как антиринитаризм (арианство; см. Социниане) в Новоградском и Брест-Литовском воеводствах, на Волыни.

Правосл. иерархия не принимала к.-л. мер для борьбы с экспансией протестантизма. Однако уже к концу данного периода стали складываться сообщества людей, готовых вести такую борьбу и осуществлять важные культурные инициативы для оживления религ. жизни. В 60-х гг. XVI в. начались полемические выступления против протестантов при участии таких выходцев из Московской Руси, как старец Артемий и кн. А. М. Курбский. Послания Артемия стали в дальнейшем одним из источников 1-го крупного западнорус. полемического памятника — «Списания против лютторов». В 1569 г. в Заблудове на средства литов. гетмана Г. А. Ходкевича И. Фёдоров и П. Мстиславец, приехавшие из России, напечатали «Учительное Евангелие» «к научению людем христианским... понеже мнози крестьянстии людеи новыми и различными оучении в вере поколебашася» (Евангелие учительное. Заблудов, 1569. Предисл. Л. 1 об.). 60-ми годами XVI в. исследователи датируют и составление нового «Учительного Евангелия», со-

хранившегося в десятках списков. В 1556–1561 гг. архим. Григорий и писарь Михаил в Заславле при поддержке кнг. Анастасии Гольшанской осуществили перевод Евангелия «на мову русскую» с церковнослав. языка «для чтения церквей Божиих, для науки люду христианского». Эти пока скромные инициативы получили значимое продолжение в посл. трети XVI в.

Ист.: Синодик // ДРВ. М., 1788². Ч. 6. С. 420–506; Codex diplomaticus Lithuaniae / Ed. E. Raczyński. Vratislaviae, 1845; Strykowski M. Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi. Warsz., 1846³. 2 t.; АЗР. 1846–1848. Т. 1–2; Bunge F. G. Liv-, Est- und Curländisches Urkundenbuch, nebst Regesten. Reval, 1853. Bd. 1: 1093–1300; ПСРЛ. СПб.; М.; Л., 1853–2003. Т. 1–42 (по указ.); Hirsch T. Die Chronik Wigands von Marburg // Scriptores rerum Prussicarum. Lpz., 1863. Bd. 2. S. 429–662; АЮЗР. 1863. Т. 1: 1361–1598; Die livländische Chronik Hermann's von Wartberge / Übers. E. Strehlke. В.; Reval, 1864; Русско-ливонские акты / Собр.: К. Е. Напьерский. СПб., 1868; Грамоты вел. князей литовских с 1390 по 1569 г. / Ред.: В. Антонович, К. Козловский. К., 1868; Синодик (субботник) Супраського мон-ря // АСЗР. 1870. Т. 9. С. 454–459; Дневник Люблинского сейма 1569 г. СПб., 1869; РИБ. 1878. Т. 4; 1908². Т. 6; 1882. Т. 7; 1903. Т. 19. 20; 1910. Т. 27; 1914. Т. 30; 1915. Т. 33; СБРИО. 1882. Т. 35; Codex epistolaris Vitoldi (1376–1430) / Ed. A. Prochaska. Cracoviae, 1882; Archiwum książąt Lubartowiczów-Sanguszków w Sławucie. Lwów, 1887–1910. Т. 1–7; Архангельский А. С. Борьба с католичеством и западнорус. лит.-ракон. XVI — 1-й пол. XVII в. // ЧОИДР. 1888. Кн. 1. Отд. 1. Прил. С. 1–166; Голубев С. Т. Материалы для истории Западнорус. Церкви. К., 1891. Вып. 1; он же. Древний помяник Киево-Печерской лавры (кон. XV и нач. XVI ст.) // ЧИОНЛ. 1892. Кн. 6. Отд. 3. С. 1–XIV, 1–88; Зотов Р. В. О черниговских князьях по Любецкому синодику и о Черниговском княжестве в татар. время. СПб., 1892; Акты Литов. метрики. Варшава, 1896–1897. Т. 1. Вып. 1–2; Документы МАМЮ. М., 1897. Т. 1; ОДБМЮ. 1915. Т. 21; Акты Литовско-Русского гос.-ва. М., 1899. Вып. 1; Де-Вутте Е. И. Древний помяник Киево-Михайловского (Златоверхого) мон-ря (XVI–XVII вв.) // ЧИОНЛ. 1903. Кн. 17. Вып. 1. Отд. 3. С. 3–32; Вып. 3. Отд. 3. С. 33–48; Вып. 4. Отд. 3. С. 49–64; 1904. Кн. 18. Вып. 1. Отд. 3. С. 65–76; Monumenta Poloniae Vaticana. Kraków, 1914–1950. Т. 3–7; Prochaska A. Nieznane dokumenta do unji Florenckiej w Polsce // Atepeum Wileński. Roc. 1. Wilno, 1923. Т. 1. N 1. S. 58–74; Беларускі архіў. Менск, 1928. Т. 2: XV–XVI ст.; Законодательные акты Вел. княжества Литов. XV–XVI вв. Л., 1936; ГВНИИ; ДДГ; Присёлков М. Д. Троицкая летопись: (Реконструкция текста). М.; Л., 1950; Послания Ивана Грозного. М.; Л., 1951 (по указ.); Analecta OSBM. DPR. Vol. 1; Белоруссия в эпоху феодализма: Сб. док-тов и мат-лов. Мн., 1959. Т. 1; Długosz J. Roczniki, czyli Kroniki sławnego Królestwa Polskiego. Warsz., 1961–1982. Ks. 1–10; Смоленские грамоты XIII–XIV вв. / Подгот. к печ.: Т. А. Сумникова, В. В. Лопатин. М., 1963; Послания Гедимины / Под ред. В. Т. Пашуто, И. В. Шталъ. Вильнюс, 1966; Грамоты XIV ст. / Упор., вст. ст., ком. і слов.-показ.: М. М. Пешак. К., 1974;

ДРКУ; Полоцкие грамоты XIII – нач. XVI вв. / Сост.: А. Л. Хорошкевич. М., 1977–1989. Вып. 1–6; М., 2015. 2 т.; *Охотничья В. И.* Повесть о Довмонте: Исслед. и тексты. Л., 1985; *Vitoldiana: Codex privilegiorum Vitoldi magni ducis Lithuaniae, 1386–1430* / Zebr. i wyd. J. Ochmański. Warsz.; Poznań, 1986; РФА. 1986–1992. Вып. 1–5; «Великая хроника» о Польше, Руси и их соседях XI–XIII вв. / Под ред. В. Л. Янина. М., 1987; *Борьба Південно-Західної Русі і України проти експансії Ватикану та унії (X – поч. XVII ст.): Збір. док. і мат.-в. К., 1988; Герберштейн С.* Записки о Московии / Пер. с лат., нем.: А. И. Малеин, А. В. Назаренко. М., 1988; *Чекин Л. С.* «Описание земель», анонимный геогр. трактат 2-й пол. XIII в. // СВ. 1993. Вып. 56. С. 206–225; *Литвин М.* О нравах татар, литовцев и москвитян / Пер. с лат.: В. И. Матузова. М., 1994; *Урzędnicy dawnej Rzeczypospolitej XII–XVIII w.: Ser. Kórnik, 1994. Т. 11: Урzędnicy centralni i dygnitarze Wielkiego księstwa Litewskiego XIV–XVIII w. / Опрас. Н. Lulewicz, А. Rachuba; Pietkiewicz K.* Metrika Litewska – księga wpisów za lata 1516–1518 // *Lituano-Slavica Posnaniensia. Studia Historica. Poznań, 1994. Т. 6. S. 159–199; Lietuvos Metrika: (Kopija XVI a. pabaigos). Vilnius, 1993. Кн. 5 (1427–1506); 1995. Кн. 3 (1440–1498), 225 (1528–1547); 1996. Кн. 564 (1553–1567); 1997. Кн. 10 (1440–1523), 11 (1518–1523), 224 (1522–1530); 1998. Кн. 1 (1380–1584), 25 (1387–1546); 1999. Кн. 227 (1533–1535), 530 (1566–1572); 2000. Кн. 51 (1566–1574); 2001. Кн. 230 (1542), 531 (1567–1569); 12 (1522–1529); *Петр Дубуржский.* Хроника земли Прусской / Изд. подгот. В. И. Матузова. М., 1997; *Хорошкевич А. Л.* Документы нач. XV в. о рус.-литов. отношениях // Культ. связи России и Польши XI–XIX вв. М., 1998. С. 39–57; Метрика Вялікага княства Літоўскага: (Копія канца XVI ст.). Мінск, 2001. Т. 28: 1522–1552; Т. 44: 1559–1566; 2003. Т. 43: 1523–1560; Кн. 523: Перапіс войска Вялікага княства Літоўскага 1528 г.: Кн. публ. спраў 1; *Матузова В. И., Назарова Е. Л.* Крестоносцы и Русь, кон. XII в.–1270 г.: Тексты, пер., коммент. М., 2002; Пятнишки истории Вост. Европы: Источники XV–XVII вв. М.; Варшава, 2002. Т. 6: Радзивилловские акты из собр. РНБ. 1-я пол. XVI в. / Сост.: М. М. Кром.*

Лит.: *Bonieski A.* Poczet rodów w Wielkiem Księstwie Litewkiem w XV i XVI w. Warsz., 1887; *Ясинский М. Н.* Уставные земские грамоты Литовско-Русского гос-ва. К., 1889; *Любавский М. К.* Областное деление и местное управление Литовско-Русского гос-ва ко времени издания 1-го Литов. статута. М., 1893; *он же.* Литовско-Русский сейм: Опыт по истории учреждения в связи с внутренним строем и внешнею жизнью гос-ва. М., 1900; *он же.* Очерк истории Литовско-Русского гос-ва до Люблинской унии. М., 1910; *Ланпо И. И.* Великое княжество Литов. за время от заключения Люблинской унии до смерти Стефана Батория (1569–1586). СПб., 1901; *он же.* Великое княжество Литов. во 2-й пол. XVI ст.: Литовско-Русский совет и его сеймик. Юрьев, 1911. Т. 2; *Грушевский А. [С.]* Пинское Полесье: Ист. очерки. К., 1903. Ч. 2; *Малиновский И. А.* Рада Вел. княжества Литов. в связи с боярской думой древней России. Томск, 1904. Вып. 1: Рада Вел. княжества Литов.; *Довгалло Д. И.* К истории правосл. западнорус. Церкви до пол. XVII в. Вильна, 1908; *Chodymicki K.* Próby zaprowadzenia chrześcijaństwa na Litwie przed r. 1386 //

Przegląd historyczny. Warsz., 1914. Т. 18. N 2. S. 215–255; N 3. S. 257–319; idem. Kościół prawosławny a Rzeczpospolita Polska: Zarys historyczny, 1370–1632. Warsz., 1934; *Halecki O.* Ostatnie lata Świdrygielły i sprawa wolińska za Kazimierza Jagiellończyka. Kraków, 1915; *idem.* Dzieje unji Jagiellońskiej. Kraków, 1919–1920. 2 t.; *idem.* From Florence to Brest (1439–1596). N. Y.; R., 1958; *Krasauskaite M.* Die Litauischen Adelsprivilegien bis zum Ende des XV Jh. Lpz., 1927; *Kolankowski Ł.* Dzieje Wielkiego księstwa Litewskiego za Jagiellonów. Warsz., 1930. Т. 1: 1377–1499; *Paszkiewicz H.* Jagiellonowie a Moskwa. Warsz., 1933. Т. 1: Litwa a Moskwa w XIII i XIV w.; *Łapiński A.* Zygmunta Stary a Kościół prawosławny. Warsz., 1937; *Березжов Н. Г.* Литовская метрика как ист. источник. М.; Л., 1946. Ч. 1: О первоначальном составе книг Литов. метрики по 1522 г.; *Kamieniecki W.* Społeczeństwo Litewskie w XV w. Warsz., 1947; *Pохилевич Д. Л.* Движение феод. земельной ренты в Вел. княжестве Литов. в XV–XVI вв. // ИЗ. 1950. Т. 31. С. 194–221; *Bachus O. P.* Motives of West Russian Nobles in Deserting Lithuania for Moscow, 1377–1514. Lawrence, 1957; Lietuvos TSR istorija. Vilnius, 1957. Т. 1; *Пучета В. И.* Аграрная реформа Сигизмунда-Августа в Литовско-Русском гос-ве. М., 1958; *Jučas M.* Žalgirio mūšis. Vilnius, 1959; *Паушто В. Т.* Образование Литов. гос-ва. М., 1959; *Ochmański J.* Powstanie i rozwój latyfundiów biskupstwa Wileńskiego (1387–1550): Ze studiów nad rozwojem wielkiej własności na Litwie i Białorusi w średniowieczu. Poznań, 1963; *idem.* Biskupstwo Wileńskie w średniowieczu: Ustrój i urządzenie. Poznań, 1972; *Bardach J.* Studia z ustroju i prawa Wielkiego Księstwa Litewskiego XIV–XVII w. Warsz., 1970; *idem.* O dawnej i niedawnej Litwie. Poznań, 1988; *Улащик Н. Н.* Очерки по археографии и источниковедению истории Белоруссии феод. периода. М., 1973; *он же.* Введение в изучение белорус.-литов. летописания. М., 1985; *Греков И. Б.* Вост. Европа и упадок Золотой Орды (на рубеже XIV–XV вв.). М., 1975; Культурные связи народов Вост. Европы в XVI в. М., 1976; *Гуревич Ф. Д.* Древний Новогрудок. Л., 1981; *Паушто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерус. наследие и ист. судьбы вост. славянства. М., 1982; Первый Литов. статут 1529 г.: Мат.-лы респ. науч. конф. посвящ. 450-летию 1-го Статута. Вильнюс, 1982; *Łowmiański H.* Studia nad dziejami Wielkiego Księstwa Litewskiego. Poznań, 1983; *idem.* Zaludnienie państwa Litewskiego w wieku XVI: Zaludnienie w roku 1528. Poznań, 1998; *idem.* Polityka Jagiellonów. Poznań, 1999; *Grimsted P. K., Sulkowska-Kurasiowa I.* The «Lithuanian Metrica» in Moscow and Warsaw: Reconstructing the Archives of the Grand Duchy of Lithuania. Camb. (Mass.), 1984; *Шабальдо Ф. М.* Земли Юго-Зап. Руси в составе Великого княжества Литовского. К., 1987; *La cristianizzazione della Lituaniae.* Athenes; Vat., 1987; *Kiaupa Z., Matulevičius A.* Gediminaičiai (poveiklas). Kaunas, 1989; *Дмитриев М. В.* Православие и Реформация: Реформационное движение в восточн.-слав. землях Речи Посполитой во 2-й пол. XVI в. М., 1990; *Флоря Б. Н.* Отношения гос-ва и Церкви у вост. и зап. славян: Эпоха средневековья. М., 1992 (То же // *Флоря Б. Н.* Исследования по истории Церкви: Древнерус. и слав. средневековья. М., 2007. С. 5–122); *Chrzesz Litwy: Geneza, przebieg, konsekwencje* / Pod red. M. Zahajkiewicz. Lublin, 1990; *Хорошкевич А. Л.* Русь и Вост. Европа в XIII–XV вв. // История Европы с древнейших вре-

мен до наших дней. М., 1992. Т. 2. С. 430–463; 1566 metų Antrasis Lietuvos Statutas: Respublikinės mokslinės konferencijos, skirtos Antrojo Lietuvos Statuto 425-osioms metinėms pažymėti medžiaga. Vilnius, 1993; *Кром М. М.* Меж Русью и Литвой: Западнорус. земли в системе рус.-лит. отношений кон. XV – 1-й трети XVI в. М., 1995; *Макарий.* История РПЦ. Кн. 3. С. 506–617; Кн. 4. Ч. 1. С. 180–195; Кн. 5. С. 496–513; *Бычкова М. Е.* Русское гос-во и Вел. княжество Литов. с кон. XV в. до 1569 г.: Опыт сравн.-ист. изучения полит. строя. М., 1996; *Chrześcijaństwo Rusi Kijowskiej, Białorusi, Ukrainy i Rosji (X–XVII w.)* / Pod red. J. Kłoczowskiego. Kraków, 1997; *Янин В. Л.* Новгород и Литва: Пограничные ситуации XIII–XV вв. М., 1998; *Błaszczak Grz.* Dzieje stosunków polsko-litewskich od czasów najdawniejszych do współczesności. Poznań, 1998. Т. 1: Trudne początki; *idem.* Litwa na przełomie średniowiecza i nowożytności, 1492–1569. Poznań, 2002; *Gudavičius E.* Mindaugas. Vilnius, 1998; *Крайцвіч А. К.* Стварэнне Вялікага княства Літоўскага. Рэзшэў, 2000; *Сагановіч Г.* Нарыс гісторыі Беларусі ад старажытнасці да кан. XVIII ст. Мінск, 2001; *Міроновіч А.* Коściół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów. Białystok, 2003; *Pietkiewicz K.* Wielkie Księstwo Litewskie pod rządami Alexandra Jagiellończyka. Oświęcim, 2014.

А. В. Кузьмин, Б. Н. Флоря

ЛИТУРГИКА, комплексная историко-филологическая и богословская дисциплина, объектом изучения которой является христ. богослужение, как современное, так и в его историческом развитии, а также локальные (и конфессиональные) его варианты. Л. тесно связана с др. дисциплинами (такими, как церковная археология и искусство, палеография, музыковедение и проч.). При этом Л. имеет не только теоретическое, но и практическое измерение в качестве предмета в программе духовных школ, посвященного обучению священно- и церковнослужителей совершению богослужения. В зап. науке к сфере Л. часто относят *иудейское богослужение* не только в сравнительно-исторических исследованиях, но и в качестве отдельного объекта изучения.

Западная Л. Предыстория. В средневек. лат. традиции известно множество толкований богослужения, причем в отличие от восточной, даже у тех авторов, к-рые тяготели к символично-аллегорическим толкованиям (напр., у Амалария Мецского († ок. 850)) приводятся сведения исторического характера о происхождении того или иного обряда или молитвы. Благодаря трактатам св. Исидора Гиспальского († 636) «О церковных службах» и Валафрида Страбона († 849) «О происхождении и развитии не-

которых вещей, относящихся к церковному служению» на Западе сформировался жанр систематического литургического комментария к мессе и др. чинопоследованиям, к-рый сохраняется и в наст. время (прежде всего в виде пособий для катехизации и обучения). Наиболее полно охватывавшим все аспекты средневекового богослужения и дольше всех сохранявшим свою актуальность был трактат «Изъяснение божественных служб» Вильгельма Дуранда († 1296).

Становление дисциплины. В раннее Новое время углубленное изучение Л. имело ключевое значение для полемики между католиками и протестантами, а также при обсуждении унии с вост. христианами. Историко-литургические аргументы были использованы и при проведении тридентской литургической реформы (в частности, согласно апостольской конституции (булле) Пия V «Quo primum» (1570), вводившей в употребление новый Римский Миссал, право на существование имели только те местные обряды, древность к-рых превышала 200 лет).

Принято считать, что термин «литургика» впервые использовал Г. Кассандер († 1566) в качестве заглавия своей работы, в к-рой объяснялись основные элементы, составлявшие богослужение, с опорой на тексты источников, в т. ч. переведенных с вост. языков, начиная с иудейских молитв и свидетельства Иустина Мученика и заканчивая современными автору католическими учеными (Cassander G. Liturgica: De ritu et ordine Dominicae Coenae celebrandae, quam Graeci celebrationem Liturgian, Latini missam appellant, ex variis monumentis & probatis scriptoribus collecta. Coloniae, 1558).

Развитие католич. Л. происходило по 2 основным направлениям: существовала традиция последовательного комментирования литургических чинов, и появилось и динамично развивалось антикварное направление, связанное с изучением церковных древностей, прежде всего с собиранием и изданием рукописей.

Один из первых сборников средневеков. лат. толкований мессы (Зерцало мессы) был опубликован нем. гуманистом католич. свящ. Иоганном Кохлеусом († 1552) (Cochlaeus J. Speculum antiquae devotionis. Coloniae, 1549), известным противником

М. Лютера. Множество древних литургических рукописей обнаружил и издал Я. Памелий (Якоб ван Памеле) († 1587). В частности, он опубликовал Лекционарий (Capitularium Evangeliorum типа Δ), рукопись Сакраментария Григория из Кельнского собора (кон. IX в.) (поскольку она в наст. время считается утерянной, памятник принято называть «Сакраментарий Памелия») и Сакраментарий Бальдериха (2-я пол. X в.), Антифонарий мессы с кратким Сакраментарием из монастыря Блдинусберг (VIII–IX в.); в 1-м же томе его издания приводится обширная подборка патристических цитат и соборных постановлений, связанных с богослужением, а также чины амвросианской и испано-молитвенной мессы (Pamèle J., de Liturgica Latinorum. Coloniae Agrippinae, 1571. 2 vol.). С Памелием сотрудничал Мельхиор Хитторп († 1584), напечатывший Ordines Romani, а также толкования Валафрида Страбона, Амалария Мецского, Рабана Мавра и др. Множество важных памятников было издано католич. св. кард. Дж. М. Томази († 1713), в частности древнейшая рукопись Сакраментария Геласия, 3 галликанских Сакраментария (Missale Gothicum, Missale Gallicanum Vetus, Missale Francoenum) (Tomasi G. M. Codices sacramentorum. R., 1680), Лекционарий (Comes) Алкуина, Антифонарий Ватиканской базилики св. Петра (XII в.) с прибавлением отрывков др. рукописей и проч. Полный греч. Евхологий (Εὐχολόγιον, sive Rituale graecorum. P., 1647) с обширными примечаниями и комментариями был опубликован Жаком Гоаром († 1653), который побывал с миссией на Востоке, где детально ознакомился с практикой правосл. богослужения и смог приобрести важные литургические рукописи. Авторитет этого издания был столь высок, что впосл. оно само стало источником для правосл. литургистов и справщиков литургических книг. Кроме того, Гоар переиздал греч. трактат XIV в. о придворных чинах и церемониях визант. двора, ошибочно приписанный Георгию Кодину (Georgius Codinus Curopalata. De officiis magnae Ecclesiae et aulae Constantinopolitanae. P., 1648). Обширное собрание чинов ординации (хиротоний) выпустил Ж. Морен († 1659), изучавший не только латинскую, но и вост. традиции; издание содержало тексты на

оригинальных языках, их лат. переводы и комментарии (Morin J. Commentarius de Sacris Ecclesiae ordinationibus. Antverpiae, 1695). Греческий архиерейский Чиновник издал И. Абер († 1668) (Habertus I. Ἀρχιερατικόν, liber pontificalis Ecclesiae graesae. P., 1643).

Большой вклад в изучение лат. литургических рукописей внесли мавристы. Так, Н. Ю. Менар († 1644) издал древние монашеские уставы, собранные Бенедиктом Анианским, и одну из рукописей Сакраментария Григория со своими комментариями. Ж. Мабильон († 1707) опубликовал собрание Ordines Romani (Mabillon J. Musaeum italicum. P., 1689. Т. 2), Послание Иоанна Диякона Сенарию (Ibid. 1687. Т. 1. Fasc. 2. P. 69–76), неск. памятников галликанского обряда (Idem. De Liturgia Gallicana Libri III. P., 1685), в т. ч. впервые — Люксембургский Лекционарий (Ibid. P. 106–173) и Миссал из Боббио (Idem. Musaeum italicum. P., 1687. Т. 1. Fasc. 2. P. 278–397; о трудах Мабильона см.: Cabrol F. Mabillon et les études liturgiques // Mélanges et documents publiés à l'occasion du 2^e centenaire de la mort de Mabillon. Ligugé, 1908. P. 147–167). Его ученик Э. Мартен († 1739) обнаружил и издал толкование мессы, приписываемое св. Герману Парижскому (Thesaurus novus anecdotorum / Ed. E. Martène. P., 1717. Vol. 5. Col. 85–100), а также выборки из большого числа средневеков. рукописей, относящиеся к совершению таинств и служб суточного круга; особое значение имели его труды по истории монастырского богослужения (см. собр. соч.: Martène E. De antiquis Ecclesiae ritibus. Antw., 1736–1738. 4 vol.; анализ использованных Мартеном источников см.: Martimort A. G. La documentation liturgique de Dom E. Martène: Étude codicologique. Vat., 1978. (ST; 279); Idem. Additions et corrections à «La documentation liturgique de Dom E. Martène» // Ecclesia Orans. R., 1986. Vol. 3. P. 81–105; Darragon B. Répertoire des pièces euchologiques citée dans le «De antiquis Ecclesiae ritibus» de Dom Martène. R., 1991. (BEL.S; 57)).

Лат. переводы чинопоследований литургии и др. таинств по греч., копт., эфиоп. и сир. рукописям с комментариями и монографическими исследованиями издал Э. Ренодо († 1720) (Renaudot E. Liturgiarum orientalium collectio. P., 1716. 2 t.;

2-е испр. изд.— Francfurt a. M.; L., 1847).

Дж. Бьянкини († 1764) в предисловии к одному из томов *Liber Pontificalis* издал Веронский Сакраментарий, составление которого он приписал свт. Льву Великому (*Prolegomena. Opusculum 2: Codex sacramentorum vetus romanae Ecclesiae a S. Leone papa I confectus // Anastasii Bibliothecarii Historia de Vitis Romanorum Pontificum. R., 1735. T. 4. P. XII–LX*). Итогом трудов антикваров по собиранию источников древнего лат. богослужения стала работа Л. А. Муратори († 1750), заново издавшего все известные ранние Сакраментарии (*Liturgia romana vetus / Ed. L. A. Muratori. Venetiis, 1748. 2 vol.*). Литургические памятники, происходящие с герм. земель, были собраны и изучены М. Гербертом († 1793) (*Gerbert M. Vetus liturgia alemannica. S. Blasii, 1776. 2 vol.; Idem. Monumenta veteris liturgiae alemannicae. S. Blasii, 1777–1779. 2 vol.*). В развитии сравнительной Л. огромную роль сыграло многотомное собрание вост. и зап. чинопоследований таинств Иосифа Алоизия Ассемани († 1782) (*Assemani G. L. Codex liturgicus ecclesiae universae. R., 1749–1766. 13 vol.*), который помимо этого переиздал в 1756 г. работу Морена о чинах ординации со своими комментариями и исправлениями.

В связи с основанием в 1588 г. Конгрегации священных обрядов, которой было поручено решение всех вопросов, связанных с совершением богослужения, в католич. Церкви появляется особая дисциплина — рубрицистика, задачей к-рой было упорядочивание, уточнение и согласование рубрик (литургических предписаний) в богослужебных книгах. Среди работ этого направления особо выделяются труды Б. Гаванти († 1638) и его продолжателя Г. М. Мерати († 1744), представляющие собой многотомные компендиумы, в к-рых для каждой рубрики приводятся обоснования из исторических источников.

В XVI–XVIII вв. выходило и множество исследований по отдельным темам Л.: в частности, работы о богослужении в г. Риме О. Панвинио († 1568) и А. Рокки († 1620); о христианских процессиях Я. Гретсера († 1625); активного сторонника унии Петра Аркудия († 1633) о таинствах правосл. Церкви в сравнении с ка-

толич. практикой и учением о них (*De Concordia Ecclesiae Occidentalis et Orientalis in septem Sacramentorum administratione. P., 1626*); Морена о таинстве Покаяния (1682) и его же посмертно изданное исследование о катехуменате и конфирмации (1703); «Эортология» Ш. Гюйе († 1664), в которой исследуются литургические предписания, обычаи и история празднования памятей святых и поминовения живых и усопших; сочинения кард. Дж. Боны († 1674) о псалмопении и службах суточного круга (1663) и об истории мессы (*Bona G. Regum liturgicarum libri duo. R., 1671*; доп. посмертное изд.: 1676; 3-томное издание (*Augustae Taurinorum, 1747–1753*); в качестве 4-го тома в 1754 г. изданы избранные письма Боны) с комментариями Р. Салы, которое по сути является новой работой на основе сочинения кард. Дж. Боны); многотомный труд англикан. ученого Дж. Бингема († 1723) о раннехрист. богослужении (*Bingham J. Origines Ecclesiasticae, or Antiquities of the Christian Church. L., 1708–1722. 10 t.*); фундаментальные исследования по истории мессы и оффиция Ж. Гранкола († 1732); для исторической сакраментологии и литургического богословия большое значение имели труды П. Ламбертини (папы Римского Бенедикта XIV) († 1758).

Одним из наиболее популярных учебников по Л. в XVIII — 1-й пол. XIX в. было сочинение П. Ле Брюна († 1729), к-рый в 1716 г. опубликовал историко-богословское толкование чина мессы, а спустя 10 лет переиздал его в 4 томах с приложением 14 (в исправленном издании 15) исследований (диссертаций) о различных аспектах богослужения рим. обряда в сравнении с богослужением вост. христиан и протестантов (*Le Brun P. Explication littérale historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la Messe, suivant les anciens auteurs et les monuments de toutes les Églises du monde chrétien. P., 1726. 4 vol.; испр. изд.: P., 1776–1778. 8 vol.; Lyon; P., 1843, 1860². 4 vol.*). В его работе были впервые четко сформулированы те вопросы, к-рые в посл. будут обсуждаться литургистами XIX–XX вв. В частности, лейтмотивом Ле Брюна было стремление доказать происхождение всех литургических традиций от единого источника апостольского времени. Но для современников наи-

более спорными оказались его рассуждения об освящении Даров на мессе (в частности, Ле Брюну пришлось полемизировать в печати с иезуитом Г. Я. Бужаном († 1743)).

Указатель всех известных к кон. XVIII в. литургических источников, богослужебных книг, средневек. толкований и исследований Нового времени, с аналитическими экскурсами и приложениями нек-рых текстов, был составлен Ф. А. Дзаккариа († 1795) (*Zaccaria F. Bibliotheca ritualis. R., 1776–1781. 3 vol.*).

Развитие Л. в XIX — 1-й пол. XX в. В XIX в. происходит становление национальных научных школ Л. и существенно возрастает качество изданий литургических памятников.

Во Франции прорыв в области Л. и возрождение интереса к средневек. богослужению связаны с именем аббата П. Геранже († 1875), автора фундаментальной истории католич. богослужения и литургических книг (*Guéranger P. Institutions liturgiques. Le Mans, 1840–1851. 3 vol.*), вызвавшей широкую дискуссию в связи с его негативным отношением к неогалликанской традиции (ответы Геранже противникам собраны в дополнительном томе 2-го издания этого труда: P.; Brux.; Gen., 1878–1885. 4 vol.), а также многотомной истории «Литургический год» (*Idem. L'année liturgique. Le Mans, 1841–1866. 9 vol.*; 2-е изд. было дополнено его учениками еще 6 томами). Возрожденное им Солемское аббатство стало центром изучения Л. и григорианского пения. С этим центром были связаны мн. франц. ученые: в частности, кард. Ж. Б. Ф. Питра († 1889), считавшийся современниками образцом церковного ученого, издавший множество рукописных памятников греч. канонического права и гимнографии, в том числе сочинения прп. Романа Сладкопевца; П. Кажен († 1923), исследовавший рим. Антифонии и Сакраментарии, а также древние анафоры; его работа о молитве «Te Deum» считается образцом применения сравнительно-исторического метода в Л. (*Cagin P. L'Euchologie latine: étudiée dans la tradition latine de ses formules et de ses formulaires. Solesmes, 1906. Vol. 1: Te Deum ou Illatio?; P., 1912. Vol. 2: Eucharistia: canon primitif de la messe*); изучавший историю Бревиария и рим. лекционной систе-

мы П. Батиффоль († 1929); аббат Ф. Каброль и его многолетний помощник и продолжатель его дела А. Леклерк, издававшие одну из наиболее значимых для Л. энциклопедий — DACL и выпустившие собрание ранних литургических памятников, в т. ч. эпиграфических (*Reliquiae liturgicae vetustissimae* / Ed. F. Cabrol, H. Leclercq. P., 1902, 1913. 2 vol.); издатель книг испаномосарабского обряда М. Феротен († 1914); автор неск. сот статей по Л., патрологии и церковной истории А. Вильмар († 1941) и др. (многие из этих ученых связаны с Солемом через англ. аббатство Фарнборо). В 1889 г. в Солеме была основана сер. «Paléographie musicale», в к-рой издавались памятники григорианского пения, а также др. древних певч. традиций (издание продолжается, в 2014 вышел 23-й т.).

Выделяются труды архитектора и археолога Ш. Ро де Флэри († 1875), инициировавшего работу по систематическому изучению средневек. облачений, утвари и интерьера храмов с литургической т. зр., а также культовых мест святых, в частности упоминаемых в каноне мессы (работы вышли посмертно и были дополнены его сыном Жоржем Ро де Флэри († 1904): *Fleury Ch. Rohault, de La Messe: Etudes archéologiques sur ses monuments*. P., 1883–1898. 8 vol.; *Idem. Les Saints de la Messe et Leurs monuments*. P., 1893–1900. 10 vol.).

Серьезный вклад в изучение Л. внесли историки Ю. Шевалье († 1923), изучавший помимо прочего средневек. гимнографию и основывавший сер. «Bibliothèque liturgique», в к-рой публиковались памятники позднесредневек. периода, а также Л. Дюшен († 1922), автор обобщающей работы о происхождении и эволюции раннехрист. богослужения и возникновения зап. литургических традиций, издатель неизвестных прежде *Ordines Romani* (*Duchesne L. Origines du culte chrétien: Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. P., 1889, 1925⁵).

Титанический труд по критическому изданию *Ordines Romani* и римского Понтификала проделал М. Андриё († 1956) (*Andrieu M. Les Ordines Romani du haut Moyen Âge*. Louvain, 1931–1961. 5 vol.; *Idem. Pontifical romain au Moyen Âge*. Vat., 1938–1942. 4 vol.).

На франц. языке публиковал свои работы Ж. Морен († 1946), изна-

чально связанный с бельг. аббатством Маредсу (входившим в бенедиктинскую конфедерацию Бойрона, а затем в бельгийскую конгрегацию Благовещения вместе с аббатством Кейзерсберг (Мон-Сезар)), но работавший также в Германии и Швейцарии (в т. ч. из-за своих политических взглядов). Его библиография насчитывает 846 работ, значительное количество к-рых связано с Л., в частности с историей литургического года и лекционной системы на Западе (в основном опубликованы в ж. «Revue bénédictine»). Кроме того, он основал сер. «Anecdota Maredsolana, seu Monumenta ecclesiasticae antiquitatis ex manuscriptis codicibus nunc primum edita» (1893–1932) для публикации новооткрытых рукописей по церковной истории, патрологии и Л.

В Германии в XIX в. издавалось множество учебников по Л., преимущественно с акцентом на литургическом богословии (Ф. Кс. Шмида, Й. Б. Люфта, Л. Коппа, Я. Флука и др.). По исторической Л. классическим считается учебник В. Тальхофера († 1891) (*Thalhofer V. Handbuch der katholischen Liturgik*. Freiburg i. Br., 1883–1890. 2 Bde; 2-е изд. под ред. Л. Айзенхофера вышло в 1912, в 1932–1933 он же издал полностью переработанный текст с тем же заглавием).

Собрание основных чинопоследований зап. и вост. обрядов опубликовал Г. А. Даниель († 1871) (*Daniel H. A. Codex liturgicus ecclesiae universae*. Lpz., 1847–1853. 4 t.). Ему же принадлежит собрание памятников лат., греч. и сир. гимнографии с комментариями и частичными переводами на нем. язык (*Idem. Thesaurus hymnologicus sive hymnorum anticorum sequentiarum circa annum MD usitatarum collectio amplissima*. Lpz., 1841–1856. 5 vol.).

К числу работ на нем. языке, оказавших наибольшее влияние на исследования, относятся труды А. Эбнера († 1898) по рукописной традиции рим. Миссала, Ф. Пробста († 1899) по ранней истории рим. и др. зап. обрядов, С. Боймера († 1894) по истории Бревиария, П. Дрекса († 1912) о каноне мессы, А. Франц († 1916) изучал средневек. практику совершения мессы на герм. землях и обычаи благословения и освящения разного рода вещей и молитвы на разные случаи (*Franz A. Die Messe im deutschen*

Mittelalter. Freiburg i. Br., 1902; *Idem. Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*. Freiburg i. Br., 1909. 2 Bde).

Г. М. Древес († 1909) основал сер. АНМА, в к-рой издавались памятники средневек. гимнографии (гимны, тропы, секвенции и проч.); после его смерти работа была продолжена К. Блуме и Г. М. Баннистером (*Analecta hymnica medii aevi* / Ed. G. M. Dreves, C. Blume, H. M. Bannister. Lpz., 1886–1922. 55 vol.; АНМА: Reg. / Hrsg. M. Lütolf, D. Baumann e. a. Bern, 1978. 3 Bde).

Непревзойденными считаются работы Й. Брауна († 1947) по истории литургических облачений и утвари, в к-рых собраны и проанализированы не только сведения письменных источников, но и большое количество музейных памятников, в т. ч. и тех, к-рые в посл. погибли в период второй мировой войны (*Braun J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient: Nach Ursprung und Entwicklung, Verwendung und Symbolik*. Freiburg i. Br., 1907; *Idem. Die liturgischen Paramente in Gegenwart und Vergangenheit: Ein Handbuch der Paramentik*. Freiburg i. Br., 1924; *Idem. Der christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung*. Münch., 1924. 2 Bde; *Idem. Das christliche Altargerät in seinem Sein und in seiner Entwicklung*. Münch., 1932).

Одним из главных литургических центров в 1-й пол. XX в. в Германии стало аббатство Мария-Лах (1893). Аббат И. Хервеген († 1946), изучавший монашеские чинопоследования, сумел объединить вокруг себя ряд талантливых ученых. Среди них наиболее известен О. Казель († 1948), сыгравший ключевую роль в развитии литургического движения в католич. Церкви, но из-за своего мистериального богословия культура вступивший в конфликт с церковными властями (в посл. он был оправдан). К. Мольберг († 1963) разработал программу литургических исследований (*Mohlberg K. Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung*. Münster, 1919). Им были основаны серии для публикации источников и исследований в области Л.: «Liturgiegeschichtlichen Quellen» и «Liturgiegeschichtlichen Forschungen» (позднее объединены в одну: «Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen»). После второй мировой войны Мольберг и его помощники подготовили критические

издания ранних рим. Сакраментариев, ставшие основой для литургической реформы (выходили в сер. «*Regum ecclesiasticarum documenta*» под эгидой Папского литургического ин-та Сант-Ансельмо).

На развитие научного метода Л. наибольшее влияние оказали работы специалиста по раннему христианству Х. Лицманна († 1942) (*Lietzmann H. Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*. В., 1955³) и ориенталиста-сиролога А. Баумштарка († 1948) (*Baumstark A. Liturgie comparée* / Ed. V. Botte. Chevetogne, 1953³; о Баумштарке и его методе см.: *West Fr. S. The Comparative Liturgy of A. Baumstark*. Bramcote, 1995; *Taft R. F. Anton Baumstark's Comparative Liturgy Revisited // Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark (1872–1948)* / Ed. R. F. Taft, G. Winkler. R., 2001. P. 191–232. (ОСА; 265)). Ученику Баумштарка Х. Энгбердингу († 1969) принадлежат значимые для истории правосл. богослужения работы о происхождении и эволюции вост. анафор, прежде всего анафоры Василия Великого (*Engberding H. Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe*. Münster, 1931).

В Италии литургические исследования развивались в связи с изучением не только амвросианского обряда (А. М. Чериани († 1907), М. Маджистретти († 1921) и А. Ратти (папа Пий XI) († 1939) были изданы основные памятники этой традиции: *Beroldus, sive Ecclesiae Ambrosianae Mediolanensis kalendarium et ordines* / Ed. M. Magistretti. Mil., 1894; *Monumenta veteris Liturgiae Ambrosianae* Ed. M. Magistretti, A. M. Ceriani. Mil., 1897–1905. 3 т.; *Missale Ambrosianum duplex* / Ed. A. M. Ceriani, A. Ratti, M. Magistretti. Mil., 1913), но и классического римского обряда (напр., работы кард. А. И. Шустера († 1954), архиеп. Миланского, об истории литургического года в Риме и о связанных с ним обрядах: *Schuster I. Liber sacramentorum: Note storiche e liturgiche sul Messale Romano*. Torino; R., 1919–1928. 9 vol.). Учебник по исторической Л., составленный М. Ригетти († 1975) (*Righetti M. Manuale di storia liturgica*. Mil., 1946–1953, 1950–1965². 4 vol.), хотя и получил признание и обновлялся после второй мировой войны, отражает те под-

ходы и принципы в изложении материала, которые были приняты в 1-й пол. XX в.

В Англии Л. занимались как англиканские, так и католич. ученые. Развитие научного метода связывают с именем Дж. М. Нила († 1866), изучавшего официиды и церковную гимнографию (*Neale J. M. Essays on Liturgiology and Church History*. L., 1863). Большое внимание в Англии уделялось изданию памятников. В 1890 г. было основано научное об-во «Henry Bradshaw Society» (HBS), целью к-рого было издание редких литургических рукописей (в наст. время издано уже 120 томов памятников и 7 томов исследований). Активное участие в его создании принимал Дж. Уикем Легг († 1921), исследовавший и издавший в сер. HBS чинопоследования коронации, позднесредневек. предписания о совершении мессы, Вестминстерский Миссал и ряд др. памятников (вне серии им был издан Сарумский Миссал, см. также сборник его статей: *Legg J. W. Essays liturgical and historical*. L., 1917).

Ранние памятники рим. обряда исследовал Г. О. Уилсон († 1927), составивший указатель к изданию Сакраментариев Муратори, издавший одну из ранних рукописей Сакраментария Григория, Сакраментарий Геласия, Бенедикционал и Миссал архиеп. Кентерберийского Роберта Жюмьежского (XI в.).

Ф. Э. Уоррен († 1930) по сути первым реконструировал *кельтский обряд* (*Warren F. E. The Liturgy and Ritual of the Celtic Church*. Oxf., 1881) и издал ряд важных памятников, в т. ч. Бангорский Антифонарий и Миссал Леофрика.

В 1897 г. для сохранения литургического наследия англикан. Церкви и развития исследований в области Л. было создано еще одно научное об-во — «Alcuin Club», в отличие от HBS ориентированное в серийных своих изданиях на научно-популярные труды, тем не менее среди них были и работы, важные для изучения истории рим. обряда, в частности англикан. еп. У. Х. Фрира († 1938) о раннем рим. календаре и лекционных чтениях (*Frere W. H. Studies in Early Roman Liturgy*. L., 1930–1935. 3 vol.).

Фундаментальные описания мессы и таинств тридентского чина составил Э. Фортезкью († 1923) (*Fortescue A. The Mass: A Study of the*

Roman Liturgy. L., 1912; *Idem. The Ceremonies of the Roman Rite Described*. L., 1917).

Для методологии Л. важны работы католич. ученого Э. Бишопа († 1917) (*Bishop E. Liturgica historica: Papers on the Liturgy and Religious Life of the Western Church*. Oxf., 1918) и англикан. бенедиктинца Г. Дикса († 1952), развивавшего структуралистский подход к изучению богослужения (*Dix G. The Shape of the Liturgy*. Westminster, 1945).

Современная Л. Исключительное значение изучения и преподавания Л. было особо отмечено в документах II Ватиканского Собора (см.: CVatII. SC. 16). Во 2-й пол. XX в. активно работали неск. центров по изучению богослужения: Папский ин-т (атенеум) Сант-Ансельмо, литургические кафедры и факультеты в Католическом ин-те в Париже, католич. Ун-те Нотр-Дам (США), ун-тах Трира, Регенсбурга, Страсбурга, Фрибура, в аббатствах Монсеррат, Маредсу и др.

Наиболее влиятельным специалистом по зап. богослужению 2-й пол. XX в. признается Й. А. Юнгманн, чей труд по систематическому изъяснению чина мессы вывел изучение рим. обряда на новый уровень (*Jungmann J. A. Missarum Sollemnia: Eine genetische Erklärung der römischen Messe*. W., 1948, 1949². 2 Bde). По истории канона мессы и вост. анафор важные работы были написаны Б. Боттом, Б. Капеллем, Л. Лижье, Л. Буйе, Ч. Джераудо, Э. Килмартином, А. Були, Э. Маццой.

Изучение и критическое издание Сакраментариев вслед за Мольбергом были продолжены Ж. Дезюсом († 1997) и А. Шавассом († 2005). Их типологию детально разработал К. Гамбер († 1989), которому принадлежит также указатель основных рукописей и исследований памятников лат. богослужения (*Gamber K. Codices liturgici latini antiquiores*. Freiburg, 1968². 2 Pt.; *Idem. Suppl.* / Hrsg. V. Baroffio e. a. Freiburg, 1988). П. Сальмоном († 1982) был заново издан и исследован Люксембургский Лекционарий, а Т. Клаузер († 1984) изучил рукописную традицию одного из видов рим. евангельского Лекционария (*Klauser Th. Das römische Capitulare Evangeliorum: Texte und Untersuchungen zu seiner ältesten Geschichte*. Münster, 1972²).

Труды Ж. М. Ханссенса († 1976) по широте кругозора и тематичес-

кому разнообразию сопоставимы с трудами эрудитов периода Нового времени. Еще до второй мировой войны он успел выпустить систематическое исследование всех вост. литургических традиций, которое, хотя и устарело в отдельных частях, в целом до сих пор не имеет аналогов по степени детализации и охвату материала (*Hanssens J. M. Institutiones liturgicae de ritibus orientabilibus. R., 1930–1932. Vol. 2–3*). В послевоенный период им были написаны фундаментальные монографии о происхождении чина утрени и о литургико-канонических памятниках с акцентом на т. н. Апостольском предании. Но наибольшую известность ему принесло новое критическое 3-томное издание всех сочинений Амалария Мецского.

Продолжателем солемской традиции и издателем множества певч. памятников римского обряда, прежде всего Антифонарию, был Р. Ж. Эсбер († 1983), основавший сер. «Momentum musicae sacrae». Ключевые работы о лат. гимнографии и певческих традициях написаны М. Югло († 2012), Дж. Сёверфи, Дж. Маккинном († 1999) и др. Раннее богослужение г. Рима изучали Дж. Г. Уиллис († 1982) и Дж. Болдуин. Различные аспекты истории христ. праздников, санкторала и литургического года раскрываются в работах П. Жунеля, У. Рордорфа, А. Штробеля, Р. Кабье, Т. Толли и др.

Для методологии изучения раннехрист. памятников богослужения важны работы П. Брадшоу. Исследованием локальных обрядов занимались В. Саксер (североафрикан. богослужение), М. Грос-и-Пужоль, М. Смит, И. Хен, Дж. Хенниг, М. Макнамара (галликанский и кельт. обряды), А. Пареди, А. Триака, Э. Каттанео (амвросианский обряд), Р. Пфафф, Д. Н. Дамвиль (англосакс. традиция), Ж. Вивес Гатель († 1978), А. Оливар-и-Дайди, Ж. Пинелль-и-Понс († 1997), Х. Ханнини (испано-мосарабский обряд и рим. обряд в Испании). Прорыв в изучении монастырского богослужения на Западе произошел с появлением в 1963 г. сер. «Corpus Consuetudinum Monasticarum», инициатором издания которой был К. Халлинггер († 1991). Литургические книги и богослужебную практику периода раннего и высокого средневековья изучали П. Де Клерк, С. Фогель († 1982), П. М. Жи

(† 2004), А. Ангенендт, Э. Палаццо, Р. Рейнолдс. Для истории рим. обряда периода позднего средневековья важны работы С. ван Дейка († 1971) и Р. Амье († 2000), а также опубликованные М. Дикманом († 1991) папские Церемониалы и Понтификалы.

Широкий круг тем, связанных с Л., рассматривается в работах А. Жакоба (особо выделяется его диссертация о рукописной традиции формуляра Литургии святителя Иоанна Златоуста).

Значительных успехов в изучении вост. литургических традиций добились исследователи, связанные с Восточным папским ин-том в Риме: прежде всего А. Рас († 1983), подготовивший собрание сир. анафор, Х. Матеос († 2003), издатель Типикона Великой ц., изучавший также восточносир. службы суточного круга и чин визант. литургии, М. Арранц († 2008), опубликовавший Мессинский Типикон и исследовавший визант. Часослов и Евхологий, и Р. Ф. Тафт, автор многотомного исследования *Литургии святителя Иоанна Златоуста*. По-прежнему активно работают их ученики и коллеги С. Жанерас-и-Виларо, Г. Винклер, У. Занетти, Ф. ван де Паверд, С. Паренти и др.

Один из наиболее плодотворных исследователей древнего иерусалимского богослужения и арм. обряда — Ш. Рену, издавший, помимо прочего арм. версию иерусалимского Лекционария. Для изучения визант. гимнографии важны указатели, составленные Э. Фольери († 1999), и многотомное издание канонов Миanei *Analecta Hymnica Graeca* под ред. Дж. Скиро.

Краткие сведения об основных литургических XX в. с указанием посвященных им работ, био- и библиографических публикаций или некрологов см.: *Johnson C., Ward A. Orbis Liturgicus: Repertorium Peritorum Nostrae Aetatis in Re Liturgica. R. 1995.*

Во 2-й пол. XX в. вышло неск. коллективных учебников по исторической Л.: *L'Église en prière: Introduction à la liturgie / Ed. A. G. Martimort. P.; Tournai, 1961; Anàmnisis: Introduzione storico-teologica alla liturgia / Ed. S. Marsili e. a. Torino etc., 1974–1990. 7 vol.; Gottesdienst der Kirche: Handbuch der Liturgiewissenschaft / Hrsg. H. B. Meyer. Regensburg, 1983–2008. Bd. 2/2, 3–6/1, 7/1–2, 8; The Study of Liturgy / Ed.*

Ch. Jones e. a. L.; N. Y., 1992; Handbook for Liturgical Studies / Ed. A. J. Chungco. Collegeville, 1997–2000. 5 vol.

Появились новые серии, в к-рых издаются источники и публикуются исследования по Л.: с 1957 г. выходит сер. «*Spicilegium Friburgense*» и приложение к ней «*Subsidia*»; с 1974 г. — сер. «*Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae»*. *Subsidia*» с приложением изданий источников «*Supplementa*» (в основной серии регулярно публикуются материалы литургических конференций, проходивших в Православном богословском ин-те Сен-Серж в Париже). Литургические памятники издаются также в серии «*Corpus Christianorum*» («*Series Latina*» и «*Continuatio Mediaevalis*»).

Литургической тематике посвящены мн. периодические издания: «*Ephemerides liturgicae*» (выходит с 1887), «*Les Questions liturgiques*» (с 1910), «*Rivista liturgica*» (с 1914), «*Ecclesia Orans*» (в 1918–1939 гг. во Фрайбурге, с 1984 в Риме), «*Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*» (1921–1941), «*Orate Fratres*» (с 1926, с 1951 переименован в «*Worship*»), «*La Maison-Dieu*» (с 1945), «*Sacris erudiri*» (с 1948), «*Archiv für Liturgiewissenschaft*» (с 1950), «*Liturgisches Jahrbuch*» (с 1951), «*Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*» (с 1955), «*Studia liturgica*» (с 1962), «*Miscel·lània Litúrgica Catalana*» (с 1978) и др.

А. А. Ткаченко

Православная Л. Предыстория.

Первые систематические описания православного богослужения были составлены визант. авторами XIV–XV вв. св. *Никифором Каллистом Ксанфопулом* († ок. 1335), св. *Николаем Кавасилой* († после 1391 или 1397) и свт. *Симеоном*, архиеп. Фессалоникийским († 1429). Все они находились в зависимости от традиции символических толкований литургии (см.: *Bornert R. Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966*), но уже предпринимали попытки рассмотреть историю развития богослужения, предлагали богословское объяснение различных его составляющих, проводили сравнительный анализ, сопоставляя греч. традиции с латинскими обычаями (при этом св. Николай Кавасила в целом признавал римский обряд вполне легитимным, лишь упрекая латинян в неправильном понимании собственных литургических текстов, тогда

как свт. Симеон Солунский усматривал в особенностях лат. богослужения радикальные отступления от Предания древней Церкви). Толкование св. Николая Кавасилы на Божественную литургию и его трактат «О жизни во Христе» являются примером создания целой сакраментологической системы (в к-рой св. Николай Кавасила частично учитывает и достижения современной ему лат. схоластики); сочинения свт. Симеона Солунского образуют подробнейшую энциклопедию поздневизант. литургической традиции; св. Никифору Каллисту Ксанфопулу принадлежат трактаты, объясняющие происхождение ряда гимнографических жанров, а также серия толкований на памяти святых церковного года, раскрывающих содержание праздников и комментирующих обстоятельства их установления. Сочинения каждого из этих авторов оказали существенное влияние на развитие правосл. Л. и пользуются широкой известностью и большим авторитетом в правосл. Церкви.

Литургические вопросы вошли в число тем латино-греч. полемики на Ферраро-Флорентийском Соборе, имевшей место в 1438–1439 гг. (см.: *Mansi*. Т. 31. Col. 1029, 1040–1041, 1686–1687). Ключевую роль на этом Соборе сыграла позиция свт. Марка Евгеника, митр. Эфесского († 1445), к-рому принадлежит неск. коротких литургико-богословских трактатов антилатинской направленности. Георгий (в монашестве Геннадий) Схоларий († 1472/73); друг и ученик свт. Марка Эфесского и 1-й патриарх К-польский после взятия К-поля турками в 1453 г., наоборот, во многом перенял сакраментологическое учение Фомы Аквинского и его школы.

Падение Византии приостановило развитие литургического богословия в грекоязычных Церквах. В XVI в. в области литургических исследований греками не было сделано ничего нового; опубликованное в 1574 г. в Венеции толкование Божественной литургии Иоанна Нафанаила — единственное заметное произведение этой эпохи, посвященное правосл. богослужению, — представляло собой компиляцию, выполненную на основе толкования св. Николая Кавасилы, с привлечением сочинений свт. Симеона Солунского и более древних авторов. В негреч. поместных Церквах также не создавались к.-л. труды по истории или бого-

словию литургии и распространение имели лишь переводы различных древних комментариев на национальные языки и компиляции из них; за пределами греч. мира оставались неизвестны даже сочинения св. Николая Кавасилы и свт. Симеона Солунского. В частности, на Руси в XVI — 1-й пол. XVII в. основным и наиболее авторитетным богослужебным толкованием была «Толковая служба» — символический комментарий на чинопоследование Божественной литургии, представлявший собой составную композицию из неск. источников средневизантийской эпохи, включая апокрифические (см.: *Красносельцев Н. Ф.* «Толковая служба» и др. сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Др. Руси до XVIII в.: Библиогр. обзор // ПС. 1878. Ч. 2. № 5. С. 3–43).

Кодификация православной сакраментологии. Кон. XVI — нач. XVII в. стали временем оформления офиц. учения православной Церкви о таинствах, что было вызвано необходимостью занять определенную позицию в межконфессиональных спорах, первоначально возникших в среде зап. христианства в связи с появлением реформированных Церквей, отделившихся от католицизма. Первый шаг в этом направлении был сделан патриархом К-польским Иеремией II Трансом († 1596), к-рый изложил в пространном послании лютеран. богословам из Тюбингена основные положения правосл. веры, включая учение о таинствах (см.: *Καμίρης Γ.* *Τὰ δογματικά καὶ συμβολικά μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας.* Ἀθήνα, 1960². Т. 1. Σ. 437–503). Сакраментологическая доктрина патриарха Иеремии в целом следует лат. схоластическим схемам: утверждается седмичное число таинств, в каждом из них выделяются материя, форма и т. д., но при этом подчеркиваются и некие отличия правосл. сакраментологии от католической (в частности, подтверждается необходимость эпиклезы для освящения евхаристических Даров, отвергается практика совершения Евхаристии на опресноках и т. д.). Аналогичная сакраментологическая доктрина содержится в «Сочинении о святых и священных таинствах» (Венеция, 1600) и в др. работах титулярного митр. Филadelphии Лидийской Гавриила Севира († 1616), в письмах патриарха Александрийского Мелетия Пигаса

(† 1601) и в др. произведениях греч. авторов той эпохи (см.: *Podskalsky*. *Griechische Theologie*. S. 117–329, 392–396).

На этом фоне совершенно неожиданно прозвучало «Восточное исповедание христианской веры» (первое лат. изд.: Женева, 1629; исправленное латино-греч. изд.: Женева, 1633), написанное племянником Мелетия Пигаса патриархом Александрийским и затем К-польским Кириллом Лукарисом († 1638), в котором его автор изложил учение о таинствах, в целом согласное с кальвинист. символическими книгами. «Восточное исповедание...» Кирилла Лукариса было осуждено на ряде церковных Соборов XVII в. (К-польские 1638, 1642 и 1672 гг., Иерусалимский 1672 г. (на последнем было объявлено, что Кирилл Лукарис не является автором «Восточного исповедания...», но позднейшие исследования подтвердили его авторство)).

Основными оппонентами Кирилла Лукариса стали протосинкелл К-польской Патриархии Мелетий Сириг († 1663) и патриарх Иерусалимский Досифей II Нотара († 1707), первый написал «Опровержение кальвинистских глав и вопросов Кирилла Лукариса» (опубл. в Бухаресте в 1690) и ряд др. небольших сочинений и проповедей; второй составил «Исповедание православной веры», принятое на Иерусалимском Соборе 1672 г. и полностью следующее линии солидаризации — с определенными оговорками — с католич. сакраментологией, к-рая восходит к текстам Иеремии II Транса и Геннадия Схолария (вплоть до того, что в «Исповедании...» Досифея имплицитно цитируются постановления Тридентского Собора).

Еще один авторитетный вероучительный текст, написанный в контексте реакции на выступление Кирилла Лукариса и одновременно как ответ на католич. униат. пропаганду на восточнослав. землях, — это «Православное исповедание веры католической и апостольской Восточной Церкви», составленное митр. Киевским Петром (Могилой) († 1646/47) и 1-м ректором Киевской академии игум. Исаией Трофимовичем-Козловским († 1651). Оно было первоначально написано на латыни и впервые провозглашено на Киевском Соборе 1640 г. Учение о таинствах в «Православном исповеда-

нии...» излагалось еще ближе к католическому, чем в сочинениях греч. авторов того времени, поэтому оно вызвало критику, а после перевода на греч. язык было исправлено Мелетием Сиригом. В исправленном виде «Православное исповедание...» было окончательно принято на Яском Соборе 1642 г, а затем утверждено греч. патриархами на К-польском Соборе 1642–1643 г. «Исповедание православной веры» патриарха Досифея Нотары, «Православное исповедание...» митр. Петра Могилы, а также акты К-польского Собора 1691 г. (Собор был созван против великого логофета К-польской Патриархии Иоанна Кариофилла († после 1693), являвшегося последователем Кирилла Лукариса; подробнее см.: *Podskalsky*. *Griechische Theologie*. S. 236–242) стали основой офиц. учения правосл. Церкви о таинствах и остаются ею; несмотря на критику нек-рых положений этих исповеданий в XIX в. и особенно XX в., вероучительные документы, отменяющие или исправляющие к.-л. положения перечисленных выше текстов в области сакраментологии, в правосл. Церкви соборно не рассматривались и не принимались.

Вопросы Л. в Киеве и Москве в XVII в. Помимо создания «Православного исповедания...» в ходе полемики с незадолго до того возникшей унией значительной части бывш. Киевской митрополии с Римским престолом митр. Киевский Петр Могила написал кн. «Λίθος...» и составил уникальную редакцию Требника, что фактически стало 1-м опытом исследований в области Л. среди правосл. славян. «Λίθος або Kamien z grosy prawdy Cerkwie Swietey prawoslawnej Ruskiey...» (К., 1644) (см.: *Голубев С. Т., ред.* «Ли́тос», полемич. сочинение, вышедшее из Киево-Печерской типографии в 1644 г., с возражениями и замечаниями Кассиана Саковича. К., 1893. (АрхЮЗР; Ч. 1. Т. 9)), опубликованный Петром Могилой (возможно, работавшим над книгой в соавторстве с кем-либо из своих единомышленников) под псевдонимом Евсевий Пимин, представлял собой ответ на сочинение перешедшего сначала в унию, а затем и в лат. обряд архим. Кассиана Саковича († 1647). Сочинение Саковича называлось «Περσπεκτιβα, або Perspektywa, u obiasnienie Błędów, Herezyey, y Zabobonów, w Grekoruskiej Cerkwi

Disunitskiej...» (Kraków, 1642) и содержало уничижительные насмешки над традиц. правосл. богослужением. Свт. Петр Могила пространно опроверг аргументацию Саковича, но, будучи и сам последователем посттридентской лат. сакраментологии, согласился с отдельными упреками своего оппонента. Окончательный, с т. зр. свт. Петра Могилы, ответ на католич. критику правосл. литургической традиции был им дан в издании «ΕΥΧΟΛΟΓΙΩΝ, αλбо Молитвословъ или Требникъ» (К., 1646). Несмотря на типовое название, Требник Петра Могилы отличался от обычных Требников того времени самым существенным образом: в нем были даны пространные богословские и практические комментарии к каждому из 7 таинств, а в число прочих чинопоследований входило неск. десятков новых, в др. изданиях Требника не встречававшихся. В предисловии к Требнику Петр Могила писал, что взял эти чинопоследования «из гречких Евхологий и стародавних рукописанных словенских Требников», но в действительности большинство из них представляли собой собственные сочинения Петра Могилы, составленные с учетом соответствующих чинов рим. Ритуала (и даже с использованием непосредственно текстов лат. молитв). Пространные комментарии к чином таинств в Требнике также основывались на лат. изданиях, в первую очередь на «Rituale Romanum Pauli V Pontificis Maximi iussu editum» (R., 1615), откуда мн. разделы комментариев были переведены на славянский почти без редактуры (см.: *Крыжановский Е. М.* Поврежденные церк. обрядности и религ. обычаев в южнорус. митрополии в период, предшествующий открытому введению в ней унии // *Он же.* Собр. соч.: В 3 т. К., 1890. Т. 1. С. 33–50; *Он же.* О Требнике Киевского митр. Петра Могилы // Там же. С. 67–86; *Wenger A.* Les influences du Rituel de Paul V sur le Trebnik de Pierre Moghila // *Mélanges en l'honneur de Mgr. M. Andrieu.* Strasbourg, 1956. P. 477–499; *Olszewski M.* Der Ritus des Sakraments der Busse nach Petr Mogila in seinem historischen Kontext // *OS.* 1982. Bd. 31. N 2/3. S. 142–159; *Meyendorff P.* The Liturgical Reforms of Peter Moghila: A New Look // *SVTQ.* 1985. Vol. 29. P. 101–114). Впосл. Требник Петра Могилы оказал большое влияние на развитие как бого-

служения, так и учения о нем в русской и, шире, в славянской традиции.

Кроме свт. Петра Могилы, среди правосл. украинцев и белорусов в XVII в. были и др. авторы, интересовавшиеся проблемами Л. Значительное распространение получила, напр., книга Феодосия Сафоновича, игум. киевского Михайловского Златоверхоного мон-ря († 1672), опубликованная на белорус. языке под названием «Выклад о Церкви святой и о церковных речах, о службе Божой и о вечерни...» (К., 1667), в к-рой была сделана попытка синтезировать толкования свт. Симеона Солунского с посттридентской лат. сакраментологией.

Если в Киевской митрополии в XVII в. вопросы богословия таинств оказались в центре внимания из-за необходимости отреагировать на конфессионализацию зап. христианства, а проблемы правосл. обрядности — из-за критики со стороны униатов, то в Московской Руси того же времени начало активного обсуждения литургической тематики было во многом вызвано открытием для себя москвитями особенностей греческой богослужебной практики. К XVII в. греч. литургическая традиция несколько видоизменилась по сравнению с теми более архаичными обычаями, к-рые сохраняли у себя русские, и это было хорошо заметно в ходе частых визитов греч. иерархов и священнослужителей в Москву в 1-й пол. XVII в., после учреждения в 1589 г. Московской Патриархии и восстановления церковного общения между К-полем и Москвой (которое было практически прекращено в 60-х гг. XV в.). Кроме того, и на землях Киевской митрополии, и в Москве с XVI в. активно развивалось книгопечатание, причем редакция богослужебных книг различалась, и к сер. XVII в. укр. издания заметно отличались от московских.

Для изучения греч. церковных обычаев на Восток был отправлен церковный дипломат и ученый мон. *Арсений Суханов* († 1668), предпринявший в 1649–1655 гг. неск. путешествий, результаты к-рых были изложены им в кн. «Проскинитарий» (существует достаточное количество рукописей «Проскинитария», что свидетельствует о его популярности. Изд.: *Проскинитарий Арсения Суханова* / Под ред. Н. И. Ивановского. СПб., 1889. (ППС; Т. 7. Вып. 3(21)).

Особый интерес представляет литургическая часть «Проскинитария», озаглавленная «Тактикон, иже есть Чиновник, како греки церковный чин и ныне содержат» (см.: *Larin V. The Byzantine Hierarchal Divine Liturgy in Arsenij Suxanov's Proskinitarij: Text, Transl., and Analysis of the Entrance Rites*. R., 2010). Во время командировки Суханова на Афон им были выкуплены у греч. монастырей неск. сот рукописей, к-рые он привез в Москву в 1655 г.; эта коллекция образовала ядро греческой части рукописного собрания Московской Патриаршей (впосл. Синодальной) б-ки.

В 1653 г. Московский патриарх Никон начал церковно-литургическую реформу, имевшую целью привести рус. литургическую традицию в соответствие с греческой. В 1655 г. был опубликован исправленный Служебник, а вплоть до кон. XVII в. выходили новые переводы и др. богослужебных книг. В качестве идеологической основы для начавшейся реформы была издана кн. «Скрижаль» (М., 1656), которую можно назвать 1-м рус. литургическим руководством. «Скрижаль» представляла собой перевод толкования на Божественную литургию Иоанна Нафанаила (к-рое, как отмечалось выше, во многом повторяло «Изъяснение Божественной литургии» св. Николая Кавасилы; тем самым через посредство «Скрижали» славяноязычные читатели впервые получили возможность познакомиться с богословием св. Николая Кавасилы) с приложением ответов патриарха К-польского Паисия на различные литургические вопросы русских (фактический автор ответов — Мелетий Сириг) и перевода Σύνταγμα τῶν Γαβριηλα Σεβιρα.

Исправление богослужебных книг и церковная реформа, проведенная Никоном и последующими Московскими патриархами, вызвала резкое неприятие у части клира и народа, что спровоцировало в Русской Церкви раскол, продолжающийся и поныне. После раскола в XVII–XIX вв. появилась обширная полемическая литература, в основном сосредоточенная на литургических вопросах, уже просто в силу того, что ключевыми для этого раскола были именно обрядовые разногласия.

Еще одним ярким событием в церковной жизни Москвы стали споры о моменте предложения Св. Даров на

Божественной литургии, разгоревшиеся между 1685 и 1690 гг. К этому времени в Русской Церкви получила распространение сакраментологическая доктрина, восходящая через труды Петра Могилы, Феодосия Сафоновича и др. малороссийскую богословскую лит-ру к пост-тридентскому католич. учению о Таинствах. В 1685 г. в Москве появились греч. ученые братья монахи Иоанникий († 1717) и Софроний († 1730) *Лихуды*, присланные патриархом Иерусалимским Досифеем Нотарой по запросу московских властей (братья Лихуды стали первыми руководителями Славяно-греко-латинской академии — 1-го высшего учебного заведения Московского царства, подготовили для него комплект учебников, их деятельность имела большое значение в церковно-общественной и интеллектуальной жизни Москвы и России рубежа XVII и XVIII вв.). Они возглавили борьбу против «латинствующего» подхода в московском богословии того времени, в результате к-рой появилась серия трактатов по богословию Евхаристии (см.: *Миркович Г. Г.* О времени пресуществления Св. Даров: Спор, бывший в Москве во 2-й пол. XVII в.: Опыт ист. исслед. Вильно, 1886; *Прозоровский А. А.* Сильвестр Медведев: Его жизнь и деятельность. М., 1896). Эта борьба увенчалась успехом, так что чересчур латинизированная сакраментология в духе Петра Могилы и Феодосия Сафоновича была скорректирована в соответствии с «Исповеданием православной веры» Досифея Нотары. Московский Собор 1690 г. утвердил правосл. т. зр.; в том же году получил офиц. одобрение антилат. догматический сб. «Щит веры», содержавший обширный литургико-богословский материал (см.: *Панич Т. В.* Книга «Щит веры» в историко-лит. контексте кон. XVII в. Новосиб., 2004).

Одним из ярких участников споров, как и вообще интеллектуальной жизни Москвы того времени, был монах кремлевского Чудова монастыря *Евфимий* († 1705), справщик Московского Печатного двора (см.: *Strakhov O. V. The Byzantine Culture in Muscovite Rus': The Case of Evfimii Chudovskii (1620–1705)*. Köln, 1998), к-рого можно назвать 1-м рус. специалистом по Л. Он принимал непосредственное участие в переводе, редактуре и издании ряда

рус. богослужебных книг, а кроме того, занимался переводами изданий источников и имевшихся у него под рукой исследований с греч. и лат. языков. Среди его переводов — святоотеческие литургические комментарии, богослужебные толкования святителей Симеона Солунского и Марка Эфесского, тексты литургии ап. Иакова и рим. мессы и т. д. Перу Евфимия принадлежит «*Учительное известие*» — руководство практического характера, донныне помещаемое в приложении к рус. изданиям Служебника (см.: *Петровский А. В.* Учительное известие при славянском Служебнике // ХЧ. 1911. № 4. С. 552–572; № 7/8. С. 917–936; № 10. С. 1206–1221). По поручению Евфимия одним из его учеников было переведено с греч. языка сочинение Николая Вулгариса «*Κατήχησις ἐν ἑρᾷ ἡτοι: τῆς Θεείας καὶ ἱερᾶς λειτουργίας Ἐξήγησις. Καὶ Ἐξέτασις τῶν χειροτονουμένων*» (Βενετία, 1681), в к-ром в форме вопросов и ответов доступно излагалось учение о 7 таинствах и описывался порядок совершения всedневных служб суточного круга и Божественной литургии (у греков это сочинение быстро стало очень популярным и переиздается по сей день, но в России оно не получило широкого распространения).

В 80-х гг. XVII в. состоялось и знакомство московских богословов и ученых с достижениями зап. литургической науки, в первую очередь с «Евхологием» Гоара. Его материалы использовались и в процессе исправления богослужебных книг и в ходе споров о времени предложения Св. Даров; часть комментариев Гоара к изданным им текстам была переведена на церковнослав. язык. Известность получили также книги Кассандера и Петра Аркудия. Др. зап. исследования XVII в., касающиеся истории визант. богослужения (напр.: Морена и Абера), были менее известны.

Православная Л. в XVIII и нач. XIX в. В XVIII в. литургическая наука как в греко-, так и в славяноязычных Церквях практически не развивалась, в центре внимания находились др. вопросы. Тем не менее существовала потребность в создании литургического пособия, адекватного времени. В 1746 г. имп. Елизавета Петровна поручила Синоду подготовить соответствующие издания. Поручение было выполнено

лишь в 1792 г., когда из печати вышла книга митр. С.-Петербургского Гавриила (Петрова) († 1801) «О служении и чинопоследованиях Православной Греко-Российской Церкви». Согласно предисловию, автор имел целью подтвердить древность принятых в правосл. Церкви чинопоследований и объяснить их предназначение. Несмотря на такую постановку задачи, подразумевающую исторический подход к проблеме, историко-литургический анализ в книге отсутствовал, а уровень изложения был далеко не научный. До сер. XIX в. книга, напечатанная церковным шрифтом, выдержала неск. переизданий, но в посл. утратила актуальность.

В 1799 г. книга митр. Гавриила (Петрова) была опубликована в С.-Петербурге в греч. переводе архиеп. Евгения Булгариса († 1806) под названием «Τελετουργία ἱερὰ, ἥτοι διατύπωσις σύντομος, τῶν ἐν τῇ Ὀρθόδοξῳ Γραικωροσσιακῇ Ἐκκλησίᾳ». Преемник архиеп. Евгения на кафедре архиеп. Славянский и Херсонский (а в посл. Астраханский и Ставропольский) Никифор Феотоки († 1800), этнический грек, объединил в своих сочинениях греч. и рус. богословские традиции в достаточном тонких рассуждениях по sacramентологии. Оба иерарха находились в переписке с представителями движения колливадов 2-й пол. XVIII в., благодаря которому в грекоязычном мире усилился интерес к обсуждению литургических вопросов, в первую очередь богословия Евхаристии и практики причащения (см.: Νικόδημος (Σκρέττας), ἀρχιμ. Ἡ Θεία εὐχαρίστια κατὰ πρόνοιαν τῆς κυριακῆς κατὰ τὴ διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων. Θεσ., 2004).

В России к кон. XVIII в. также возросло внимание к литургической проблематике, в т. ч. благодаря повышенному интересу к рус. истории и старине (что проявилось также в изданиях, как, напр., «Древняя российская вивлиофика», где был впервые опублик. ряд источников по истории Руси и России, начиная со времен монг. владычества и заканчивая рубежом XVII и XVIII вв., среди к-рых присутствовали и богослужебные памятники). В 1803 г. в Москве вышла книга архиеп. Нижегородского Вениамина (Краснопевкова) († 1811) «Новая Скрижаль». Книга представляла собой простран- ный комментарий, касавшийся уст-

ройства храма, богослужбной утвари и облачений, чинов как главных, так и менее важных церковных последований. Название книги отсылало читателя к «Скрижали» 1656 г., но «Новая Скрижаль» не имела с ней ничего общего; основным источником для архиеп. Вениамина послужили комментарии Гоара к его «Евхологии». В рукописном фонде СПбДА (ныне находится в РНБ) сохранился принадлежащий архиеп. Вениамину рус. перевод лат. комментариев Гоара; «Новая Скрижаль» представляет собой дополненную и отредактированную переработку этого перевода (подробнее см.: Черноуцан Н. «Новая Скрижаль» архиеп. Нижегородского Вениамина: Критико-библиогр. очерк: Дис. / КДА. К., 1902. Ркп. (не опублик.)). Книга архиеп. Вениамина — вероятно, по причине подробности изложения — в России была крайне популярной, выдержала множество переизданий и печатается до наст. времени. В 1910 г. в Кюстендиле был опубликован и болг. перевод книги.

В том же 1803 г. в Москве была опубликована еще одна книга по Л., вскоре широко признанная и даже представленная российскому имп. Александру I, — «Историческое, догматическое и таинственное изъяснение на литургию» И. И. Дмитревского († 1829), гос. служащего и профессионального переводчика. Обычное для средне-, поздне- и поствизант. традиции символическое толкование чина Божественной литургии соединялось в этой книге с выкладками исторического характера, для своего времени достаточно серьезными. В приложении к книге помещался выполненный Дмитревским перевод толкования на Божественную литургию свт. Симеона Солунского. Хронологически труд Дмитревского предшествовал «Новой Скрижали» архиеп. Вениамина — еще в 1791 г. Дмитревский представлял свою работу к публикации, но цензорами Синода она была отвергнута. В 1812 г. вышло 5-е, отредактированное и дополненное издание книги; оно стало образцом для многочисленных последующих переизданий, включая репринты рубежа XX и XXI вв.

Наконец, в том же 1803 г. — но не в Москве, а в Венеции — вышла еще одна правосл. работа по Л., оставшаяся популярной на протяжении

всего XIX в. — «Ευχειρίδιον χριστιανικόν Περιέχον μίαν σύντομον ἐξήγησιν τοῦ Θείου Ναοῦ, τῶν ἐν αὐτῷ ἱερῶν Σκευῶν καὶ Ἀμφίων, καὶ τῶν συνήθων Ἀκολουθίων, τῆς Θείας καὶ ἱερᾶς Λειτουργίας, καὶ τῶν Ἁγίων Μυστηρίων τῆς Ἐκκλησίας» греч. филолога Димитрия Дарвариса († 1823). В 1837 г. опубликованы рус. и болг. переводы этой книги, выполненные Димитрием Струдовой и Райно Поповичем соответственно (пер. «Ευχειρίδιον χριστιανικόν» стал 1-й специальной публикацией по Л. на болг. яз.). Книга представляет собой краткий (ок. полусотни страниц) общедоступный обзор основ православного богослужения, составленный в форме вопросов и ответов. В Греции книга переиздается доныне.

Православная Л. как самостоятельная дисциплина. Развитие литургической науки в правосл. традиции в XIX в. неразрывно связано с историей духовного образования. В Русской Церкви в XVIII в. программа духовных школ ориентировалась на католич. систему XVII в., преподавание велось на лат. языке, Л. в программе отсутствовала. Богослужение буд. священники осваивали исключительно практически (показательно содержание учебного пособия «Четверочастный дар юным Курской епархии священно-церковнослужительским детям» (М., 1806) — фактически 1-го опубликованного рус. учебника по Л., — автор к-рого архиеп. Курский Феохтист (Мочульский) († 1818) просто объединил 3 свои изданные ранее брошюры, посвященные соответственно навыкам определения дат церковных праздников по пасхалии, самым базовым понятиям устава богослужения, начальным сведениям из области церковного пения). При этом богословие таинств подробно рассматривалось в курсе догматического богословия. В посл., с выделением Л. в отдельную учебную и научную дисциплину, наличие обширного sacramентологического раздела в курсе догматики вызвало нек-рый дисбаланс в русских пособиях по Л.: тема богословия и истории чинопоследований Божественной литургии и таинств, основная для христ. литургической науки, рассматривается в них недостаточно подробно или вовсе остается за рамками курса; этот дисбаланс отчасти сохраняется до наст. времени.

В 1814 г. произошла реформа духовных школ, и в семинариях появился отдельный предмет «церковная археология — древности», в него в т. ч. входило и изучение Л. В 20–30-х гг. XIX в. в семинариях языком преподавания повсеместно становится русский вместо латыни. Появление нового предмета и переход на национальный язык преподавания стимулировали составление курсов церковной археологии и Л., первоначально в виде рукописных конспектов. До появления полноценных печатных учебников преподавание вели по этим конспектам, а также по «Новой Скрижали» архиеп. Вениамина и др. немногочисленной доступной лит-ре, в т. ч. западной. Особой популярностью в рус. семинариях 1-й пол. XIX в. пользовалась работа Бингема: в 1829–1845 гг. в С.-Петербурге был опубликован ее рус. перевод, значительно переработанный проф. СПбДА И. Я. Ветринским († 1849) (существовали и др. рус. переводы работы Бингема, оставшиеся неопубликованными).

В 1837 г. в С.-Петербурге был опубликован труд прот. Г. С. Дебольского († 1881) «Дни богослужения Православной Греко-Российской Церкви», а в 1846 г. вышло 3-е существенно дополненное издание этой книги под заглавием «Дни богослужения Православной Кафолической Восточной Церкви». Этот объемный труд остается наиболее полным справочником по правосл. эртологии, несмотря на общедоступный и неакадемический характер. Книга выдержала свыше 10 переизданий, включая вышедшие на рубеже XX и XXI вв. Прот. Г. Дебольскому также принадлежит ряд др. сочинений о правосл. богослужении, христианской нравственности и проч. В 30–40-х гг. XIX в. в рус. печати появилось большое количество популярных публикаций по литургической тематике (в числе которых, напр., «Письма о богослужении Восточной Церкви» (СПб., 1836) А. Н. Муравьева († 1874), «Размышления о Божественной литургии» (1845) Н. В. Гоголя († 1852) и т. д.).

В те же годы кафедры Л. и/или церковной археологии начали открывать, помимо семинарий, и в высших духовных учебных заведениях. Прот. В. И. Долоцкий († 1885), 1-й зав. кафедрой Л. в СПбДА с момента ее учреждения в 1839 г., может считаться и 1-м правосл. уче-

ным-литургистом в строгом смысле этого слова. Ему принадлежат серия статей по Л. в ж. «Христианское чтение», напечатанных в 40–60-х гг. XIX в., а также неопубликованный курс лекций и работы по истории Византии. Прот. В. Долоцкий основал в СПбДА научную школу: работу его ученика (впосл. проф. СПбДА) А. Л. Катанского († 1919), «Догматическое учение о семи церковных таинствах в творениях древнейших святых отцов и учителей Церкви до Оригена включительно: Историко-догматическое исследование» (СПб., 1877) можно было назвать прорывом в литургической науке (даже в наст. время отчасти сохр. научную актуальность). Катанскому также принадлежат «Очерк истории литургии нашей православной Церкви» (СПб., 1868), «Очерк истории древних национальных литургий Запада» (СПб., 1870), а работы ученика Катанского (впосл. проф. МДА) И. Д. Мансветова († 1885) являются классикой мировой Л.

Мансветов — автор 1-го исследования к-польского «песенного последования» (Ο песенном последовании (ᾠσαπτικὴ ἀκολουθία) // ПрТСО. 1880. Ч. 26. Кн. 3. С. 752–797; Кн. 4. С. 972–1028); серии статей по истории визант. Типиконов и слав. богослужебных уставов, в 1885 г. переработанных в обширную монографию (Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греческой и Русской Церкви. М., 1885), ряд разделов к-рой содержит ценную информацию, с тех пор не публиковавшуюся; работы о Киевском митр. Киприане († 1406), видном деятеле реформы рус. богослужения рубежа XIV и XV вв. (Митр. Киприан в его литургической деятельности. М., 1882); не имеющего аналогов исследования о постах в правосл. традиции (О постах Православной восточной Церкви. М., 1886); первых серьезных работ об исправлении богослужебных книг на Руси в сер.— 2-й пол. XVII в. с текстологической и литургической т. зр. (Как у нас правились церковные книги: Мат-л для истории книжной sprawy в XVII ст.: По бумагам архива Типографской б-ки в Москве). М., 1883; Как у нас правились Типик и Минеи: Очерк из истории книжной sprawy в XVII ст. М., 1884) и проч.

Начиная с 60-х гг. XIX в. в рус. церковной печати появились полноценные — как по охвату материала,

так и по научному уровню (на то время) — учебные пособия по правосл. Л. Первое из них — «Литургия, или Наука о богослужении Православной Восточной Кафолической Церкви» (К., 1861) — принадлежало проф. КДА прот. Даниилу Смолодовичу († 1870). В 1862 г. в С.-Петербурге вышло «Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви» члена Училищного совета при Синоде прот. Константина Никольского († 1910), в 1881 г. в Москве — 2-томная «Наука о богослужении Православной Церкви» П. Я. Лебедева († 1885), в 1886 г. — «Руководство по литургике, или Наука о православном богослужении» архим. (впосл. еп. Омского и Семипалатинского) Гавриила (Голосова) († 1916), в 1895–1900 гг. в Курске — 2-томная «Литургия, или Наука о богослужении Православной Церкви» Е. Г. Нестеровского. Помимо учебных курсов для духовных семинарий, выходили упрощенные пособия для светских гимназий и духовных училищ: свящ. Феодора Хорошунова, еп. Таврического Ермагена (Добронравова) и др. До революции 1917 г. все эти учебные курсы неоднократно переиздавались, но сохранило свою популярность лишь «Пособие...» прот. К. Никольского, к-рое выдержало еще неск. изданий после краха коммунистического режима в России, тогда как, напр., пособия Лебедева и Нестеровского оказались незаслуженно забыты (в 1998 в Москве был выпущен также репринт «Руководства...» архим. Гавриила (Голосова), не получивший большой известности).

Прот. Константин Никольский известен не только как автор популярного учебника по уставу богослужения. Ему принадлежат фундаментальные работы по истории: чина Торжества Православия, совершаемого в 1-е воскресенье Великого поста (и шире истории практики анафематствования в правосл. Церкви) (Анафематствование (отлучение от Церкви), совершаемое в первую неделю Великого поста: Историческое исследование о чине Православия. СПб., 1879); антиминсов и изображений на них (Об антиминсах Православной Русской Церкви. СПб., 1872); рус. редакций богослужебных книг (Обозрение богослужебных книг Православной Российской Церкви по отношению их к церковному уставу. СПб., 1858; О службах

Русской Церкви, бывших в прежних печатных богослужебных книгах. СПб., 1885; Материалы для истории исправления богослужебных книг: Об исправлении Устава церковного в 1682 году и месячных Миней в 1689–1691 гг. СПб., 1896) и др.

В 1869 г. в Афинах был издан 1-й систематический греч. учебник по Л., написанный проф. Афинского ун-та протопр. П. Ромботисом († 1875), «Λειτουργική». В 1884 г. книга была переиздана под редакцией проф. Афинского ун-та И. Месолороса († 1942), к-рый помимо ряда книг по догматическому и библейскому богословию подготовил и словарь по Л. «Ἐγχειρίδιον λειτουργικῆς τῆς Ὀρθόδοξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας».

В посл. четв. XIX — нач. XX в. были написаны и опубликованы учебные пособия по Л. на румын., серб., болг. языках. Среди них выделяется подробный курс Л. ректора ун-та г. Черновцы (ныне Украина) прот. Василе Митрофановича († 1888) «Liturgica Bisericii Ortodoxe: Cursuri Universitare» (Cernăuți, 1909), изданный его преемником прот. Теодором Тарнавским († 1914), переизданный с дополнениями в 1929 г. и выдержавший также неск. изданий в сербском переводе. Пользовались известностью серб. перевод учебника Лебедева и болг. Нестеровского (см.: *Николай (Кожухаров), еп.* Введение в литургику. М., 1997. С. 90–100).

Л. также рассматривалась в качестве самостоятельного раздела истории Церкви. Так, уже в труде архиеп. Псковского, Лифляндского и Курляндского Мефодия (Смирнова) († 1815) по истории раннего христианства, «Liber historicus de rebus, in primitiva, sive trium primorum et quarti ineuntis seculorum, Ecclesia Christiana, praesertim quum prima Christi nati aetas floreret, gestis» (М., 1805), содержались сведения по истории чинопоследований таинств. Многократно обращался к литургическим вопросам митр. Московский и Коломенский *Макарий (Булгаков)* († 1882) в 12-томной «Истории Русской Церкви». Огромный материал по древнерус. Л. собран в «Истории Русской Церкви» (М., 1880–1881. Т. 1; 1901–1917. Т. 2) Е. Е. *Голубинского* († 1912). Историк Церкви, архиеп. Черниговский и Нежинский *Филарет (Гумилевский)* († 1866), является автором 1-го подробного справочника по визант. гимнографии:

«Исторический обзор песнопевцев и песнопений Греческой Церкви, с примечаниями и снимками древних нотных знаков» (СПб., 1860). Попытки исторических реконструкций богослужения определенных периодов содержатся в работах еп. Христофора (Смирнова) († 1921) (Богослужение христианское со времени апостолов до IV в. К., 1876) и Н. Ф. Одинцова († 1906) (Порядок общественного и частного богослужения в древней России до XVI в.: Церк.-ист. исслед. СПб., 1881; Униатское богослужение в XVII и XVIII вв. по рукописям Виленской публ. б-ки. Вильна, 1886).

Расцвет Л. в России в кон. XIX — нач. XX в. Невозможно переоценить то значение, которое имели для развития Л. как науки процесс постепенного описания рукописных собраний важнейших б-к, исследования в области палеографии и древней рукописной книжности. Опубликованные во 2-й пол. XIX в. описания древнейших кодексов из собрания новгородского Софийского собора (Куприянов И. К. Обзор пергаменных рукописей Новгородской Софийской б-ки. СПб., 1857), слав. части Синодального собрания рукописей в Москве (*Горский, Невоструев*. Описание), рукописных собраний Воскресенского Новоиерусалимского (*Амфилохий (Сергиевский-Казанцев)*, архим. Описание Воскресенской Новоиерусалимской б-ки. М., 1859; 2-е, значительно доп. изд.: 1875) и Соловецкого (*Красносельцев Н. Ф., Порфирьев И. Я., Вадковский А. В.*) Описание рукописей Соловецкого мон-ря, находящихся в б-ке КазДА. Каз., 1898) мон-рей и др. археографические публикации заложили прочную основу для дальнейших изысканий, в т. ч. в области истории правосл. богослужения у славян.

Автор описания рукописного собрания Воскресенского Новоиерусалимского мон-ря архим. (впосл. еп. Угличский) *Амфилохий (Сергиевский-Казанцев; † 1893)* был крупнейшим специалистом по греч. и слав. палеографии своего времени. В частности, он опубликовал множество выписок из различных рукописей, в т. ч. литургических, проделал большую работу по изучению текстологии слав. Библии, а также издал ряд памятников визант. и древней слав. гимнографии. Среди его трудов в области истории гим-

нографии выделяется объемная монография «Кондакарий в греческом подлиннике XII–XIII в. по рукописи Московской Синодальной б-ки № 437 с древнейшим слав. переводом кондаков и икосов...» (М., 1879). Большинство работ еп. Амфилохия сохраняют научную актуальность, поскольку опубликованные им древние источники более никем не издавались.

В свою очередь один из авторов описания рукописного собрания Соловецкого монастыря, проф. КазДА Н. Ф. *Красносельцев* († 1898), также был высококлассным специалистом по Л. Более того, Красносельцева можно считать основателем наиболее значительной научно-литургической школы правосл. мира. Ему принадлежит монография о наиболее интересных, с т. зр. истории визант. богослужения, греч. и слав. рукописях Ватиканской б-ки (Сведения о нек-рых литург. рукописях Ватиканской б-ки с замеч. о составе и особенностях богослужебных чинопоследований, в них содержащихся, и с прил. Каз., 1885); публикация корпуса *диатаксисов* Божественной литургии XIII–XV вв. (Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоустого. Каз., 1889. [Вып. 1]; Вып. 2: Уставы патр. К-польского Филофея и протопатр. К-польского Филофея и протопатр. Великой Церкви Димитрия Гемиста по рукописям XIV в. // ПС. 1896. Т. 1. Прил. С. 1–8. Издание, начатое Красносельцевым, завершил А. А. *Дмитриевский* († 1929) (Отзыв о соч. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сб. отчетов и премий о наградах, присуждаемых имп. АН: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 176–347)); серия работ о древних византийских (напр.: *Красносельцев Н. Ф.* О древних литургических толкованиях. Од., 1894) и русских (*Он же.* «Толковая служба» и другие сочинения, относящиеся к объяснению богослужения в Др. Руси до XVIII в.: Библиогр. обзор // ПС. 1878. Ч. 2. № 5. С. 3–43) литургических толкованиях; монография, продолжающая работу свящ. К. Никольского о чинопоследованиях древнерус. Требника, вышедших из употребления после патриарха Никона (*Он же.* К истории правосл. богослужения: По поводу некоторых церковных служб и обрядов ныне не употребляющихся: Мат-лы и исслед. по рукописям Соловецкой б-ки. Каз., 1889); многочисленные

публикации по церковной археологии и апокрифическим и псевдо-эпиграфическим памятникам визант. лит.-ры.

Дмитриевского, ученика Красносельцева в КазДА (впосл. Дмитриевский был профессором КДА на кафедре Л. и церковной археологии и проч.), можно назвать самым знаменитым русским литургистом. Главный труд Дмитриевского — многотомное «Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока» (К., 1895–1901. Т. 1–2; Пг., 1917. Т. 3; издание не было доведено до конца). Ему также принадлежат монографии: «Богослужение в Русской Церкви в XVI в. Ч. 1: Службы круга седмичного и годичного и чинопоследования таинств...» (Каз., 1884), «Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме в IX–X вв.» (Каз., 1894), «Ставленник: Руководство для священно-церковно-служителей и избранных в епископа, при их хиротониях, посвящениях и награждениях...» (К., 1904), «Древнейшие патриаршие Типиконы — Святробский иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви: Критико-библиографическое исследование» (К., 1907). Дмитриевский первым обнаружил и ввел в научный оборот такие важнейшие памятники, как Евхологий Серапиона (Евхологион IV в. Серапиона, еп. Тмуитского. К., 1894), «Завещание» прп. Саввы Освященного, древнейший палестинский Часослов в рукописи Sinait. gr. 863 и др.; впервые опубликовал полный текст *Типикона Великой ц., Евергетидского Типикона* и проч.

Среди учеников Дмитриевского — его преемники на кафедрах литургии и церковной археологии (единая кафедра была разделена на две) прот. В. Д. Прилуцкий и Н. Н. Пальмов, а также А. З. Неселовский, прот. М. А. Лисицын, Е. П. Диаковский, прот. К. С. Кекелидзе, каждый из которых внес заметный вклад в литургическую науку.

Прот. В. Прилуцкий († 1936) опубликовал монографию «Частное богослужение в Русской Церкви в XVI и 1-й пол. XVII вв.» (К., 1912), Пальмов († 1934) — монографию «Пострижение в монашество. Чины пострижения в монашество в Греческой Церкви: Историко-археологическое исследование» (К., 1914) и ряд исследовательских статей. Не-

селовскому († 1926) принадлежит монография «Чины хиротесий и хиротоний: Опыт историко-археологического исследования» (Каменец-Подольск, 1906); Диаковскому — монография «Последование часов и изобразительных: Историческое исследование» (К., 1913); прот. М. Лисицыну († 1918) — монография «Первоначальный славяно-русский Типикон: Историко-археологическое исследование» (СПб., 1911) (представленное научному обществу исследование подверглось весьма строгой критике, см.: *Скабалланович М. Н.* Несколько поправок к книге о прот. М. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон»: Рецензия и результаты коллоквиума. К., 1912; *Карабинов И. А.* Отзыв о труде прот. М. Лисицына «Первоначальный славяно-русский Типикон» // Сб. отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Имп. АН: Отчеты за 1912 г. Пг., 1916. С. 312–368), популярная кн. «О древних и новых песнопениях: Исторический очерк» (СПб., 1910) и ряд статей о церковной музыке.

Прот. К. Кекелидзе († 1962) является создателем груз. научно-литургической школы. В число его работ по Л. входят обширная монография «Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение» (Тифлис, 1908) и публикации важнейших памятников, сохранившихся в груз. переводе: «Иерусалимский Канонарь VII в.: Грузинская версия» (Тифлис, 1912) и «Древнегрузинский Архиератикон» (Тифлис, 1912).

Но учениками Дмитриевского круг рус. ученых-литургистов нач. XX в. отнюдь не ограничивался. Среди крупнейших специалистов того времени — А. И. Алмазов, А. П. Голубцов, И. А. Карабинов, прот. С. Д. Муретов, прот. М. И. Орлов, прот. А. В. Петровский, М. Н. Скабалланович, С. И. Смирнов, Б. А. Тураев.

Перу Алмазова († 1920), выпускника КазДА (впосл. проф. Новороссийского ун-та), принадлежат монографии: «История чинопоследований Крещения и Миропомазания» (Каз., 1884), «Сообщения западных иностранцев XVI–XVII вв. о совершении таинств в Рус. Церкви» (Каз., 1900), «Тайная исповедь в Православной Восточной Церкви: Опыт внешней истории» (Од., 1894. 3 т.), «К истории молитв на разные случаи: Заметки и памятники» (Од.,

1896), серия др. работ об апокрифических и о полуапокрифических чинопоследованиях визант. Евхология, а также ряд исследований по церковному праву.

Голубцов († 1911), проф. МДА, был автором новаторских лекционных курсов по церковной археологии и Л. (Из чтений по церковной археологии и литургике. Серг. П., 1917. [Ч. 1]; 1918. Ч. 2: Литургия), написал монографию «Соборные чиновники и особенности службы по ним» (М., 1907), посвященную важной группе памятников по истории рус. богослужения — Чиновникам центральных российских Соборов, а также опубликовал тексты Чиновников в серии самостоятельных монографий.

Карабинов († 1937), проф. СПбДА, является автором монографий «Евхаристическая молитва (анафора): Опыт историко-литургического анализа» (СПб., 1908) (в монографии автор весьма смело предвосхитил мн. теории происхождения анафоры, разрабатывавшиеся в XX в.; к сожалению, его работа осталась практически неизвестной зап. исследователям) и «Постная Триодь: Исторический обзор ее плана, состава, редакций и славянских переводов» (СПб., 1910).

Прот. С. Муретову, преподавателю Вифанской ДС, принадлежат работы по истории чина проскомидии (Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» Константинопольского Патриарха Филофея: Опыт историко-литургического исследования. М., 1895) и др.) и Божественной литургии; прот. М. Орлову, проф. СПбДА, — научное издание греч. и слав. текстов литургии свт. Василия Великого (Литургия свт. Василия Великого: Первое критическое издание. СПб., 1909); прот. А. Петровскому, проф. той же академии, — монография «Апостольские литургии Восточной Церкви: Литургии ап. Иакова, Фаддея, Марии и ев. Марка» (СПб., 1897).

Труды Скабаллановича († 1931), проф. КДА на кафедрах ВЗ и Догматического богословия, пользуются особым признанием. Ему принадлежат обширный труд по истории правосл. богослужения вообще и чина всенощного бдения в частности (Толковый Типикон: Объяснительное изложение Типикона с историческим введением. К., 1910.

Вып. 1; 1913. Вып. 2; 1915. Вып. 3), серия работ о главных церковных праздниках и содержании служб на эти праздники и проч.

Проф. МДА Смирнов († 1916), ученик В. О. Ключевского, опубликовал ряд исследований о таинстве Исповеди (включая 2 монографии «Духовный отец в древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке» (Серг. П., 1906) и «Древнерусский духовник: Исследование по истории церковного быта» (М., 1913)) и о др. литургических вопросах.

Тураев († 1920), крупнейший специалист по истории Др. Египта и христианству у коптов и эфиопов, издал неск. работ об эфиоп. Часословах (в т. ч. монографию «Часослов Эфиопской Церкви» (СПб., 1897) и др.), о копт. гимнографии и проч.

Трудами указанных, а также не упомянутых здесь исследователей рус. литургическая наука к 1917 г. достигла высочайшего уровня. Рус. ученые лидировали в области истории богослужения у славян, в Византии, в некоторых ориентальных традициях; уровень их исследований по раннехрист. богослужению и богословско-литургической проблематике соответствовал уровню лучших зарубежных аналогов. Этому способствовали: свободное знание древних и новых языков, на изучение к-рых в дореволюционном российском образовании ставился особый акцент, широкие возможности получения финансирования для научно-исследовательской работы в б-ках и для заграничных командировок, хорошее знакомство русских ученых с зап. лит-рой (чего не скажешь о знании зап. исследователями трудов их рус. коллег), сложившаяся научная среда. Помимо академических, рус. литургическая школа в нач. XX в. была вполне готова к решению практических задач — к устранению ошибок в текстах богослужбных книг, исправлению недочетов приходской практики, соотношению древней традиции с потребностями времени: русские литургисты входили в состав соответствующих комиссий, участвовали в работе Поместного Собора 1917–1918 гг. и т. д.

Православная Л. в XX в. Революция 1917 г. и последующие события резко оборвали развитие как рус. церковной науки в целом, так и Л. в частности. Система духовного образования была уничтожена, церков-

но-исторические и богословские исследования фактически оказались вне закона. Нек-рые ученые были уничтожены физически (напр., Карабинов, расстрелянный в 1937 по политическим обвинениям), другие не имели возможности писать или публиковаться (Дмитриевский написал после 1917 г. неск. работ, оставшихся неопубликованными, так же как 2 последних тома его «Описания литургических рукописей...») или были вынуждены, как прот. К. Кекелидзе, заняться исследованиями в области светской истории и филологии.

Отчасти развитие рус. научно-литургической традиции продолжилось в эмиграции, напр., протопр. Н. Н. Афанасьевым, архим. Киприаном (Керном) и его учеником протопр. А. Д. Шмеманом.

Протопр. Н. Афанасьев, автор ряда работ по экклезиологии и богословскому измерению церковного права (см.: *Nichols A. Theology in Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in N. Afanas'ev (1893–1966). Camb.; N. Y., 1989*), написал и 2 небольшие, но важные работы о таинствах Крещения (Вступление в Церковь. П., 1952) и Евхаристии (Трапеза Господня. П., 1952).

Архим. Киприан (Керн) († 1960) известен одновременно как литургист и патролог. Он опубликовал 3 книги по Л., каждая из которых представляет собой переработанный курс лекций: «Крины молитвенные» (Белград, 1928), «Евхаристия» (П., 1947) и «Литургика: Гимнография и эротология» (П., 1964. М., 2000). Первая является опытом построения курса догматического богословия на основе цитат из богослужбных — гл. обр. гимнографических — текстов (ср. аналогичный опыт еп. Саратовского и Балашовского Вениамина (Милова) († 1955): *Вениамин (Миров), еп. Чтения по литургическому богословию. К., 2004. М., 2012*). Вторая, по признанию автора, носит компилятивный характер: в ней обобщены публикации рус. и зап. Л. кон. XIX — сер. XX в. по истории евхаристического чинопоследования. Особое внимание в книге уделено проблеме эпиклезы, которой автор посвятил также 3 статьи в серб. ж. «Богословье». Последняя книга представляет собой в основном краткое изложение трудов Скабаллановича с минимальным использованием работ др. авторов.

Сочинения протопр. А. Шмемана († 1983), среди к-рых — «Введение в литургическое богословие» (П., 1961), «Of Water and the Spirit: A Liturgical Study of Baptism» (N. Y., 1974), «The Eucharist: Sacrament of the Kingdom» (N. Y., 1988), сыграли большую роль в развитии правосл. Л. в XX в. Они помогли взглянуть по-новому на богослужебную традицию, доставшуюся правосл. Церкви в наследство от Византии, и стали для многих источником вдохновения и стимулом для начала собственных исследований. Нельзя, однако, не отметить нек-рую субъективность автора, предпочитавшего фактической истории тех или иных литургических установлений собственные трактовки, а также его зависимость, порой излишнюю, от трудов Г. Дикса и англиканских теологов XX в.

В самой России стало возможно вести работу и публиковаться в области Л. — в очень ограниченной степени — после второй мировой войны, когда советское руководство решило отчасти ослабить давление на Церковь, открыло неск. семинарий и академий и предоставило Московской Патриархии возможность делать репринты богослужебных книг, а также издавать «Журнал Московской Патриархии» и сб. «Богословские труды». Среди преподавателей Л. российских духовных школ советского времени наиболее известен проф. ЛДА Н. Д. Успенский († 1987), в 20-х гг. XX в. учившийся у Дмитриевского. Успенскому принадлежат ряд статей, в т. ч. объемная работа «Чин всеобщего бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви» (в 2004–2007 в Москве осуществлено переиздание литургических трудов Успенского), а также музыковедческие публикации.

Светские филологи и историки также sporadически затрагивали отдельные темы из истории богослужения, но идеологический контроль не позволял советским ученым специально обращаться к церковной тематике.

В Грузии идеологическая работа была организована несколько иначе, чем в России, что позволяло светским специалистам — таким, как П. Ингорюк, А. Шанидзе, Е. Метревели, Ц. Чанкиев, Л. Хачидзе, М. Кавтария, Л. Квирикашвили, Л. Хевсуриани и др., — публиковать и исследовать в качестве памятников груз.

национальной истории и культуры христ. источники, в т. ч. литургические. Важный вклад в груз. Л. внесли архим. Григорий (Перадзе), погибший в Освенциме в 1942 г., и католический мон. Михаил Тархнишвили († 1958).

Др. правосл. страны не пережили ни такого расцвета литургических исследований, как в России в кон. XIX – нач. XX в., ни крушения всего здания церковной науки после революции 1917 г. и установления на территории бывш. Российской империи советской власти, поэтому развитие Л. у греков, румын, сербов и болгар шло гораздо спокойнее.

Среди греч. авторов нач. XX в. историко-литургические вопросы затрагивали в своих многочисленных публикациях 2 исследователя рукописей: А. И. *Пападопуло-Керамевс* († 1912), к-рый жил и работал в России, и Мануил *Геддеон* († 1943). Существенный вклад в развитие грекоязычной Л. внесли книги протопр. Константина Каллиникоса († 1930) «*Ὁ χριστιανικός ναός καὶ τὰ τελοῦμενα ἐν αὐτῷ*» (Ἀλεξάνδρεια, 1921) и митр. Кесарийского Амвросия (Ставриноса) († 1931) «*Αἱ ἀρχαιότατα καὶ αἱ σύγχρονα λειτουργία τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησιῶν*» (Κωνσταντινούπολις, 1921–1922. 2 т.; митр. Амвросию принадлежит также книги о церковном браке и чинах вечерни и утрени).

Главным греч. литургистом сер. XX в. можно назвать проф. Афинского ун-та П. Трэмбеласа († 1977). В число его сочинений входят 3-томная монография по истории раннехрист. богослужения (Συμβολαὶ εἰς ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Ἀθήναι, 1961–1966) и критические издания текстов визант. литургий (Αἱ τρεῖς λειτουργία κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935) и важнейших чинов визант. Евхология (Μικρὸν Εὐχολόγιον. Ἀθήναι, 1950–1955. 2 т.) (критические издания выполнены в основном по рукописям Афинской б-ки и содержат ценный материал, но никак не могут считаться окончательными). Трэмбелас также писал работы по догматике и библистике.

Греч. литургист проф. Фессалонийского ун-та И. Фундулис († 2007) является автором учебника по Л. «*Λειτουργική Α΄: Εἰσαγωγή στή Θεία Λατρεία*» (Θεσ., 1995) и серии брошюр, посвященных отдельным чинам правосл. богослужения (3-том-

ное изд., объединяющее все эти брошюры: «*Κείμενα Λειτουργικῆς. Θεσσαλονίκη*, 2004). Им были опубликованы неизданные литургические произведения свт. Симеона Солунского (Θεσ., 1966)). Большой популярностью в Греции пользуется собрание ответов Фундулиса на вопросы, возникающие в литургической практике: «*Ἀπαντήσεις εἰς Λειτουργικὰς Ἀπορίας*» (Ἀθήναι, 2006. 5 т.).

Особое место в мировой литургической науке занимает греч. школа гимнографических исследований во главе с митр. Софронием (Евстрагиадисом) († 1947), к кон. XX в. достигшая своего расцвета. Ряд совр. греч. исследователей работают над изданием и анализом памятников визант. гимнографии, и в этой области греч. Л. занимает лидирующее положение.

Среди румын. литургистов XX в. наиболее известны прот. Петре *Винтилеску* († 1974) и Ене *Браниште* († 1984). Винтилеску принадлежат курсы лекций по Л. и большое число различных публикаций, в т. ч. монографии: «*Misterul liturgic*» (Bucur., 1929), «*Contribu ii la revizuirea Liturghierului român*» (Bucur., 1931), «*Liturghiile bizantine privity istoric on structura și rândualia lor*» (Bucur., 1943), «*Liturghierul explicat*» (Bucur., 1972). Браниште защитил в 1943 г. диссертацию о толковании Николая Кавасилы на Божественную литургию, опубликовал перевод этого толкования на румын. язык, написал литургическое руководство в 2 частях: «*Liturgica generală*» (Bucur., 1985) и «*Liturgica specială*» (Bucur., 1980) – и ряд др. работ.

Сербский литургист проф. Богословского фак-та в Белграде Л. Миркович († 1968) помимо статей по Л. написал монографию о правосл. праздниках «*Хеортологиѡа, или Историѡски развитак и богослужење празника православне источне Цркве*» (Београд, 1961), а также учебник «*Православна литургика, или Наука о богослужењу Православне источне Цркве*» (Београд, 1965–1967. 2 т.), ориентированный на упомянутый выше румын. учебник Митрофановича и Тарнавского.

Среди болг. литургистов выделяются прот. Иван *Гошев* († 1965), член Болгарской АН, проф. Богословского фак-та в Софии, автор монографии «*Антиминсът: Литургическо и църковно-археологическо изследва-*

не» (София, 1925) и ряда публикаций по истории чина Божественной литургии и по церковной археологии, а также ректор Софийской ДА еп. Макариопольский Николай (Кожухаров) († 1981), написавший книги «*Светата Евхаристия: Произход и същност на св. Евхаристия*» (София, 1955), «*Светата евхаристийна жертва*» (София, 1968), составивший словарь «*Наръчник по православна литургика*» (София, 1972) и проч.

В наст. время Л. является одним из наиболее востребованных предметов в правосл. среде, что вызвано в т. ч. менталитетом правосл. христиана, для которых богослужение – средоточие всей жизни, главная составляющая церковной традиции. За 2 десятилетия, прошедшие со времени крушения социалистических режимов в России и др. странах Вост. Европы, литургические исследования на правосл. Востоке существенно активизировались и продолжают развиваться.

В Греции, России, Румынии, Сербии, Болгарии, правосл. диаспоре на Западе выросло новое поколение специалистов, интегрированное в мировой научный процесс и использующее все достижения совр. Л. Опубликовано большое количество работ богословского, исторического, источниковедческого характера (исследования рукописей и археологических памятников, публикация ранее неизданных текстов и т. д.), посвященных правосл. богослужению.

Свяц. Михаил Желтов

ЛИТУРГИКО-КАНОНИЧЕСКИЕ ПАМЯТНИКИ, раннехрист. сборники указаний о морально-нравственных основах христ. жизни и церковном устройстве, в т. ч. совершении богослужения и церковных Таинств. К категории Л.-к. п. относятся такие тексты, как «*Дидахе*», «*Дидакалия апостолов*», «*Каноны святых апостолов*», «*Апостольское предание*» (Египетский церковный чин) и зависящие от него *Каноны Ипполита*, Эпитома 8-й книги *Апостольских постановлений*, «*Завет*» [*Завещание*] *Господа нашего Иисуса Христа*, а также «*Апостольские постановления*» и различные редакции 8-й книги этого памятника. Все они имеют вост. происхождение.

В рукописной традиции Л.-к. п. объединялись в коллекции: Алек-

сандрийский синодос, коллекция *Веронского палимпсеста*, Климентово восьмикнижие, т. н. Аксумитская коллекция. «Апостольские постановления», в к-рые вошли тексты «Дидахе», Дидаскалии апостолов и Апостольского предания в существенно дополненном виде, можно рассматривать и как коллекцию, и как самостоятельный Л.-к. п.

История открытия. За исключением «Апостольских постановлений», к-рые стали широко известны уже в XVI в., все проч. Л.-к. п. были открыты лишь в кон. XIX — нач. XX в.

В 1843 г. Й. В. Биккель издал краткий трактат на греч. языке «Каноны св. апостолов» (*Bickell J. W. Apostolischen Kirchenordnung // Idem. Geschichte des Kirchenrechts. Giessen, 1843. Bd. 1. P. 107–132*). В 1848 г. Г. Таттам опубликовал коллекцию Л.-к. п. на бохаирском диалекте копт. языка, состоящую из Канонов св. апостолов, анонимного текста, к-рый впосл. стал обозначаться как Египетский церковный чин, или Апостольское предание, 8-й книги «Апостольских постановлений» (в одной из редакций) и *Апостольских правил*. Эта коллекция со временем стала именоваться Александрийским синодосом, или Климентовым семикнижием (*Tattam H. The Apostolical Constitutions, or the Canons of the Apostles in Coptic: with an English Transl. L., 1848*). В 1854 г. П. А. де Лагард опубликовал текст Дидаскалии апостолов на сир. языке (*Didascalia Apostolorum syriace / Hrsg. P. A. de Lagarde. Lpz., 1854*). В 1856 г. он же издал сир. версию Канонов св. апостолов и Эпитомы 8-й книги «Апостольских постановлений» (в рукописях этот Л.-к. п. также имеет заголовок «Постановления св. апостолов через Ипполита»; *Lagarde P. A., de. Reliquiae juris ecclesiastici antiquissimae. Lpz., 1856*). В 1870 г. Д. Б. фон Ханебергом был опубликован текст арабских Канонов Ипполита (*Haneberg D. B., von, ed. Canones S. Hippolyti arabice. Münch., 1870*). Неск. годами позже был открыт самый древний из известных Л.-к. п. — «Дидахе», сохранившийся в греч. оригинале, 1-е издание к-рого осуществил Филофей Вриенний (*Φιλόθεος Βρυέννιος*), мптρ. διδασχῆ τῶν δώδεκα ἀποστόλων. Κωνσταντινούπολις, 1883). В 1883 г. Лагард издал Александрийский синодос на саидском диалекте копт. язы-

ка (*Lagarde P. A., de., ed. Aegyptiaca. Gött., 1883*). В 1899 г. патриарх Антиохийский Игнатий Ефрем II Рахмани осуществил публикацию Завета Господа нашего Иисуса Христа (*Ignatius Ephraem II Rahmani, ed. Testamentum Domini Nostri Jesu Christi. Moguntiae, 1899*). В 1900 г. Э. Хаулер опубликовал т. н. коллекцию Веронского палимпсеста, включающую Дидаскалию апостолов, Каноны св. апостолов и т. н. Египетский церковный чин (Апостольское предание) на лат. языке (*Didascaliae apostolorum fragmenta veronensia Latina / Ed. E. Hauler. Lpz., 1900*). В 1904 г. Дж. У. Хорнер издал еще 2 версии Александрийского синодоса — на арабском и эфиоп. языках (*Horner G. W. The Statutes of the Apostles, or Canones Ecclesiastici. L., 1904*). В 1913 г. Ф. Но выпустил на сир. языке Климентово восьмикнижие, состоящее из Завета Господа нашего Иисуса Христа (кн. 1), Канонов св. апостолов (кн. 2), Египетского церковного чина (Апостольского предания) (кн. 3), варианта 8-й книги «Апостольских постановлений» (кн. 4–7), Апостольских правил (кн. 8) (*Nau F. La version syriaque de l'Octateuque de Clément. P., 1913*).

В 2006 г. А. Баузи объявил об открытии ранее неизвестного эфиоп. канонического сборника, сохранившегося в рукописи XIII в., — исследователь обозначил его как Аксумитская коллекция. Существенную часть этого сборника также составляют Л.-к. п.: Каноны св. апостолов, т. н. Египетский церковный чин (Апостольское предание), вариант 8-й книги «Апостольских постановлений» и краткие фрагменты «Дидахе» и Дидаскалии апостолов (подробнее см.: *Bausi A. La Collezione aksumita canonico-liturgica // Adaman-tius. Pisa, 2006. Vol. 12. P. 43–70; Idem. The «so-called Traditio apostolica»: Preliminary Observations on the New Ethiopic Evidence // Volks-glaube im antiken Christentum / Ed. H. Grieser, A. Merkt. Darmstadt, 2009. S. 291–321*). В 2011 г. Баузи издал текст Египетского церковного чина (Апостольского предания) из Аксумитской коллекции (*Idem. La «nuova» versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare // Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends / Ed. P. Buzi, A. Camplani. R., 2011. P. 19–69*).

История изучения Л.-к. п. Эти тексты являются ключевыми источниками для исследований в области раннехрист. богослужения и всего церковного устройства. Активное изучение Л.-к. п. хронологически совпадает с их открытием и продолжается по сей день (см., напр., библиографию к ст. *Дидахе*). При изучении Л.-к. п. в целом (а не по отдельности) наибольший интерес представляет вопрос взаимоотношения весьма близких по содержанию Л.-к. п.: 8-й книги «Апостольских постановлений» (в разных ее редакциях), Эпитомы 8-й книги «Апостольских постановлений», Канон Ипполита, Египетского церковного чина (Апостольского предания) и Завета Господа нашего Иисуса Христа. В 1891 г. Х. Ахелис в работе, посвященной Канонам Ипполита (*Achelis H. Die Canones Hippolyti. Lpz., 1891*), пришел к выводу, что авторство этого Л.-к. п. подлинное, т. е. текст восходит к III в. и является самым древним из перечисленных Л.-к. п., следов., генеалогию похожих текстов нужно вести от него через Египетский церковный чин и Эпитуку к 8-й книге «Апостольских постановлений». Мнение Ахелиса приняли такие исследователи, как Л. Дюшен и П. Батиффоль. В том же 1891 г. Ф. К. Функ предложил обратную последовательность (*Funk F. X., von. Die Apostolischen Konstitutionen: Eine literar-historische Untersuchung. Rottenburg, 1891*); он остался верен своей т. зр. и в работе по изданию «Апостольских постановлений» с параллелями из «Дидахе», Дидаскалии апостолов и Эпитомы (*Idem. Didascalia et Constitutiones Apostolorum. Paderborn, 1905*). Взгляды Функа разделяли нем. исследователи А. Гарнак и О. Барденхеве. На основные конкурирующие гипотезы не повлияла публикация в 1899 г. Завета Господа нашего Иисуса Христа; этот текст был признан производным от Египетского церковного чина, несмотря на попытки его издателя, патриарха Игнатия Ефрема II Рахмани, доказать, что именно от этого текста начинается генеалогия проч. Л.-к. п.

Дж. Вордсворт (*Wordsworth J. The Ministry of Grace. L., 1901*) выдвинул идею о существовании некоего утраченного общего прототипа, причем наиболее близкими к нему, по мнению исследователя, были Каноны Ипполита. Эту т. зр. развил

А. Маклин (*Maclean*. 1910), он сопоставил все доступные версии Л.-к. п. похожего содержания и пришел к выводу, что они соотносятся друг с другом «как двоюродные братья», т. е. не зависят непосредственно один от другого, но восходят к общему первоисточнику.

В 1906 г. Э. фон дер Гольц предположил, что утраченным текстом могло быть Апостольское предание — якобы утраченное сочинение Ипполита Римского (*Goltz E., von der. Unbekannte Fragmente altchristlicher Gemeindeordnungen // SPAW. B., 1906. [Hbd. 1.] S. 141–157*). Отталкиваясь от этого предположения, исследователи Э. Шварц в 1910 г. (*Schwartz E. Über die pseudo-apostolischen Kirchenordnungen. Strassburg, 1910*) и Р. Х. Коннолли в 1916 г. (*Connolly. 1916*) независимо друг от друга привели аргументацию, позволявшую отождествить Египетский церковный чин с Апостольским преданием Ипполита Римского (подробнее см. в ст. *Апостольское предание*). Т. о., именно Египетский церковный чин (Апостольское предание) был признан общим первоисточником для рассматриваемой группы Л.-к. п. Тождество Египетского церковного чина и Апостольского предания Ипполита Римского особенно поддерживалось Б. Боттом (напр., см.: *Botte B. L'authenticité de la «Tradition apostolique» de St. Hippolyte // RTAM. 1949. Vol. 16. P. 177–185*). В истории изучения Л.-к. п. Ботт знаменит еще и тем, что первым скорректировал датировку Канонов Ипполита, предложив относить их к 361–363 гг. Кроме того, исследователь сопоставил различные коллекции Л.-к. п. и пришел к выводу, что древнейшая коллекция, к-рая могла быть общим прототипом всех остальных, состояла из 3 Л.-к. п. (он назвал ее «трехчастная коллекция»): Дидаскалии апостолов, Канонов св. апостолов и Апостольского предания (см.: *Botte. 1963*). Вопрос о составе древнейшей коллекции Л.-к. п. рассматривается также в фундаментальном исследовании Ж. М. Ханссенса (*Hanssens. 1959*) — в этом труде, если не считать совр. книги Б. Штаймера (*Steimer. 1992*), представлен наиболее полный обзор коллекций Л.-к. п. По мнению Ханссенса, состав древнейшей коллекции ограничивался Канонами св. апостолов и Египетским церковным чином, а на следующем этапе эволюции к ним примкнула 8-я книга

«Апостольских постановлений» (см.: *Hanssens. 1959. P. 46*).

В вопросе о составе древнейшей коллекции Л.-к. п. и идентификации Египетского церковного чина интерес представляют работы Ж. Маня (*Magne J. La prétendue Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome s'appelait-elle ΑΙ ΔΙΑΤΑΞΕΙΣ ΤΩΝ ΑΓΙΩΝ ΑΠΟΣΤΟΛΩΝ, «Les statuts des saints apôtres»? // OS. 1965. Bd. 14. S. 35–67*) и А. Февра (*Favre. 1980*). Маня предположил, что Египетский церковный чин в оригинале назывался не «Апостольское предание», а «Постановления святых апостолов» и что этот текст вместе с «Канонами святых апостолов» некогда составляли один Л.-к. п. На основании выводов Маня, к-рые поддержал Февр, М. Мецгер (напр.: *Metzger M. Nouvelles perspectives pour la prétendue «Tradition Apostolique» // Ecclesia Orans. R., 1988. Vol. 5. P. 241–259; Idem. Enquêtes autour de la prétendue «Tradition Apostolique» // Ibid. 1992. Vol. 9. P. 7–36; Idem. A propos des reglements ecclésiastiques et de la prétendue «Tradition Apostolique» // RSR. 1992. Vol. 66. N 3/4. P. 249–261*), П. Ф. Бадшоу (*Bradshaw P. F. Redating the «Apostolic Tradition»: Some Preliminary Steps // Rule of Prayer, Rule of Faith: Essays in Honor of Aidan Kavanagh, OSB / Ed. J. Baldoon, N. Mitchell. Collegeville, 1996. P. 3–17; Idem. Hippolytus Revisited: The Identity of the So-Called «Apostolic Tradition» // Liturgy. Wash., 2000. Vol. 16. N 1. P. 7–11; Idem. 2002². P. 80–83; Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E. The Apostolic Tradition: A Comment. Minneapolis, 2002*) и К. Маркшиес (*Markschies Chr. Wer schrieb die sogenannte «Traditio Apostolica»? Neue Beobachtungen und Hypothesen zu einer kaum lösbaren Frage aus der altkirchlichen Literaturgeschichte // Tauffragen und Bekenntnis: Studien zur sogenannten «Traditio Apostolica», zu den Interrogationes de fide und zum Römischen Glaubensbekenntnis / Ed. W. Kinzig e. a. B., 1999. P. 1–56; Idem. Neue Forschungen zur sogenannten «Traditio Apostolica» // Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark (1877–1948) / Ed. R. Taft, G. Winkler. R., 2001. P. 583–598*) подвергли критической оценке выводы сторонников тождества Египетского церковного чина с Апостольским преданием Ипполита Римского и продемонстрировали ненадежность их аргумента-

ции (Коннолли и Ботта). В совр. литургической науке эта проблема была полностью переосмыслена и заново проанализирована (напр., см.: *Stewart-Sykes A. Hippolytus: On the Apostolic Tradition. N. Y., 2001; Bradshaw P. F., Johnson M. E., Phillips L. E. The Apostolic Tradition. Minneapolis, 2002*). В наст. время Египетский церковный чин считается наиболее древним из всех родственных Л.-к. п.

Открытие А. Баузи и частичная публикация в 2011 г. т. н. Аксумитской коллекции, содержащей независимую от ранее опубликованных редакцию Александрийского синодоса, ведут к очередному всплеску научного интереса к Л.-к. п. и, возможно, пересмотру сложившихся точек зрения.

В последние годы актуальным является вопрос о жанровой принадлежности Л.-к. п. (напр., см.: *Müller. 2007*) и продолжается углубленное изучение отдельных памятников (напр., см.: *Stewart-Sykes A. The Apostolic Church Order: The Greek Text with Introd., Transl. and Annot. Sydney, 2006; Idem. The Didascalia apostolorum: An English Version with Introd. and Annot. Turnhout, 2009*; также см. рецензии на эти публикации: *Bradshaw P. F. The Apostolic Church Order // JThSt. N. S. 2009. Vol. 60. N 1. P. 272–274; Doerfler M. E. The Didascalia Apostolorum // Ibid. 2010. Vol. 61. N 2. P. 788–790*).

Основные особенности Л.-к. п. Происхождение жанра. Вопрос возникновения жанра Л.-к. п. остается открытым. Тем не менее содержание этих текстов и форма подачи материала сближают их, с одной стороны, с пастырскими посланиями ап. Павла, поскольку уже в них даются систематизированные (в той или иной степени) указания об организации церковной жизни. В частности, в пастырских посланиях содержатся указания о молитве (см. 1 Тим 2. 1–15), о церковных служителях: епископах (1 Тим 3. 1–7, Тит 1. 7–9), пресвитерах (1 Тим 5. 17–19, Тит 1. 5–6) и диаконах (1 Тим 3. 8–13); о различных категориях верующих: о стариках и молодых (Тит 2. 1–6), о вдовах (1 Тим 5. 3–16), о рабах (1 Тим 6. 1–2, Тит 2. 9–10), причем все эти указания имеют ярко выраженный нравственный характер. Не исключено, что пастырские послания в свою очередь ориентированы на т. н. заповеди для домо-владык (англ. household codes; нем.

Haustafeln) — особые правила, широко распространенные в античном мире (сформировавшиеся, весьма вероятно, в стоической среде), регулирующие отношения между членами одного домовладения: супругами, родителями и детьми, хозяевами и рабами. С др. стороны, исследователи отмечают сходство между Л.-к. п. и иудейскими нормативными текстами, а именно Мишной (см.: *Fonrobert Ch. E. The Didascalia Apostolorum: A Mishnah for the Disciples of Jesus // JECS. 2001. Vol. 9. N 4. P. 483–509; также см.: Müller. 2007).*

Содержание. Л.-к. п. представляют собой специализированные сборники: их основная цель — изложить правильный порядок церковного устройства, регламентировать повседневную жизнь христ. общин. Важное место в них отводится морально-нравственным принципам христианской жизни — наиболее ярким примером может служить учение о «двух путях», содержащееся в «Дидахе» и Канонах св. апостолов. Др. ключевой темой является вопрос об иерархической структуре Церкви. Л.-к. п. содержат правила выбора и поставления на церковные служения от самого высшего — епископского до низших — вдов и дев. Кроме того, в них отмечаются основные требования, выдвигаемые к кандидатам, разъясняются отношения между различными церковными служениями, регламентируются права и обязанности каждого из них.

Первостепенное значение имеют также содержащиеся в Л.-к. п. указания об организации богослужбной жизни Церкви: прежде всего о совершении Божественной литургии, а также о службах суточного круга и частном богослужении. Разъясняется порядок принятия в Церковь новых членов: говорится о периоде подготовки (катехизации) и описан чин таинства Крещения. Даются указания о покаянной дисциплине, о постах и церковных праздниках. Также в Л.-к. п. затрагиваются вопросы социальной диаконии: принесение и распределение пожертвований, организация благотворительных трапез, забота о сиротах и т. п.

Авторство текстов. Почти все известные Л.-к. п. содержат в своих заголовках указания либо на апостолов, либо на Климента Римского или Ипполита Римского: напр., Ка-

ноны святых апостолов, «Апостольские постановления через Климента» или «Церковные каноны и постановления, написанные Ипполитом, князем епископов Рима, согласованные с заповедями апостолов...». Более того, текст отдельных Л.-к. п. (напр., Канонов святых апостолов, «Апостольских постановлений») организован таким образом, будто каждый из 12 апостолов изрекает то или иное постановление. Тем не менее псевдоэпиграфический характер всех Л.-к. п. на сегодняшний день не вызывает сомнения. Общепринятой является т. зр., что указания на апостолов и имена авторитетных церковных иерархов, в частности Климента Римского, к-рый был учеником апостолов, и Ипполита Римского, вносились в заголовки Л.-к. п., чтобы ортодоксальный характер этих текстов и их верность апостольскому преданию не вызывали сомнений, — в самих Л.-к. п. нередко звучит мысль, что они составлены с целью утвердить апостольское предание в противовес возникшим заблуждениям и ересям.

Компильтивный характер. Анализ текстов позволяет считать, что практически все известные Л.-к. п. либо содержат материал из др., более древних сочинений, либо неоднократно подвергались редакторской правке. Напр., в «Дидахе» и Канонах св. апостолов использовался трактат, условно обозначаемый как «Два пути»; Дидакалия апостолов имеет ряд смысловых параллелей с посланиями сщмч. Игнатия Антиохийского; в Апостольском предании исследователи предполагают неск. слоев текста: древнее ядро и 2 этапа редактуры; основу «Апостольских постановлений» составляют существенно переработанные «Дидахе», Дидакалия апостолов и Египетский церковный чин, который также лежит в основе Канонов Ипполита, Эпитомы 8-й книги «Апостольских постановлений» и Завета Господа нашего Иисуса Христа.

Исследователи нередко называют Л.-к. п. «живая литература» (англ. living literature), подчеркивая тем самым, что эти тексты с течением времени могли редактироваться, чтобы соответствовать реальной практике, особенно это касается литургических указаний. По этой причине датировка Л.-к. п. может быть лишь приблизительной.

Значение Л.-к. п. заключается в том, что они оказали существенное влияние на последующую церковную традицию. «Апостольские постановления» сыграли важную роль в формировании антиохийской литургической традиции, а Завет Господа нашего Иисуса Христа — восточно-сирийской. Евхаристическая молитва, содержащаяся в Египетском церковном чине (Апостольском предании), повлияла через егип. анафору свт. Василия Великого на все семейство анафор антиохийского типа, а молитва епископской хиротонии из этого Л.-к. п. и в наст. время используется в коптской и маронитской Церквях. Более того, Египетский церковный чин оказал влияние и на совр. богослужение: в ходе литургической реформы *Ватиканского II Собора* в богослужебные книги Римско-католической Церкви были включены 2-я анафора и новая молитва епископской хиротонии, в основу которых легли соответствующие тексты из этого Л.-к. п.

В не меньшей мере Л.-к. п. повлияли и на формирование канонического права. «Апостольские постановления», содержащие 85 Апостольских правил, активно использовались при составлении сводов церковных канонов: в частности, отдельные постановления через посредство визант. канонических сборников попали в рус. *Кормчую книгу*.

Завет Господа нашего Иисуса Христа и Климентово восьмикнижие в целом вошли в состав канонических сборников (синодосов), которые до наст. времени используют нехалкидониты.

Лит.: *Maclean A. J. The Ancient Church Orders. Camb., 1910; Connolly R. H. The So-Called Egyptian Church Order and Derived Documents. Camb. (Mass.), 1916; Bartlet J. V. Church-Life and Church-Order during the First Four Centuries. Oxf., 1943; Walls A. F. A Note on the Apostolic Claim in the Church Order Literature // St.Patr. 1957. Vol. 2. P. 83–92; Hanssens J. M. La liturgie d'Hyppolite: Ses documents, son titulaire, ses origines et son caractère. R., 1959. (OCA; 155); Botte B. Les plus anciennes collections canoniques // L'Orient Syrien. Vernon, 1960. Vol. 5. P. 331–350; idem. La Tradition apostolique de St. Hippolyte: Essai de reconstitution. Münster, 1963; Бубуруз П., *нпом.* «Апостольское предание» св. Ипполита Римского: Происхождение памятника и его отношение к литургико-каноническим памятникам III–V вв. // БТ. 1975. Сб. 13. С. 182–200; Faivre A. La documentation canonico-liturgique de l'Église ancienne // RSR. 1980. Vol. 54. N 3. P. 204–219; N 4. P. 277–297; Bradshaw P. F. Kirchenordnungen I: Altkirchliche // TRE. 1989. Bd. 18. S. 662–670; idem.*

The Search for the Origins of Christian Worship: Sources and Methods for the Study of Early Liturgy. Oxf., 2002². P. 73–97; Steimer B. Vertex Traditionis: Die Gattung der altchristlichen Kirchenordnungen. B.; N. Y., 1992; Müller J. G. The Ancient Church Order Literature: Genre or Tradition? // JCS. 2007. Vol. 15. N 3. P. 337–380.

Е. Е. Макаров

ЛИТУРГИЧЕСКАЯ ДРАМА [франц. drame liturgique; англ. liturgical drama; нем. geistliches Spiel], западноевроп. средневеков. жанр. Данный термин был введен в употребление в кон. 40-х гг. XIX в. Ф. Клеманом и закрепился благодаря 1-й обширной публикации текстов и музыки Л. д. Э. де Кусмакером (1860). В узком смысле этот термин относится к инсценировкам эпизодов Свящ. Писания, преимущественно на лат. языке, во время богослужений Западной Церкви, широко распространившимся в IX–XIII вв. во Франции, в Германии, Англии, Италии, Испании. В широком смысле термин охватывает всю совокупность явлений средневеков. духовного театра в Европе, существовавших, по-видимому, с IX до XVI в. Помимо данного, позднего и искусственного возникшего понятия существует ряд исторических обозначений: «чин» (лат. ordo), «официй» (officium), «представление» (repraesentatio), «игра» (лат. ludus; франц. jeu; англ. play), «история» (лат. historia), «духовное действие» (испан. auto sacramental), «стихи» (лат. versus), «мистерия» (misterium), «миракль» (лат. miraculum; франц. miracle). Два последних названных вида позднесредневеков. духовных действий в совр. лит-ре часто различают по содержанию: считается, что мистерии основывались на эпизодах Свящ. Писания (дополненных материалом из апокрифов и бытовыми сценами), миракли рассказывали о чудесах святых и Пресв. Богородицы. Однако исторически понятия мистерии и миракля никогда строго не разграничивались, а в Англии употреблялись как синонимы.

Начало истории Л. д. слабо документировано и является предметом научных споров, но ученые согласны в том, что у истоков феномена Л. д. стоит пасхальный диалог женомироносиц с ангелами «Quem quaeritis», в кратчайшем виде состоящий из 4 текстово-музыкальных строк: «Quem quaeritis in sepulchro, Christicolae? / Jhesum Nazarenum sxi-

fixum, o caelicolae. / Non est hic; surrexit sicut praedixerat. / Ite nunciate quia surrexit de sepulchro» (Кого ищете во гробе, Христа почитатели? / Иисуса из Назарета Распятого, о неба обитатели. / Его здесь нет: воскрес, как и предрекал. / Идите, возвестите, что Он воскрес из гроба). Три самые ранние сохранившиеся рукописи с этим диалогом относятся к X в. и связаны с бенедиктинскими аббатствами. В простейшей форме «Quem quaeritis» зафиксирован в манускрипте из мон-ря *Санкт-Галлен* (ок. 933); указания к инсценировке в этом источнике отсутствуют, по жанру песнопение является не Л. д., а *тропом* интроита пасхальной мессы «Resurrexit». Рукопись из аббатства св. Марциала в Лиможе была создана примерно десятилетием раньше, однако содержащийся в ней вариант тропа чуть более развит и потому обычно считается, что он был создан позднее. Впервые «Quem quaeritis» описывается как Л. д. в «Уставном согласовании» (Regularis concordia), составленном св. Этельвольдом, еп. Уинчестерским, ок. 970 г.: 3 монаха, изображающие женомироносиц, облачены в ризы и несут благовония, а их брат, изображающий ангела, наряжен в белые одежды и держит в руке пальмовую ветвь. В данном случае «Quem quaeritis» исполнялся в конце пасхальной утрени, предворяя пение гимна «Te Deum». Впосл. Л. д., исполнявшаяся в этом разделе богослужения, в т. ч. гораздо более сложного вида, стала именоваться «Посещение гроба Господня» (Visitatio sepulchri). Хотя 1-й образец Л. д. содержится в источнике из Уинчестера, жанр не мог быть англ. изобретением, поскольку в «Уставном согласовании» излагается практика мон-рей св. Венедикта на Луаре во Флёри и св. Петра в Генге как образец для местных монашеских общин.

Согласно теории Э. К. Чеймберса и К. Янга, Л. д. «Visitatio sepulchri» выросла из простейшего варианта тропа «Quem quaeritis» (сохранившегося в рукописи из Санкт-Галлена и созданного, возможно, там же мон. Туотилоном) путем постепенного расширения материала и переноса песнопения из мессы в службу часов, где для развития Л. д. имелось больше возможностей. Гипотеза Янга подвергалась серьезной критике с сер. XX в., когда О. Б. Хардсон предположил, что троп интрои-

та мессы был редукцией церемонии, якобы существовавшей ранее как часть пасхальной ночной службы. Наибольшее доверия заслуживает учитывающая также источники XI в. теория Д. Бюрка, согласно которой «Quem quaeritis» был создан в IX в. на севере Франции или в Рейнской обл. и принадлежал к древнейшему слою песнопений, сочиненных франк. певцами, а в X в. получил распространение повсюду, где был принят григорианский репертуар с франк. добавлениями (см. в ст. *Григорианское пение*); при этом его литургическое предназначение варьировалось в зависимости от региональных традиций: с мессой диалог был связан преимущественно в Италии, на юге Франции и в Каталонии, с утреней — на севере Франции, в Лотарингии, Германии и Англии.

Диалогические *секвенции* и тропы не были редкостью для франк. репертуара; многие из них являлись парафразами Свящ. Писания. Однако первоисточник тропа «Quem quaeritis» исследователи определяют по-разному: называются различные канонические и апокрифические Евангелия, а Р. Юнгман, обращая внимание на редкое слово «christicolae» (почитатели Христа), указывает на риторический вопрос из «Гимна в честь страстей блаженнейшей мученицы Евлалии» рим. поэта *Пруденция* († 410): «Quaeritis, o miseranda manus, christicum genus?» (Ищете, о жалкое сборище, почитателей Христа род?).

Во времена Оттоновского возрождения возник интерес к античному театру и появились пьесы *Гросвиты* Гандерсхаймской († ок. 975), написанные в подражание Плавту, но христианские по цели и содержанию, однако зарождение Л. д. вряд ли могло произойти под влиянием светской культуры; недостаточно убедительны и гипотезы о прямом (Р. Штумпф) или косвенном (Р. Паскаль) воздействии обрядов инициации герм. племен. Вероятнее всего, в результате своеобразного с единения одного из диалогических тропов и пасхальной процессии появилась достаточно скромная инсценировка диалога, получившая большую популярность и ставшая началом западноевроп. литургического и паралитургического театра как важнейшего для средневеков. эпохи средства христианской проповеди и морального поучения.

Пасхальная Л. д. сохраняла значение до XVI–XVII вв. и бытовала как в простейшей, так и в более развернутых формах. К диалогическому ядру могли добавляться песнопения праздника с их обычными мелодиями: *антифоны*, секвенция «Хвалы Пасхальной жертве» (*Victimae paschali laudes*). Дальнейшее развитие «*Visitatio sepulchri*» происходило за счет приращения новых сцен: посещения Гроба Господня апостолами Петром и Иоанном, встречи воскресшего Иисуса с Марией Магдалиной (Ин 20. 11–18). В таком виде эта Л. д. содержится в рукописях XIV в., в частности из женских монастырей Ориньи-Сент-Бенуат и Баркинг, настоятельница которого Катерина Саттонская (1358–1376) учредила исполнение «*Visitatio sepulchri*» — вместе с предшествующими ей Л. д. «Снятие с Креста» (*Depositio*), «Сошествие во ад» (*Descensus*) и «Восстание из гроба» (*Elevatio*) — для того, чтобы вывести свою паству из состояния духовной апатии. Как отдельная Л. д. на лат. языке на вечерне в Светлый понедельник могла разыгрываться сцена путешествия в Эммаус, получившая известность как «Странник» (*De Peregrino* — Сицилия, XII в.; *Ordo ad Peregrinum* — Бове, XIII в.).

По образцу пасхального тропы постепенно сложились Л. д. др. праздников. Ядром подобной церемонии в рождественском богослужении стал диалог между пастухами и повивальными бабками (упоминаемыми в апокрифах): «Кого вы ищите в яслях? — Господа Христа Спасителя» (*Officium pastorum*); по этой же модели выстроен диалог, исполнявшийся на праздник Вознесения Господня: «Верите ли вы в Того, Кто к звездам вознесся?» Наибольшей популярностью пользовалась исполнявшаяся на Богоявление Л. д. о поклонении волхвов — «Оффиций о звезде» (*Officium stellae*), получившая широкое распространение в XI–XII вв.

Со временем появляются Л. д. богородичных праздников. Между 1372 и 1385 гг. в Авиньоне исполнялась лат. Л. д. на Введение во храм Пресв. Богородицы Филиппа де Мезьера. Латинские Л. д. на Успение Пресв. Богородицы сохранились в Каталонии, однако большинство испан. представлений на этот праздник были написаны преимущественно на народном языке и ис-

полнялись за пределами службы: вечером 14 авг. разыгрывалась сцена собственно Успения Девы Марии, утром 15 авг. — вознесение Ее тела на «небеса» под звуки музыки с помощью специального подъемного приспособления (*agasceli*); эта традиция существует до наст. времени в Эльче (Юго-Вост. Испания), где возникновение успенской мистерии датируется ок. 1530 г.

Л. д. ряда др. праздников возникли независимо от пасхального диалога. Импульсом к их появлению мог стать возрастающий интерес к эмоционально окрашенному высказыванию действующих лиц. Так, в лат. Л. д. об избении *Вифлеемских младенцев* (пам. зап. 28 дек.) важная роль принадлежала драматизированному — благодаря использованной жестикуляции, зафиксированной в сохранившихся источниках, и введению фигуры «утешительниц» (*consolatrices*) — плачам *Рахили*. Из 4 сохранившихся его образцов 3 — франц. происхождения: самостоятельный «Плач Рахили» из мон-ря св. Марциала в Лиможе (XI в.), заключительная сцена богоявленской Л. д. из Лана (XII в.) и Л. д. из собрании аббатства Флэри, в к-рой инсценированы также бегство Св. Семейства в Египет и Его возвращение (XIII в.); Л. д. из баварского Фрайзинга (кон. XI в.), хотя и охватывает весь круг рождественских событий, озаглавлена «Чин Рахили» (*Ordo Rachelis*). Имеющаяся база источников слишком фрагментарна, однако гипотеза Янга о возникновении этой Л. д. как тропы *респонсория* на утрене праздника Вифлеемских младенцев «*Sub altare Dei*» заслуживает доверия.

Первоисточником еще одной Л. д. рождественского цикла — «Процессия пророков» (*Ordo Prophetarum*) — послужила проповедь «Против иудеев, язычников и ариан» Карфагенского еп. *Кводавультдеуса* († ок. 453/4), большой фрагмент к-рой — мессинские пророчества ветхозаветных иудеев, а также язычников Вергилия, Навуходносора и Сивиллы — был частью чтения на рождественской утрене. Чтец произносил текст от лица блж. *Августина* (которому проповедь долгое время приписывалась); действие начиналось либо его воззванием, либо шествием «пророков» на хоры под пение *кондукта*. Чтения утрени, за которыми следовала серия респонсориюв (*historia*),

сыграли важную роль в развитии Л. д.: они позволяли достаточно свободно излагать разнообразные сюжеты (в т. ч. житийные) и предоставляли возможность для их дальнейшей театрализации.

Определить историческую границу между обычным литургическим чтением и Л. д. «Процессией пророков» непросто. Как правило, 1-м признаком театрализации считается появление в рукописях маргиналий с именами пророков, однако для этой Л. д. они зафиксированы только в поздних печатных источниках из Валенсии (1533) и Салерно (1594); в последнем случае «Процессия пророков» была отдельной церемонией после ночной рождественской литургии. Первый образец «Процессии...», оформленной как Л. д., содержится в той же рукописи из Лиможа нач. XII в., где помещен и 1-й «Плач Рахили». В ланскую версию XIII в., имеющую подробные описания участвующих в Л. д. персон, включено пророчество *Валаама*, а в источнике из Руана XIV в. число пророков достигает 28 и добавляется эпизод Книги прор. Даниила о 3 *вавилонских отроках* в печи. Будучи частью рождественских увеселений, «Процессия пророков» обогащается элементами т. н. Праздника дураков (появление *Валаама на осле*). С одной стороны, от нее отделяются некоторые эпизоды (прежде всего песни Сивиллы, особенно популярные в Испании), с др. стороны, церемонии пророчеств входят в более развернутые игры — впервые в англо-норманскую Л. д. XII в. «Адам» (*Ordo Representationis Adae*, или *Le jeu d'Adam*), в которой проповедь Псевдо-Августина служит основой для 3-й сцены, следующей за театрализованными историями о грехопадении и об убийстве *Авеля*.

С рождественским циклом игр связано появление первых Л. д. на ветхозаветные сюжеты. «Оффиций Иосифа» (*Ordo Joseph*) в ланском Тропарии XIII в. записан после «Процессии пророков» и «Оффиция звезды». Р. Лагё считает, что эти Л. д. исполнялись соответственно в рождественский сочельник, в день Вифлеемских младенцев и на Богоявление, к-рое отмечалось в Лане также как день иподиаконов (праздник дураков); сам характер праздника предполагал использование в качестве реквизита богослужебной

утвари и одеяний, находившихся в ведении низших клириков. Хотя нотация в лаонской рукописи отсутствует, по мнению Лагё, в Л. д. об Иосифе и о его братьях могло быть неск. литургических процессий с муз. сопровождением.

Ок. 1130 г. вагант Иларий Орлеанский (ученик Петра Абеяра, 1-й известный автор Л. д.) написал «Театрализованную историю о Данииле» (*Historia de Daniel repraesentanda*), предназначенную для церковного исполнения на утрене или вечерне неуказанного праздника (в конце Л. д. полагалось петь соответственно или «Te Deum», или «Magnificat»); муз. часть не сохранилась. На основе этой Л. д. Илария или же общего для обоих сочинений первоисточника между 1140 и нач. 90-х гг. XII в. «юнцами» из кафедрального собора св. Петра в Бове была создана «Игра о Данииле» (*Danielis ludus*), отличающаяся прекрасным поэтическим слогом (латынь изредка — 13 строк из 376 — перемежается стихами на народном языке), множеством подробных рубрик (характеризуют как действие, так и персонажей), четким разделением присутствующих на исполнителей и публику, исключительным богатством муз. материала (используется ок. 50 мелодий). Эта Л. д. сохранилась в одной рукописи с оффицием праздника Обрезания Господня (1 янв.), посвященного в Бове также иподиаконам. Две большие сцены «Игры...» — валтасаров пир и наказание пророка Дарием Мидянином — насыщены христ. символикой (чудесное спасение Даниила во рву львином прообразует Воскресение Христово), во мн. случаях смешанной с элементами смеховой культуры (Валтасар временно, пока не придет «настоящий» царь, восседает на епископской кафедре и использует для своей трапезы священные сосуды собора). Рифмованная поэзия, с регулярными ударениями, положена на музыку в силлабическом стиле. Мелодический материал полон аллюзий как на традиционные для службы формулы, так и на распространившиеся в XII в. лат. литургические песни (первая из сцен изобилует кондуктами), что проявляется, в частности, в несвойственном старой григорианике обилии ходов на терцию. Начальный оборот кондукта «Прославим царя нашего» (*Jubilemus regi nostro*) име-

ет сходство с «ослиной секвенцией» «*Orientis partibus*» из т. н. оффиция праздника дураков, авторство которого приписывают архиеп. Санскому Петру Корбейскому († 1222); озвучивая некоторые восклицания Дария, исполнители, по-видимому, имитировали крик осла.

Возможно, по аналогии с рождественскими Плачами Рахили были созданы весьма популярные в позднем средневековье драматизированные Плачи Девы Марии — преимущественно на народных языках, распространенные и как самостоятельное явление, и как лирические «интермедии» духовных игр в Страстную седмицу. Плачи Девы Марии исполнялись в Страстную пятницу в церкви (по-видимому, вне службы); степень театрализации существенно различалась, однако наиболее развитые образцы можно охарактеризовать как самостоятельные Л. д. (Чивидале-дель-Фриули, Италия, XIV в.; с подробным описанием жестов и скорбящими вместе с Пресв. Богородицей Марией Магдалиной, Марией Иаковлевой и Иоанном Богословом). Импульсом для создания нем. плачей (*Marienklagen*) послужили 2 секвенции — Годфруа Сен-Викторского «Я измучена неведомым прежде скорбным плачем» (*Planctus ante nescia*), получившая известность в Германии во 2-й пол. XII в., и «Плачьте, верные души» (*Flete, fideles animae*) неизвестного автора.

Независимо от того, послужили ли Плачи Марии «зародышем» Страстных Л. д. (согласно мнению Чеймберса и Янга), или эти 2 явления развивались параллельно, театрализация культа Страстей Христовых стала одним из основных направлений развития Л. д. в поздние средние века. Самые ранние известные «пассионы» (Л. д. на тему Страстей) — на лат. языке, целиком изложенные стихами — сохранились не полностью; в рукописи сер. XII в. объемом в 317 строк из бенедиктинского мон-ря Монте-Кассино отсутствуют, по-видимому, как начало, так и окончание. Существенно дополняет этот источник манускрипт XIV в. из кафедрального собора Сульмоны (обл. Абруццо, Италия) — список для исполнителя роли Четвертого стража у Гроба Господня объемом в 226 строк, частично совпадающих с монтекассинскими. События, описанные в канонических Евангелиях (от предательства Иуды до Воскре-

сения), переданы в этой Л. д. точно и полно, в хорошей лит. манере; такой подход должен был помочь зрителям воочию представить историю Страстей Христовых и проникнуться благочестивыми чувствами.

Иной характер имеют 2 Страстные Л. д., сохранившиеся в рукописи из южнобаварского Бенедикт-бойернского мон-ря (ок. 1230), возможно, имеющей тирольское или штирийское происхождение. «Красная игра о Страстях» (*Ludus breviter de passione*) включает сцены Тайной вечери, Суда у Пилата и Смерти на кресте; события изложены прозой на лат. языке близко к тексту Свящ. Писания (гл. обр. по Евангелию от Матфея). Не имеющие оригинального названия большие пассионы охватывают ряд сцен (20, согласно П. Дронке, датирующему эту Л. д. ок. 1180) — от призыва на служение Петра и Андрея до распятия, сопровождающегося плачами Богородицы — 2 упомянутыми лат. секвенциями и ламентацией на старонем. языке. Старонем. поэзия наряду с латинской используется также в наиболее разработанных с лит. т. зр. сценах с Марией Магдалиной (занимающих примерно $\frac{1}{3}$ всего текста); преобладающая же лат. проза базируется не только на текстах Евангелий, но и на литургических песнопениях Великого поста, многие из к-рых — начиная с открывающего Л. д. респонсория «*Ingressus Pilatus*» — относятся к службе Недели ваий. Гипотеза об исполнении этих пассионов во время процессии праздника позволила М. Рудику убедительно объяснить мнимые странности их композиции, отмечавшиеся учеными.

Процесс возникновения паралитургической драмы в XII–XIII вв. связан в первую очередь с такими нововведениями, как появление представлений на народных языках и двуязычных духовных игр, включение в сюжет бытовых деталей, расширение разговорных диалогов, обращение к муз. материалу светского характера (кондукты, плачи, близкие по форме к лэ). Постепенность изменений делает, однако, почти невозможным четкое разграничение Л. д. и паралитургических драм; кроме того, развитие паралитургического театра не отменяло существование собственно Л. д., остававшейся востребованной и популярной на протяжении мн. веков.

Первая известная Л. д. на народном языке (кастильский диалект) — богоявленское «Действо о царственных волхвах» (*Auto de los Reyes Magos*) из 6-ки кафедрального собора Девы Марии в Толедо — сохранилась в неполном виде; рукопись сер. XII в. без муз. нотаций состоит из 147 различных по метру строк. Гораздо ближе к паралитургическому театру находится «Игра об Адаме», написанная на народном языке (хотя и с лат. рубриками) и включающая разговорные диалоги. Тем не менее своим происхождением эта Л. д. обязана респонсориям первых воскресений периода, предшествующего Великому посту (*Septuagesima* и/или *Sextagesima*). К числу первых паралитургических, не занимавших определенного места в службе драм относятся также англо-нормандское «Святое Воскресение» (*Le Sainte Resurreccion*, кон. XII в.) и «Игра о святом Николае» (*Jeu de Sainte-Nicholas*, ок. 1200) Жана Боделя — один из классических образцов миракля.

Первая сохранившаяся двуязычная Л. д. — «Жених» (*Sponsus*) из упоминавшейся рукописи аббатства св. Марциала. Это драматизированная притча о мудрых и неразумных девах (Мф 25. 1–13), содержащая лат. и провансальские стихи в соотношении примерно 2:1; мелодия от начала до конца выписана аквитанскими невмами. Место ее создания неизвестно, время — предположительно сер. XI в. Не указано и точное богослужбное предназначение, однако есть основания предполагать, что Л. д. исполнялась в церкви во время пасхальной утрени (или вечерни). Стихи на народном языке могли быть в данном случае комментарием к латинским, но не исключено, что двуязычие присутствовало изначально.

Впервые в истории Л. д. в «Женихе» вводятся бытовые фигуры — купцы (торговцы маслом для лампад), произносящие свои 8 строк текста на окситанском диалекте. В позднейших Л. д. о девах эти персонажи не фигурируют, однако персона купца, продающего благовония, вскоре входит во мн. Л. д. о посещении Гроба Господня женами-мироносицами; впервые она зафиксирована в нач. XII в. в «*Visitatio sepulchri*» из Тропария монастыря Девы Марии в каталон. г. Риполь. Хотя переход с латыни на на-

родные языки во мн. случаях был связан с введением сцен бытового или куртуазного содержания (что сказывалось и на характере музыки), спектр открывавшихся благодаря смешению языков возможностей был достаточно широк: напр., в плачах это же явление могло означать повышение уровня экспрессии и «непосредственность» выражения чувств.

Возникновение паралитургического театра в кон. XII–XIII в. становится понятно в контексте стремления католич. Церкви этого времени активнее влиять на позднесредневеков. общество, в особенности на духовную жизнь горожан. Миракли и др. духовные игры развивались параллельно проповеди монахов нищенствующих орденов, призывавших к покаянию и доказывавших его благотворное действие с помощью поучительных примеров (*exempla*); в свою очередь церковная доктрина начиная с IV Латеранского Собора (1215) подчеркивала значение таинства Покаяния и исповеди в жизни христианина.

Тематика Л. д. данной эпохи пополнилась мотивом покаяния, которое способно моментально изменить участь даже самого закоренелого грешника. Этим объясняется, в частности, выбор сюжетов для больших бенедиктбойерских пассионов: в начале Л. д. — сцены призвания апостолов, исцеления слепого и покаяния мытаря Закхея, а также особая значимость блока эпизодов, посвященных духовному преображению Марии Магдалины, с примыкающей к нему сценой воскрешения Лазаря. Последний сюжет получает распространение и в качестве самостоятельной Л. д. Так, в сборнике из 10 игр неизвестного происхождения, долгое время хранившемся в аббатстве Флёри и датированом нач. XIII в., помимо Л. д. пасхального и рождественского циклов содержатся «Воскрешение Лазаря» и «Обращение блаженного Павла апостола», а также 4 миракля о чудесах свт. Николая Мирликийского.

Свт. *Николай*, архиеп. Мирликийский (как покровитель школяров, игравших активную роль в становлении паралитургического театра), и Пресв. Дева Мария — главные действующие персонажи мираклей. Их вмешательство в ход событий не только спасает грешника и преподает добрый урок зрителям, но и ук-

репляет веру в существование конечной справедливости. Лит. шедевры своего времени «Игра о святом Николае» Боделя и «Миракль о Теофиле» (*Le Miracle de Théophile*, ок. 1261) Рютбёфа, основанный на легенде о Теофиле из Аданы (католич. святой), дают яркие картины зла, видимое господство к-рого в мире искушает христианина. Произведение Боделя, в к-ром изображаются крестовые походы, удовлетворяло запросы публики на вост. экзотику и рыцарскую героику, что не умаляло его духовный смысл. Гибели христ. юношей-воинов в сражении с мусульманами в пьесе (поставленной менее чем за 2 года до начала 4-го крестового похода) противопоставлена духовная победа единственного из рыцарей, избежавшего битвы и положившегося на свт. Николая: именно ему с помощью чудес святого удается обратить в истинную веру вост. деспота и его вассалов.

Раскаянию грешников-христиан противопоставлялось упорное неверие отрицательных персонажей, в пьесах рассматриваемого периода такими действующими лицами неизменно являются иудеи. Антисемит. настроения, сохранявшиеся в Европе до XIV в. включительно, были легитимизированы решениями IV Латеранского Собора, ограничившего права евреев в христ. обществе; духовный театр эпохи отражал и поддерживал подобные тенденции. Порицания народа, отвергнувшего Христа, обнаруживаются не только в «Процессиях пророков», изначально связанных с проповедями соответствующего содержания, но и, напр., как во флёрийской Л. д., где ап. Павел провозглашает свою приверженность новой религии в форме отповеди бывш. единоверцам. Большие бенедиктбойерские пассионы выразительно обрываются криками евреев, поносящих распятого Иисуса, а в пасхальной Л. д. из той же рукописи («Игра, или, точнее, поучительный пример Воскресения Господня») изображены козни первосвященников и проч. иудеев, тщетно пытавшихся предотвратить распространение вести о 3-дневном Воскресении Христа. Необычайно выразителен как в литературном, так и в муз. отношении плач алчного ростовщика-иудея, лишившегося по собственной глупости состояния и пребывающего в ярости,

из флёрийского миракля «Икона святого Николая». Несчастный Феофил заключает сделку с дьяволом при помощи еще одного ростовщика-еврея, к-рый произносил магическое заклинание на странном стилизованном наречии.

На развитие паралитургического театра также повлияли распространявшиеся в XIII в. ожидания конца света, вдохновляемые учением Иоахима Флорского о «Евангелии вечном». Этим объясняется, в частности, популярность пророчеств Сивилл, а также эсхатологический акцент таких Л. д., как «Адам» и «Жених». Театрализация притчи о 10 девах получила широкое распространение; сохранился ряд представлений на народных языках. Неизбежность жестокого наказания неразумных дев на Страшном Суде производила, по-видимому, сильнейшее впечатление на публику. Согласно средневек. легенде, при просмотре одной из таких пьес 4 мая 1321 г. маркграф Майсена Фридрих I был потрясен тем, что в драме отсутствует мотив Божией милости: его парализовало во время представления и он оставался в таком состоянии в течение 2 с половиной лет, вплоть до своей кончины.

В Италии ожидания конца света вызвали движение флагеллантов, лауды к-рых, судя по сохранившимся спискам принадлежащих братствам «бичующихся» костюмов и реквизита, могли исполняться в театрализованной форме (*laude drammatiche*). К нач. XV в. на основе таких лауд в городах Италии развился самостоятельный жанр духовного театра — священное представление (*sacra rappresentazione*). В 60-х гг. XV в.— 40-х гг. XVI в. неск. групп флагеллантов, объединившихся в братство хоругвеносцев при римской ц. св. Луции (*Santa Lucia del Gonfalone*), ежегодно исполняли по утрам Страстной пятницы пассионы в Колизее, привлекавшие внимание паломников, о чем сохранилось свидетельство известного немецкого путешественника Арнольда фон Харфа (1498).

На развитие мистериального театра, особенно в тех странах, где традиции паралитургической драмы установились сравнительно поздно (Англия, Испания), большое воздействие оказало учреждение католич. Церковью праздника Тела Христова, происходившее в неск. этапов

между 1264 и 1317 гг. Крестные ходы со Св. Дарами послужили основой для возникновения процессиональной формы духовного театра и создания грандиозных мистериальных циклов XV—XVI вв.

Ранняя евхаристическая Л. д. «*Īe, regete, non credo*» (Я же не верую) из доминиканского Лаудария Орвието описывает чудо, ставшее одним из импульсов к установлению праздника: в 1263 г., на мессе в г. Больсена, к-рую служил нем. свящ. Петр из Праги, из освященной гостии на корпорал (покров престола на время евхаристического канона) брызнули капли крови. Петр, испытывавший до того момента сомнения в реальном присутствии Тела и Крови Христа в Св. Причастии, отвез корпорал папе Урбану IV в резиденцию, располагавшуюся неподалеку, в Орвието. Провозглашенный Урбаном IV праздник закреплял в сознании верующих разработанное в это время Фомой Аквинским учение о пресуществлении Св. Даров как транссубстанции, сформулированное в ответ на еретические представления (в XII в. в Орвието были сильны позиции *катаров*, которым недолго принадлежала власть в городе).

Положение праздника, отмечающегося в четверг, на 11-й день после Пятидесятницы, в литургическом году позволяло связать его также с известной легендой о соборном установлении *Апостольского Символа веры*: Л. д. на этот сюжет существовали как отдельно, так и в составе евхаристических мистериальных циклов. Старейшая дошедшая до нас нем. Л. д. на праздник Тела и Крови Христовых (*Fronleichnam... ludus... die corpore Christi*; XIV в.) тюрингского происхождения (возможно из Шмалькальдена, хранится в Инсбруке в одной рукописи с пассионами и успешной Л. д.) представляет собой комбинацию пророческой и апостольской духовных игр: последовательность монологов персонажей — Адама и Евы, пророков, апостолов, *волхвов* Каспара, Мельхиора и Валтасара — об их роли в Свящ. истории; заключительную речь произносит не названный по имени папа Римский. Само содержание Апостольского Символа predisполагало к созданию иллюстрирующих его масштабных театральных полотен: от сотворения мира к Искупи-тельной Жертве и далее к Страшному Суду.

Значение театральной составляющей в процессиях праздника Тела и Крови Христовых возрастало постепенно. Первое время главенствовало визуально-пластическое начало: шествие со Св. Причастием по богато украшенным улицам города включало в себя живые картины, часто располагавшиеся на повозках, и значительное число пеших костюмированных фигур, представлявших персонажи ВЗ и НЗ. При добавлении лит. компонента на остановках разыгрывались небольшие Л. д. Подобная практика известна, в частности, в Италии в XV—XVI вв. (Турин, Модена); неск. предназначенных для евхаристической процессии сцен (сотворение мира, события из жизни Христа) сохранились в Болонье. Излишняя театрализация неоднократно вызывала нарекания со стороны духовных лиц, поскольку мешала участникам шествия сосредоточиться на поклонении Св. Причастию; в нек-рых случаях это приводило к запрету «театральных игр» (*ludos theatrales*) во время праздника (Богемия, 1371) и к отделению театральной процессии от евхаристической: духовные представления либо перемещались на следующий день, либо устраивались в иные летние праздники.

Формированию мистериальных циклов на основе подобных театрализованных шествий способствовала сложившаяся цеховая структура позднесредневек. городов; каждая из гильдий инсценировала одну или неск. сцен из Свящ. истории: ювелиры могли изображать волхвов, приносящих Младенцу Иисусу драгоценные дары, плотники строили Ноев ковчег, пекари разыгрывали чудо умножения хлебов и т. п. Цеховой характер позднесредневек. духовного театра, возможно, отразился в его терминологии: одна из этимологий понятия «мистерия» возводит его к *позднелат.* «*ministerium*» (занятие, ремесло), альтернативное объяснение состоит в том, что «*mysterium*» (тайна) в разговорном обиходе позднего средневековья совпадало по смыслу с немного более ранним жанровым обозначением «*miracle*».

Имеются сведения о распространности таких представлений во 2-й пол. XV — 1-й пол. XVI в. в южнонемецких и австр. городах при финансовой поддержке местных духовных братств (братство Тела Бо-

жия в Вене, братство св. Иоанна в Кюнцельсау). Рукопись 1479 г. из Кюнцельсау единственная из известных в Германии содержит полный набор сцен для евхаристических игр (всего ок. 4300 поэтических строк); к имеющимся скромным Л. д. (иногда для одного лишь участника) вполн. были добавлены более сложные рождественские и пасхальные эпизоды. Важную роль играет руководитель представления (*rector ludi, rector processionis*): объясняя события публике, он проводит аналогии между историями ВЗ и НЗ (напр., между превращениями судьбы Иосифа, с одной стороны, и Страстями и Воскресением Христа — с другой). К евхаристическим относится, по-видимому, сохранившийся мистериальный цикл немецкого происхождения из Эгера (ныне Хеб, Чехия), завершающийся Воскресением Христа и Его явлением ап. Фоме.

Одной из вершин развития средневеков. христ. театра являются 4 сохранившихся больших англ. евхаристических цикла. Наиболее масштабный Йоркский цикл (48 пьес) известен из рукописи, датированной между 1463 и 1477 гг. Традиция, существовавшая с сер. XIV в. (первые сведения относятся к 1376), хорошо документирована: так, в 1417 г. были определены 12 мест остановки сцен на повозках (все у домов именитых горожан); в 1425 г. под влиянием проповеди минорита Уильяма Мелтона театральные игры перенесли на 2-й день торжеств; после отмены в Англии праздника Тела и Крови Христовых (1548) цикл исполнялся в отредактированном виде (в частности, были сокращены сцены, прославляющие Деву Марию) вплоть до запрета в 1569 г.

Честерский цикл, включающий 25 пьес, сохранился в 5 рукописях; самая ранняя датируется 1591 г., самая поздняя — 1607 г. Первое свидетельство об исполнении в Честере Л. д. на праздник Тела и Крови Христовых относится к 1422 г.; после 1474 г. Л. д. отделилась от евхаристических торжеств: известно о представлении игры на Троицу в 1521 г.; к кон. 30-х гг. XVI в. сформировался мистериальный цикл, который занимал 3 дня, следовавшие за праздником Троицы; последний раз цикл исполнялся по случаю памяти св. Иоанна Крестителя в 1575 г. в течение 3 с половиной суток; в том же году тра-

гедия попала под запрет; мистерия о пастухах была в последний раз поставлена отдельно в 1578 г.

Почти половина из 32 пьес Таунлийского цикла, названного по фамилии владельцев его единственного списка (приобретен на аукционе в 1814), является адаптациями мистерий Йоркского цикла; в то же время манускрипт содержит неск. лит. шедевров, к-рые уже в течение века приписываются неизвестному Уэйкфилдскому Мастеру. Городок Уэйкфилд, где имели место театральные постановки на праздник Тела и Крови Христовых, упомянут в названии 2 пьес цикла, который часто именуют на этом основании Уэйкфилдскими мистериями. П. Аппе склоняется к тому, что эта рукопись была скопирована в последние годы правления кор. Марии I Тюдор (1553–1558) и предназначалась не для постановок, а для чтения. Манускрипт был подвергнут протестантами жесткой цензуре: 12 листов, вероятно с текстом пьесы об Успении и о Вознесении на небеса Девы Марии, были вырваны.

Насчитывающий 42 мистерии «Цикл города N» (*N-Town Cycle*), по-видимому, использовался странствующими артистами: в последней строфе вступительного обращения к публике они заменяли выражение «N-Town», фигурирующее в рукописи, названием соответствующего населенного пункта. Манускрипт создан неск. писцами во 2-й пол. XV в. Относительно его происхождения существует множество предположений, среди к-рых выделяется гипотеза Г. Макмарри Гибсон, связывающей этот цикл с духовно-просветительской деятельностью аббатства Бери-Сент-Эдмундс в графстве Суффолк; это позволяет объяснить как необычную структуру собрания (состоящего из неск. относительно самостоятельных частей, в частности ветхозаветного, богородичного, 2 Страстных субциклов, к-рые можно было исполнять по отдельности в окрестных городах), так и его содержательные особенности: сочетание эффектной театральности и опыта городского духовного театра с богословской изощренностью и насыщенностью литургическими аллюзиями. Из-за ошибочной надписи одного из владельцев манускрипта «Цикл города N» в течение 350 лет считался источником цеховых евхаристических мистерий Ковентри; из

10 пьес этой традиции (все на сюжеты НЗ) сохранились только 2 благодаря публикации их Т. Шарпом в диссертации 1825 г.

Термин «мистерия» достаточно условно обобщает пьесы англ. городского духовного театра; наиболее распространенные исторические обозначения жанра — «игра» (*ludus, play*) или «педжант» (*pageant*), по старинному названию расположенной на повозке сцены; подобные приспособления использовались не только во время паралитургических представлений в театре, но и в ходе процессий в честь св. покровителей той или иной местности, карнавалов, аграрных празднеств (дней летнего и зимнего солнцестояния и т. п.). Особенность мистерий в Англии — обилие бытовых деталей, а также юмористических и даже гротескных элементов. Придерживаясь канвы библейских сюжетов и их смысла («субстанции»), авторы вводят множество «акцидентов» — совр. реалий, словно перемещающая события Свящ. Писания в тот мир, в к-ром живет собравшаяся посмотреть мистерии публика.

Континентальным явлением, сопоставимым с англ. паралитургическим театром XV–XVI вв., были франц. и нем. Страстные мистериальные циклы. Основным их отличием принято считать отсутствие деления на небольшие библейские эпизоды-сцены и традицию исполнять пьесы в форме процессии на повозках. Одним из немногих исключений является обнаруженная и изданная А. Найтом рукопись из Б-ки герцога Августа (Вольфенбюттель), содержащая 72 Л. д. (объем каждой от 300 до 1700 строк) для ежегодных торжеств в честь Пресв. Богородицы в Лилле. Учрежденная в 1270 г. процессия с участием повозок совершалась через 2 недели после Пятидесятницы под патронатом коллегиальной ц. св. Петра (в к-рой хранились реликвии Девы Марии, а также находилась ее большая статуя с мраморной головой); процессия отражала социальную структуру города не по цеховому принципу, а в виде объединений соседей, соревновавшихся между собой за значенные награды. Пьесы были включены в процессию в 1-й пол. XV в., ежегодно исполнять все Л. д. в качестве целостного цикла не предполагалось.

История франц. мистерий о жизни Христа, по традиции именуемых

пассионами, начинается в XIV в. Первые сохранившиеся рукописи находятся ныне в Палатинской б-ке Ватикана (*Passion du Palatinus*, ок. 2 тыс. строк) и в парижской б-ке св. Женевьевы (*Passion de Nostre Seigneur*, ок. 4500 строк); сюжеты обеих мистерий ограничены событиями Страстной седмицы. Палатинский источник опирается на лит. сочинение — т. н. Жонглерские пассионы (известны как часть компиляции некоего Годфруа из Парижа «Библия семи эпох мира», 1243), влияние к-рых иногда усматривают и в др. ранних образцах жанра. Столетняя война существенно затормозила развитие паралитургического театра на севере Франции, расцвет к-рого приходится на 2-ю пол. XV в.: в это время появились пьесы объемом более 30 тыс. строк, к-рые исполнялись в течение неск. дней. Помимо собственно Страстных сцен такие пассионы включали эпизоды из детства Христа, жизни Иоанна Крестителя, Пресв. Богородицы, истории из ВЗ.

Практика переработки существующего материала была распространена во Франции настолько широко, что все сохранившиеся рукописи рассматривают как часть того или иного «семейства», как правило, связанного с определенной провинцией, либо относят к отдельным источникам. Так, палатинская мистерия образует семейство вместе с 2 др. источниками: «Пассионами из Отёна» (Бургундия), сохранившимися в виде 2 фрагментов XV в. — «Пассионы Бьяра» (*Passion de Biard*) и «Пассионы Романа» (*Passion de Roman*), и обнаруженным в кон. XIX в. в крипте собора Валерской Богоматери (Сьон, Швейцария) небольшим (87 восьмисложников) фрагментом Страстной пьесы; связи между этими рукописями можно установить лишь гипотетически. «Овернские пассионы» (*Passion de Auvergne*) из Национальной б-ки Франции (исполнялись в 1452) родственны «Пассионам» из б-ки Гарвардского ун-та (ркп. кон. XV в.). К числу изолированных относят бургундские «Пассионы из Семюра» (ркп. 1488 г. предположительно возникла в результате переработки версии нач. XV в.), а также «Пассионы из Арраса» Эсташа Маркаде (1-я пол. XV в.).

Наиболее важное и влиятельное семейство франц. пассионов образуют многочисленные адаптации мис-

терии «Рождество, Страсти и Воскресение нашего Спасителя Иисуса Христа» (*La nativité, la passion et la résurrection de nostre Sauveur Jhesu-Crist*), сочиненной ок. 1450 г. органистом и учителем пения собора Парижской Богоматери Арнулем Гребаном (самая ранняя сохранившаяся ркп. 1458 г.; возможно, в 1452 автор продал сочинение в Абвиль). Пьеса исполнялась в течение 4 дней; в общей сложности в ней участвовали 224 персонажа; моделью прежде всего в композиционном отношении послужили «Пассионы» Маркаде. Первый день начинался с Пролога, в к-ром рассказывалось о сотворении мира и истории жизни Адама и Евы; Милосердие и Справедливость рассуждали о том, кто может быть избран Спасителем человечества; далее сюжет развивался до сцены разговора 12-летнего Иисуса с учителями, в которой автор не упустил случая продемонстрировать свою образованность (28 сент. 1456 Гребан получил степень бакалавра теологии). Во 2-й день изображались события от явления Иоанна Крестителя до отречения ап. Петра, 3-й был посвящен Страстям и погребению Иисуса Христа, в 4-й разыгрывались сцены от Воскресения до Второго пришествия.

Попыткой превзойти по грандиозности мистерию Страстей стала созданная Гребаном совместно с братом Симоном для герцога Рене Доброго мистерия о Деяниях апостолов (*Mystère des Actes des Apôtres*, 1465; объем — ок. 60 тыс. строк, задействовано ок. 500 персонажей). События пьесы разворачиваются не только в Иерусалиме и в Риме, но и в далеких экзотических странах: Армении, Индии, Эфиопии, в скифских землях. Известно 2 исполнения этой пьесы, рассчитанной на 9 дней (Бурж, 1536; Париж, 1541).

Для постановки в Анже в 1486 г. зять Гребана, Жан Мишель, осуществил самую известную из переработок пассионов Гребана (исполнения продолжались до 1507). Опираясь гл. обр. на материал 2-го и 3-го дней мистерии, Мишель заимствовал его для собственной пьесы примерно на 2/3. Другая значительная переработка была осуществлена в Труа ок. 1490 г. Тексты Гребана и Мишеля использовались также для пассионов, представленных в 1501 г. в Монсе; заимствования из текстов Гребана вошли в компилированную мис-

терию «Ветхий Завет», исполненную в нач. XVI в. в Париже (изд. ок. 1508 под названием «*Le Mystère du Viel Testament par personnages, joué à Paris*»). Среди эпизодов этой пьесы по масштабу и художественным качествам выделяется история Сусанны и прор. Даниила — переработка миракля XV в. (сохр. благодаря изданию 1625 г.).

Постановкой пассионов и мистерий на иные темы во Франции занимались преимущественно религ. братства горожан. Особое значение имела деятельность Братства Страстей Господних (*Confrérie de la Passion*) в Париже. С 1402 г. благодаря патенту Карла VI братство обладало монополией на публичные театральные представления в столице Франции. Сведений о его деятельности сохранилось, однако, немного. Судя по титульным листам печатных изданий, пассионы исполнялись в Париже по меньшей мере в 1473, 1490, 1498 и 1507 гг.; по-видимому, представления устраивались только по воскресным и праздничным дням и исполнение мистерии растягивалось на неск. месяцев. Последним спектаклем на духовный сюжет стал «Ветхий Завет» (1542), после чего парижский парламент запретил братство обращаться к пьесам религ. содержания. Запрет не распространялся на провинциальные города Франции, где традиция не угасала в течение XVI в., а реликты паралитургического театра сохранялись в отдельных местностях вплоть до революции 1789 г.

Как и во Франции, в Германии мистерии Страстей образуют семейства по региональному принципу. Интенсивность постановок нем. земли не уступали соседям, однако сохранившиеся пьесы не претендуют на грандиозность французских. Первым источником нем. пассионов, исполнявшихся горожанами, является двуязычный «Список для руководителя» (*Dirigiertolle*) из Франкфурта XIV в. с подробными указаниями для сценической постановки; тексты сначала пели на латыни, а затем произносили по-немецки (практика, существовавшая в Германии и вполн.). Первые пассионы на народном языке появляются во Франкфурте, а в XV в. — в Альсфельде, Гейдельберге, Марбурге и Фридберге. Большое количество муз. материала на лат. языке входило и в двуязычные пассионы из Санкт-

Галлена, которые исполнялись, очевидно, при участии церковных певчих (хотя и за пределами храма, с включением бурлескных сцен); в рукописи этот материал представлен только инципитами без нотации.

Впечатляющим эпилогом истории средневек. паралитургических драм стали евхаристические священные действия золотого века исп. театра; художественное значение этих сочинений столь велико, что термин *auto*, на протяжении мн. веков относившийся в Испании к Л. д. на различные сюжеты, сегодня ассоциируется прежде всего с драматургией таких авторов, как Лопе де Вега, Тирсо де Молина, П. Кальдерон, и с пышными барочными представлениями на праздник Тела и Крови Христовых. В то время как протестант. фундаменталисты и католич. Контрреформация выступили против паралитургического театра, с присущими ему свободой использования апокрифов и легенд, смешением быта и Свящ. истории, в Испании Церковь решила поддержать Декрет о Св. Евхаристии (принят на 13-й сессии Тридентского Собора 11 окт. 1551), провозгласивший, в частности, реальное и полное присутствие Христа в таинстве Евхаристии даже под одним видом, учредив ежегодные театральные представления на популярный в народе праздник Тела и Крови Христовых. Открытая полемика с протестантами в текстах священных действий, как правило, отсутствует; В. Ю. Силюнас отмечал, что из 95 *auto* XVI в. лишь 3 напрямую защищают католич. доктрину. Сочетание морального поучения, проповедовавшего отказ от мирских удовольствий, с феерическим зрелищем составляло суть представления и обеспечивало жанру популярность; его длительная история оборвалась лишь за претом паралитургического театра в 1765 г. Тем не менее важным мотивом, объединяющим чрезвычайно разнообразные по сюжету *auto*, является присутствие в мире Христа в образах Супруга и Принца, но также индейского вождя Кауполикана у Лопе де Веги, Пчеловода и Тезея у Тирсо де Молины, Ациса у Х. Переса де Монтальбана, Пастуха, Аполлона, Сеятеля, Персея, Пана, дерева Кедр у Кальдерона; др. персонажи священных действий выступали олицетворениями Души, Человеческой

природы и различных добродетелей и пороков; барочное богатство образов, к-рым отличалось зрелище, сводилось к 4 мировым стихиям.

Испанские *auto* развивали процессиональную форму паралитургического театра на передвижных сценах, убранство к-рых и обеспечивало внешнюю роскошь. Как олицетворение плоти ехала карнавальная повозка-тараска — гигантский дракон, на котором восседала нарядно одетые женщины (изображавшие пороки, но одновременно рекламировавшие модные платья), играли музыканты, выступали акробаты. Неотъемлемой частью исп. процессов на праздник Тела и Крови Христовых были разнообразные танцы, в т. ч. ритуальные (в танце улья, после того как охотники убивали похитителя-медведя, в открывшемся улье обнаруживались чаша и облатка причастия). Зрелищно-пластичский элемент в собственно священных действиях был богато представлен в интермедиях, а у Кальдерона также в аллегорических прологах-лоа. Значительное место занимала и музыка, в частности 4-голосные хоры (*cuatros*), комментировавшие ход событий; музыкальное сопровождение большинства пьес Кальдерона принадлежит композитору Хуану Идалго.

Лит.: Clément F. Liturgie, musique et drame du Moyen Age // *Annales archéologiques*. P. 1847. T. 7. P. 303–320; 1848. T. 8. P. 36–48, 77–87; *idem* [продолж. с изм. загл.: Le drame liturgique] // *Ibid.* 1848. T. 8. P. 304–311; 1849. T. 9. P. 27–40, 162–174; 1850. T. 10. P. 154–160; 1851. T. 11. P. 6–15; *Coussemaker E., de.* *Drames liturgiques du Moyen-Âge: (Texte et musique)*. Rennes, 1860; *Полевой П. Н.* Исторические очерки средневек. драмы: Начальный период. СПб., 1865; *Веселовский А. Н.* Старинный театр в Европе. М., 1870; *Chambers E. K.* *The Mediaeval Stage*. Oxf., 1903. 2 vol.; *Паушкин М. М.* Средневековый театр. М., 1914; *Young K.* *Ordo Rachelis*. Madison, 1919; *idem.* *Ordo Prophetarum* // *Transactions of the Wisconsin Academy of Sciences, Arts and Letters*. Madison, 1922. Vol. 20. P. 1–82; *idem.* *The Drama of the Medieval Church*. Oxf., 1933. 2 vol.; *Stumpf R.* *Kultspiele der Germanen als Ursprung des mittelalterlichen Dramas*. B., 1936; *Wright E. A.* *The Dissemination of the Liturgical Drama in France*. Bryn Mawr (Penn.), 1936; *Дживелегов А. К., Бояджиев Г. Н.* История западноевроп. театра от возникновения до 1789 года. М.; Л., 1941; *Pascal R.* *On the Origins of the Liturgical Drama of the Middle Ages* // *The Modern Language Review*. Camb., 1941. Vol. 36. N 3. P. 369–387; *Schuler E. A.* *Die Musik der Osterfeiern, Osterspiele und Passionen des Mittelalters*. Kassel, 1951; *Kienast R.* *Die deutschsprachige Lyrik des Mittelalters* // *Stammler W., Hrsg.* *Deutsche Philologie im Aufriß*. B.; Bielefeld, 1954. Bd. 2. Sp. 774–904; *Бояджиев Г. Н.* Театр эпохи становления и

расцвета феодализма // *История западноевроп. театра*. М., 1956. Т. 1. С. 7–126; *Donovan R. B.* *The Liturgical Drama in Medieval Spain*. Toronto, 1958; *Hardison O. B.* *Christian Rite and Christian Drama in the Middle Ages: Essays in the Origin and Early History of Modern Drama*. Baltimore, 1965; *Kolve V. A.* *The Play Called Corpus Christi*. Stanford, 1966; *Dronke P.* *Poetic Individuality in the Middle Ages: New Departures in Poetry, 1000–1150*. Oxf., 1970; *idem.* *ed.* *Nine Medieval Latin Plays*. N. Y., 2008; *Sticca S.* *The Latin Passion Play: Its Origins and Development*. Albany (N. Y.), 1970; *idem.* *ed.* *The Medieval Drama*. Albany (N. Y.), 1972; *Muir L. R.* *Liturgy and Drama in the Anglo-Norman Adam*. Oxf., 1973; *eadem.* *The Biblical Drama of Medieval Europe*. Camb., 1995; *Nelson A. H.* *The Medieval English Stage: Corpus Christi Pageants and Plays*. Chicago, 1974; *Rudick M.* *Theme, Structure, and Sacred Context in the Benediktbeuern «Passion» Play* // *Speculum*. Camb. (Mass.), 1974. Vol. 49. N 2. P. 267–286; *Богодарова Н. А.* Театр мистерии и город в Англии в XIV — 1-й пол. XV в.: (К вопросу о культуре средневек. англ. города) // *СВ*. 1975. Вып. 39. С. 179–195; *Collins F.* *Medieval Church Music-Dramas: A Repertory of Complete Plays*. Charlottesville (Virg.), 1976; *Clopper L. M.* *The History and Development of the Chester Cycle* // *Modern Philology*. Chicago, 1978. Vol. 75. N 3. P. 219–246; *Jungman R. E.* «*Christicolae*», Prudentius, and the «*Quem Quaeritis*» Easter Dialogue // *Comparative Drama*. Kalamazoo (Mich.), 1978/1979. Vol. 12. N 4. P. 300–308; *Bjork D.* *On the Dissemination of «Quem quaeritis» and the «Visitatio sepulchri» and the Chronology of their Early Sources* // *Ibid.* 1980. Vol. 14. N 1. P. 46–69; *Smoldon W. L.* *The Music of the Medieval Church Dramas*. L., 1980; *McMurray Gibson G.* *Bury St. Edmunds, Lydgate, and the N-Town Cycle* // *Speculum*. 1981. Vol. 56. N 1. P. 56–90; *Bunneper Ю. Б.* Лит-ра Зап. Европы зрелого средневековья: Драматургия // *ИВЛ*. 1984. Т. 2. С. 586–592; *O'Connor N.* *A Study of the Sibyl Chant and Its Dramatic Performance in the Spanish Church (9th to 16th Cent.)*: Diss. St. Andrews, 1984; *Davidson C., ed.* *The Saint Play in Medieval Europe*. Kalamazoo (Mich.), 1986; *Parente J. A.* *Religious Drama and the Humanist Tradition: Christian Theater in Germany and in the Netherlands, 1500–1680*. Leiden, 1987; *Blasting R.* *The German Bruderschaften as Producers of Late Medieval Vernacular Religious Drama* // *Renaissance and Reformation: Renaissance et Réforme*. Toronto, 1989. Vol. 25. N 1. P. 1–14; *Simon E., ed.* *The Theatre of Medieval Europe: New Research in Early Drama*. Camb., 1991; *Сапонов М. А.* «Рейнская сивилла» Хильдегарда — поэтесса и песенница, ясновидящая и целительница // *Старинная музыка*. М., 1999. № 1(3). С. 8–9; *Романова О.* Средневековый франц. миракль: проблемы жанра: Канд. дис. СПб., 2000; *Силунас В.* Стиль жизни и стили искусства: (Испан. театр маньеризма и барокко). СПб., 2000; *Reynolds R. E.* *The Drama of Medieval Liturgical Processions* // *Revue de musicologie*. P., 2000. T. 86. N 1. P. 127–142; *Boynton S.* *From the Lament of Rachel to the Lament of Mary: A Transformation in the History of Drama and Spirituality* // *Signs of Change: Transformations of Christian Traditions and Their Representation in the Arts, 1000–2000*. Amst.; N. Y., 2004. P. 319–340; *Happé P.* *Cyclic Form and the English Mystery Plays: A Comparative Study of the English*

Biblical Cycles and Their Continental and Iconographic Counterparts. Amsterdam; N. Y., 2004; *idem*. The Towneley Cycle: Unity and Diversity. Cardiff, 2007; *Lagueux R. C.* Glossing Christmas: Liturgy, Music, Exegesis, and Drama in High Medieval Laon: Diss. / Yale Univ. New Haven, 2004; *idem*. Sermons, Exegesis, and Performance: The Laon Ordo Prophetarum and the Meaning of Advent // *Comparative Drama*. 2009. Vol. 43. N 2. P. 197–220; *Nerbano M.* Il teatro della devozione: Confraternite e spettacolo nell'Umbria medievale. Perugia, 2006; *Macardle P.* The St Gall Passion Play: Music and Performance. Amsterdam; N. Y., 2007; *Postlewaite L., Hüskens W., ed.* Acts and Texts: Performance and Ritual in the Middle Ages and the Renaissance. Amst.; N. Y., 2007; *Новичкова В.* Западноевропейский литургический муз. театр XII–XIII вв.: Проблемы стилистики и поэтики: Дипл. / МГК. М., 2008; *Данцигер К.* Английская мистерия (Таунлейский цикл): Театр в контексте искусства кон. XIV – 1-й пол. XV в.: Канд. дис. М., 2010; *Harris M.* Sacred Folly: A New History of the Feast of Fools. Ithaca (N. Y.), 2011; *Sergi M. J.* Play Texts and Public Practice in the Chester Cycle, 1422–1607: Diss. Berkeley, 2011; *Happé P., Hüskens W., ed.* Les Mystères: Studies in Genre, Text and Theatricality. Amst.; N. Y., 2012.

Р. А. Насонов

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ, в католич. Церкви ряд пастырских инициатив в 1-й четв. XX в., целью к-рых было возрождение литургического благочестия и привлечение мирян к сознательному и активному участию в богослужении; после второй мировой войны — движение за литургическую реформу рим. обряда.

Истоки. Л. д. возникло в Европе как реакция на установившееся с эпохи Просвещения господство рационализма и индивидуализма в церковной жизни. С сер. XIX в. во Франции происходит восстановление монашеских общин после их упадка в период революции и Наполеоновских войн. Именно в монастырях возрождается взгляд на храмовое богослужение как на основу жизни каждого христианина. Ведущую роль в этом процессе сыграл аббат Солема П. Геранже († 1875), который рассматривал богослужение как наиболее полное выражение Предания Церкви. В проповедях и научных трудах он доказывал, что искажения в области богослужения, ставшие повсеместной практикой во Франции, подрывают основы Предания и уже привели к разрыву между личным благочестием и храмовым богослужением. Т. н. неогалликанские обряды появились в результате произвольного изменения франц. епископами традиц. набора молитв и песнопений и хаотичного

умножения вариантов литургических книг в диоцезах. Необходимо было, по мнению Геранже, вернуться к общей молитве Церкви, наиболее чистой формой к-рой является римский обряд. Деятельность Геранже и его сотрудников разворачивалась в 2 направлениях: они популяризовали рим. обряд через книги, объясняющие чин мессы и раскрывающие значение праздников церковного года, а также включились в спор о церковной музыке и пении, настаивая на безоговорочном и повсеместном возврате к григорианскому хоралу. Солемские бенедиктинцы добились в этом споре победы уже после смерти Геранже (в их пользу было издано бреве «*Nos quidem*» папы Римского Льва XIII (17 мая 1901), а папа Пий X пригласил их в комиссию по пересмотру и новому изданию певч. книг).

1-й период Л. д. Хотя термин «литургическое движение» встречается в трудах Геранже, массовым это явление стало благодаря инициативам папы Пия X. В его *motu proprio* о возрождении церковной музыки «*Tra le sollecitudini*» (22 нояб. 1903) храмовое богослужение рассматривалось как главный инструмент освящения народа Божия. Папа озвучил призыв к активному участию (лат. *actuosa participatio*) в св. таинствах и публичной торжественной молитве Церкви. Этот призыв был подкреплен декретом «*Sacra Tridentina Synodus*» (20 дек. 1905), в к-ром говорилось, что частое и даже ежедневное причащение должно быть доступно для всех верных, а также декретом о возрасте первого причастия «*Quam singulari*» (8 авг. 1910). Еще одной мерой привлечения мирян в храмы папа считал реформу оффиции. Буллой «*Divino Afflatu*» (1 нояб. 1911) устанавливалось новое распределение псалмов по службам седмичного круга, к-рое, по его мнению, позволяло вернуть баланс между чтением Псалтири и службами святым, так чтобы темпорал имел преимущество перед санкторалом (см. в ст. *Бревиарий*). Однако из-за смерти папы и начала первой мировой войны реформы остановились. Тем не менее во мн. регионах появились инициативные группы священников и монашествующих, предлагавших те или иные методы для оживления церковной жизни.

В Германии новые веяния распространялись монахами бенедиктин-

ской конфедерации Бойрона, основатели к-рой (братья М. и П. Вольтер) имели тесные связи с Солемом. В Бельгии действовал кружок К. Каллеверта († 1943). Однако безусловным лидером стал свящ. Л. Бодуэн († 1960), принесший обеты в аббатстве Кейзерсберг (Мон-Сезар). На национальном конгрессе «Католического действия» в Мехелене (Бельгия) в сент. 1909 г. он выступил с докладом «Подлинная молитва Церкви», в к-ром говорил о литургии как об источнике духовной жизни и о роли мирян в Церкви. Его выступление понравилось кард. Д. Ж. Мерсье, так что в итоге конгресс принял ряд общих рекомендаций: необходимо популяризовать тексты мессы (прежде всего воскресной) через публикацию параллельных переводов на национальных языках, стремиться придать более литургический характер народному благочестию (напр., мирянам предлагалось читать комплеторий в качестве вечерней молитвы, использовать молитвы из чина мессы для личного приготовления к причащению и для благодарения после него) и проч. Вышедший вскоре труд Бодуэна «Благочестие Церкви» (1914) стал манифестом Л. д. Чтобы сделать богослужение центром духовной жизни, не надо искусственно создавать общины любителей древнего благочестия, необходимо начинать с проповеди среди приходского духовенства, которое должно работать над тем, чтобы миряне знали обряды мессы и могли следить за читаемыми текстами; необходимо восстановить общинное пение, сделать воскресную вечерню и повечерие вторыми по значению после воскресной мессы службами для народа, превратить заупокойную службу из приватной в общинную и бороться с ее помощью с декристианизацией обрядов поминовения усопших; стремиться к тому, чтобы литургия и церковный календарь стали основой домашнего благочестия, чтобы через литургию народ изучал основные догматы веры; способствовать научному изучению богослужения и популяризации достигнутых литургических результатов; создавать литургические кружки, научные сообщества и центры по изучению богослужения. По инициативе Бодуэна в аббатстве Кейзерсберг с 1910 г., а в Маредсу с 1912 г. проводились ежегодные литургические недели

для обучения приходских клириков. Однако в 1931 г. из-за своей экуменической деятельности, которая противоречила одобряемому Римом прозелитизму, Бодуэн был принужден покинуть Бельгию и поселиться в затворе на юго-западе Франции.

Еще одним центром Л. д. с 1914 г. было аббатство Мария-Лах. Труды настоятеля И. Хервегена († 1946) и его сотрудников сыграли ключевую роль в изменении идеалов, к которым стремились последователи Л. д. После первой мировой войны средневековое богослужение теряет для них привлекательность и рассматривается как искаженный аллегоризм и формализм продукт эволюции богослужения святоотеческой эпохи, которое только и следует возрождать. Богословские основы нового течения были сформулированы в трудах О. Казеля († 1948), учившего о мистериальном участии всей церковной общины в таинстве Христа. Кроме того, в аббатстве Мария-Лах стали совершать т. н. диалогическую мессу (лат. *missa recitata*; нем. *Gemeinschaftsmesse*), в которой верные отвечали на возгласы предстоятеля и пели *Gloria, Credo, Sanctus* и *Agnus Dei*, а также участвовали в принесении даров на алтарь, что привело к обвинениям в протестантизме (в Риме в 1922 *missa recitata* в целом была одобрена для монастырских храмов и учебных заведений, но Конгрегация обрядов рекомендовала следовать общепринятой традиции).

Новации в богослужении, введенные ради пастырских нужд, практиковал Р. *Гвардини* († 1968), чьи размышления о литургическом богословии и эстетике культа (*Vom Geist der Liturgie. Freiburg i. Br., 1918*) были с энтузиазмом восприняты всеми сторонниками Л. д. Храм окормляемой им в 1920–1939 гг. молодежной общины в Бург-Ротенфельс был лишен традиц. тридентского декора, имел свободно стоящий в центре алтарь, участники богослужения сидели с 3 сторон от него, священник же служил лицом к народу.

С 1922 г. лицом к народу служил в ц. св. Гертруды в Клостернойбурге каноник-августинец П. Парш († 1954). На его службах молитвы читали по-латыни и по-немецки, все участники пели, при этом для лобзания мира использовался оскуляторий, причастие принимали стоя, после гостии подавали вино.

Последователи Л. д. выпускали большое количество периодических изданий (*Les Questions liturgiques, Ecclesia Orans, Orate Fratres, Bollettino Liturgico, Bibel und Liturgie* и др.). Они также способствовали распространению Миссалов для народа (с переводом молитв и комментариями). С 1920 по 1946 г. постепенно разрешается использование одного за другим национальных языков в богослужении (помимо греческого, церковнославянского, китайского и сирийского еще чешский, затем хорватский, словенский, немецкий и французский). Хотя приверженность инициативам Пия X папа Пий XI подтвердил апостольской конституцией «*Divini cultus*» (20 дек. 1928), а в 1930 г. создал литургическую комиссию *Sectio Historica* в рамках Конгрегации обрядов, до начала второй мировой войны новых практических шагов сделано не было.

2-й период Л. д. Новый этап начался с появления 20 мая 1943 г. в Париже «Центра литургического пастырства» при изд-ве «Серф», основатели которого (П. Дюплуаэ, Э. М. Роге, Э. Ж. Мартимор) решили продолжить дело Бодуэна и вести миссионерскую деятельность через богослужение. Возобновилась деятельность *Sectio historica* Конгрегации обрядов, к-рая начала разрабатывать план литургической реформы. В соответствии с пожеланиями Пия XII в ней должен был быть соблюден баланс между инновациями и консерватизмом. Первый шаг к реформе был сделан в 1945 г., когда было разрешено использовать при совершении официи новый перевод Псалтири с древнеевр. языка на латынь, подготовленный Папским Библийским ин-том. Решение вызвало в основном негативную реакцию среди католич. клира, т. к. язык лат. перевода во многом отличался по лексике и синтаксису от языка Вульгаты блж. Иеронима и средневек. церковного богослужения.

Как сигнал к продолжению реформ, начатых Пием X, была воспринята энциклика Пия XII «*Mediator Dei*» (20 нояб. 1947), в к-рой положительно оценивалась деятельность сторонников Л. д. При этом папа выступал против «литургического антикварианства», настаивая на том, что не только древние обряды заслуживают почтительного

отношения, но и недавно возникшие формы, поскольку богослужение развивается органично. В частности, он высказался против тех, кто призывали вернуться к архаичной форме алтаря (в виде простого стола), кто осуждали использование черного цвета для облачений, отказывались от установки образов и статуй в храмах, кто выступали против полифонии даже в тех случаях, когда ее использование соответствует указаниям Св. Престола. Папа защищал и паралитургические формы благочестия, в частности поклонение Св. Дарам, Розарий и проч.

После выхода энциклики ключевую роль в координации и подготовке реформ стал играть А. Буньини, в тот момент редактор ж. «*Ephemerides Liturgicae*», наладивший связь между Римом и сторонниками Л. д. в Европе. В 1951 г. была проведена реформа пасхального богослужения. Отныне пасхальная вигилия должна была совершаться ночью как бдение в полном смысле слова; были внесены изменения в текст пасхального провозвестия «*Exultet*», в обряд зажигания свечей, сокращено количество пророческих чтений с 12 до 4, обряд обновления крещальных обетов должен был совершаться на национальных языках. Для обсуждения этой реформы и ее продолжения в июле 1951 г. была созвана Международная литургическая конференция в Мария-Лах с участием 48 ведущих литургистов. На этой встрече Й. А. Юнгманн († 1975) озвучил свои представления о том, как должна быть реформирована месса (в частности, он полагал, что все элементы, появившиеся после каролингской реформы, могут быть сокращены). По итогам конференции участники сформулировали 12 предложений Св. Престолу (сократить все удвоения молитв в чине мессы; пересмотреть молитвы у подножия алтаря; совершать Литургию Слова не в алтаре, а в хоре; пересмотреть лекционный систему (возможно, ввести 3- или 4-летние циклы); сократить количество повторений *Credo* на службах; восстановить молитвы верных на национальных языках перед офферторием; священные сосуды поставлять на алтарь непосредственно перед офферторием; увеличить число изменяемых префаций; начинать читать *Te igitur* только по окончании *Sanctus*; сократить количество «Аминь»



при чтении канона мессы; не читать Confiteor при причащении за мессой; отменить завершающее мессу чтение из Евангелия). Обсуждение продолжилось на Конференции 1952 г. в Мон-Сент-Одиль возле Страсбурга. На 3-ю Конференцию в Лугано (Швейцария) в 1953 г. собралось уже 140 литургистов и богословов, включая 3 кардиналов. Участники высказались за максимально широкое использование национальных языков в богослужении. Новая встреча сторонников литургического обновления прошла в узком кругу в аббатстве Кейзерсберг в 1954 г. На ней были сформулированы предложения по реформе Лекционария.

Параллельно Рим выступал с новыми инициативами. Апостольская конституция «Christus Dominus» (6 янв. 1953) вводила практику вечерней мессы и облегченные правила евхаристического поста. Декрет Конгрегации обрядов «Cum nostra» в марте 1955 г. санкционировал упрощение рубрик (правил сочетания подвижного и неподвижного циклов): были отменены полудвойные праздники, преимущество отдавалось воскресному богослужению перед праздничными службами святым, сокращались вступительные и заключительные молитвы на службах официина и т. д. В том же году была провозглашена реформа Страстной седмицы (чин опубликован в 1956): в частности, корректировалось время совершения служб, восстанавливалась Missa chrismatis Великого четверга, а месса Преждеосвященных Даров Великой пятницы заменялась обрядом причащения вне мессы.

В обращении Пия XII к участникам 1-го международного конгресса литургического пастырства в Ассизи 22 сент. 1956 г. говорилось, что подъем Л. д. указывает на то, что оно является плодом действия Св. Духа в Церкви. Участники конгресса пришли к общему мнению, что пастырские нужды оправдывают любые изменения в традиц. богослужении, что фактически открыло путь к последующему реформированию всего рим. обряда.

В 1957 г., чтобы соблюсти баланс между традиционалистами и реформаторами, Конгрегацией обрядов был издан декрет «Sanctissimam Eucharistiam», запрещавший в храмах с одним алтарем отделять да-

рохранительницу от престола (т. е. препятствовал распространению свободно стоящих алтарей-столиков).

Новый папа Римский Иоанн XXIII, чье избрание с воодушевлением восприняли сторонники Л. д., 25 янв. 1959 г. объявил о намерении созвать 21-й вселенский Собор. Литургическая комиссия прекратила работу, успев выпустить новый кодекс рубрик для Миссала и Бревиария.

Основные идеи Л. д. нашли отражение в Конституции о священной литургии II Ватиканского Собора «Sacrosanctum Concilium» (4 дек. 1963) и были реализованы в ходе литургической реформы, последовавшей за ним. При этом не все участники Л. д. были довольны результатами реформы, к-рая слишком радикально изменила традиц. католич. богослужение (см. ст. *Novus Ordo*).

Лит.: *Trapp W. Vorgeschichte und Ursprung der liturgische Bewegung*. Regensburg, 1940; *Rousseau O. Histoire de mouvement liturgique*. P., 1945 (рус. пер.: *Руссо О. История литургического движения: Ист. очерк от сер. XIX в. до нач. XX в. К.*, 2013); *Birnbaum W. Die deutsche katholische liturgische Bewegung*. Tüb., 1966; *Botte B. Le mouvement liturgique*. P., 1973; *Bugnini A. La riforma liturgica*. R., 1983, 1997². (BEL.S; 30); *Hughes K. How Firm a Foundation: Voices of the Early Liturgical Movement*. Chicago, 1990; *Tuzik R. I. How Firm a Foundation: Leaders of the Liturgical Movement*. Chicago, 1990; *Nocent A. Le renouveau liturgique: Une relecture*. P., 1993; *Reid A. The Nature of the Liturgical Movement and the Principles of Liturgical Reform*. Diss. King's College. L., 2002; *Вукашинович В. Литургическое возрождение в XX в.: Пер. с серб. М.*, 2005.

А. А. Ткаченко

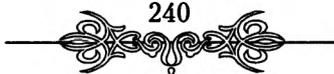
ЛИТУРГИЯ [греч. ἡ λειτουργία], в правосл. церковной терминологии чин евхаристической службы (также с уточнением: ἡ Θεία λειτουργία — Божественная Л.).

Терминология. В визант. богослужебных книгах и отсюда в повседневном православном словоупотреблении словом λειτουργία обозначают как полный чин *Евхаристии*, так и *литургию Преждеосвященных Даров*. Однако вне этого контекста термин «литургия» используется в смысле богослужения вообще, не только евхаристического и даже не обязательно христианского (так, выражение «иудейская литургия» означает не конкретную службу, а богослужебные установления иудаизма). Двойственность терминологии создает возможность ошибочных интерпретаций: напр., выражение «англиканская литургия» мо-

жет означать как всю богослужебную систему англикан. церкви в целом, так и только евхаристическое богослужение англикан.

Также «литургиями» могут обозначать отдельные чины или комплексы чинов. Напр., в совр. католическом словоупотреблении цикл служб суточного круга, равно как и содержащая тексты этих служб книга, обозначаются как «Литургия часов». Аналогичное употребление возможно в отношении нехрист. культовых традиций — так, в шумерологии принято называть «литургиями» культовые тексты и предписания, сохранившиеся в клинописных табличках III–II тыс. до Р. X.

Древнегреческий термин λειτουργία возник в контексте широко распространенной в античных полисах VI–IV вв. до Р. X. практики организации различных общественных мероприятий (спортивных состязаний, театральных действий, религиозных праздников, торжественных обедов), а также — в случае войны — найма кораблей (вместе с командой), лошадей и т. д. за личный счет граждан полиса. Организация такого мероприятия и называлась «литургией», т. е. «работой для народа» (от λαός — народ и ἔργον — дело, работа). Для этого назначался ответственный (λεितουργός), к-рый производил оплату всех расходов — как за счет собственных средств, так и с привлечением средств др. граждан для особенно затратных мероприятий. Точное количество «литургий» не было регламентировано, но, напр., в Афинах в IV в. до Р. X. ежегодно их было ок. 60 (*Demosth. Or. XX 21*; см.: *Davies J. K. Demosthenes on Liturgies: A Note // JHS. 1967. Vol. 87. P. 33–40*). Они ложились на плечи ответственных за них тяжелым финансовым бременем (ср.: *Lysias. Or. XIX 9*: «Мой отец в течение всей своей жизни больше истратил денег на полис, чем на себя и на своих близких, и притом вдвое больше того, что теперь есть у нас»), однако моральные установки того времени не позволяли гражданам с достатком уклоняться от их исполнения, хотя возможность отказа от принятия литургии все же существовала (подробнее см.: *Christ M. R. The Bad Citizen in Classical Athens. Camb., 2006*). В эллинистическую и затем рим. эпоху система городских литургий сменилась системой патроната (см.: *Fröhlich P. Dépenses pub-*



liques et évergétisme des citoyens dans l'exercice des charges publiques a Priène à la basse époque hellénistique // Citoyenneté et participation a la Basse époque hellénistique / Ed. P. Fröhlich, Ch. Müller. Gen., 2005. P. 225–256), а старая терминология перешла на общественные служения вообще, в т. ч. на воинскую службу и религ. культ (см.: *Liddell H. G., Scott H. S. J., Jones H. S. A Greek-English Lexicon.* Oxf., 1996. P. 1036–1037). Именно в последнем качестве слово «литургия» использовано в Септуагинте: «Вот [закон] о леви́тах: от двадцати пяти лет и выше должны вступать они в службу для работ (εἰσελεύσονται ἐνεργεῖν) при скинии собрания, а в пятьдесят лет должны прекращать отправление работ (ἀποστήσεται ἀπὸ τῆς λειτουργίας)» (Числ 8. 24–25), а также в евангельском описании священнического служения при Иерусалимском храме, совершаемого св. Захарией, отцом св. Иоанна Предтечи: «Когда окончились дни службы (τῆς λειτουργίας) его, возвратился в дом свой» (Лк 1. 23).

В раннем христианстве чин Евхаристии не обозначался как «литургия», вместо этого употреблялись слова со значениями «собрание» (в т. ч. словосочетание ἐπὶ τὸ αὐτό — «вместе»: Деян 1. 15; 2. 1, 47; 1 Кор 11. 20; 14. 23; *Clem. Rom.* Ep. I ad Cor. 34. 7; *Ign.* Ep. ad Eph. 5. 3; *Idem.* Ep. ad Magn. 7. 1; *Idem.* Ep. ad Philad. 10. 1; *Iust. Martyr.* I Apol. 67. 3; *Barnaba.* Ep. 4. 10), «молитва» (греч. термин εὐχαριστία (букв. — «благодарение») обозначал не только благодарственные моления, но и церковную молитву вообще), «трапеза» (или «вечеря», т. е. «вечерняя трапеза»), с уточнением: «Господня» или «любви» (τράπεζα Κυρίου — 1 Кор 10. 21; Κυριακὸν δεῖπνον — 1 Кор 11. 20; ἀγάπη — *Ign.* Ep. ad Smyrn. 8; Ep. apost. 15; ср.: Иуд 1. 12). В новозаветную эпоху были также распространены описательные выражения, такие как «преломлять Хлеб» или «преломление Хлеба» (κλάσας τοῦ ἄρτου — Деян 2. 42, 46; 20. 7, 11; 27. 35; Лк 24. 35; Acta Paul., Thecl. 5; κλάσατε ἄρτον καὶ εὐχαριστήσατε — Didache. 14); к III в. их сменили богословски нагруженные термины «Жертва», «Жертвоприношение» (θυσία; см. ст. *Жертва*), «Приношение» (греч. προσφορά; лат. oblatio), «Таинство» (греч. μυστήριον; лат. sacramentum). При этом само слово

λειτουργία — либо в общем смысле «служения», либо в более специальном значении «служения при храме» — было вполне распространено у раннехрист. авторов, но только с IV в. его начали применять к евхаристическому чину: сначала в сочетании μυστικῆ λειτουργία — «таинственная служба» (*Lampe.* Lexicon. P. 795), а затем и в сочетании Θεία λειτουργία или само по себе. При этом в V–VII вв. в грекоязычном мире обычным термином для обозначения евхаристической службы все еще оставалось слово σύναξις — «собрание», к-рое было вытеснено термином λειτουργία лишь в послеконоборческую эпоху.

Вне грекоязычного мира евхаристический чин традиционно имеет иные названия: в коптской терминологии он сохраняет наименование «Синаксис», т. е. «собрание» (но в араб. версии «Куддас», т. е. «освящение»), в сирийской — «Курбана» (т. е. «Приношение», или «Жертва»; так же переводится арм. наименование Л. — «Патараг»), в латинской — «Месса» (это слово фактически означает «отпуст» — от финального обращения священника в конце лат. евхаристической службы: «Ite, missa est [congregatio]», т. е. «Идите, [собрание] завершено», либо «Идите, отпуст дан») и т. д. Однако во избежание путаницы в литературе евхаристические чины различных восточных (реже западных) традиций обычно обозначаются как Л.

Л. в ранней Церкви. Сведения о порядке проведения евхаристических служб в доникейской Церкви слишком фрагментарны и недостаточны для детальных реконструкций (все эти данные приводятся в разделах «Евхаристия в Священном Писании» и «Евхаристия в ранней Церкви» ст. *Евхаристия*). Из указаний НЗ следует, что первые христиане совершали Евхаристию во время совместных трапез, проходивших по домам (Деян 2. 42, 46; 12. 5, 12; 20. 7–12). Трапезы проводились в складчину (1 Кор 11. 21), возможно, по чину эллинистических симпозиев, что было общекультурной формой того времени (см.: *Smith.* 2013). Собрания включали чтение (1 Фес 5. 27; Кол 4. 16), наставления (1 Кор 14. 26), пение псалмов и гимнов (Еф 5. 19; Кол 3. 16), а главное — молитву предстоятеля с благословением хлеба и вина (1 Кор 10. 16; ср.: *Didache.* 9–10, 14).

Неотъемлемой частью встреч было приношение более обеспеченными членами общины продуктов питания (Деян 6. 1), которые использовали на самой встрече и, вероятно, раздавали неимущим членам общины; также могли собирать пожертвования в денежной форме (Рим 15. 26; 1 Кор 16. 1–2; Гал 2. 10). Однако уже в апостольскую эпоху совершение Евхаристии во время общей трапезы вызывало нестроения (1 Кор 11. 20–30), поэтому во II в. Евхаристия начала совершаться прежде трапезы, а с III в. в Церкви установилось правило причащаться натошак, с IV в. закрепленное канонически (Карф. 41 (50), ср.: Трул. 29).

Первое описание составных частей раннехристианского евхаристического чинопоследования содержится в 65-й и 67-й главах «Апологии в защиту христиан к римскому сенату» мч. Иустина Философа. Прежде Евхаристии происходило чтение Свящ. Писания («сказаний апостолов или писаний пророков»), и предстоятель произносил «наставление и увещание подражать там прекрасным вещам» (гл. 67; в гл. 65 место чтения Свящ. Писания и проповеди занимает чин Крещения). Чин начинается с общих молитв всех собравшихся верных, за к-рыми следовали *лобзание мира* и принесение *хлеба* и чаши с *вином* и *водой* к предстоятелю. Тот «воссылал именем Сына и Духа Святого хвалу и славу Отцу всего и подробно совершал благодарение за то, что Он удостоил нас этого» (гл. 65; ср. гл. 67: «Предстоятель воссылает молитвы и благодарения, сколько он может»), а собравшиеся в конце произносили: «*Аминь*». Собравшиеся причащались Св. Даров, а отсутствовавшим — напр., по болезни — их относили диаконы. Ту же схему: 1) предварительная часть с чтением Свящ. Писания, 2) общие молитвы верных (и лобзание мира), 3) принесение хлеба и вина, 4) молитва предстоятеля (т. е. анафора), 5) причащение — чин Л. сохранял в последующие эпохи.

О евхаристических чинах на христианском Западе см. ст. *Месса*, на Востоке вне визант. традиции — соответствующие разделы в статьях *Армянский обряд*, *Восточно-сирийский обряд*, *Коптская Церковь*, *Малабарская Церковь*, *Маланкарская Церковь*, *Маронитская католическая*

Церковь, Сирийская яковитская Церковь, Эфиопская Церковь.

Православный чин Л. (речь идет о полной Л., о чине Л. Преждеосвященных Даров см. соответствующую статью) традиционно делится на Л. оглашенных, центром которой служит чтение Свящ. Писания, и Л. верных, центром которой являются евхаристическая молитва и причащение; прежде Л. священнослужители совершают чин *проскомидии*. По обычаю правосл. Церкви, Л. совершается утром — в силу правила причащаться натощак; для особо постных дней богослужебный устав предписывает служить ее после *вечерни*, чтобы увеличить продолжительность поста (ср.: Типикон, гл. 8), но и в такие дни вечерня с Л. обычно ведется с утра (хотя в последнее время получила распространение практика вечернего служения Л. Преждеосвященных Даров в отдельные дни Великого поста) (детальному разбору вопроса о времени начала Л. посвящена кн.: *Καὶ ὁ βόλουος*. 1982).

Порядок совершения Л. в правосл. традиции восходит к тому, как Л. служилась в древнем К-поле (см. ст. *Византийское богослужение*). Его древнейшую форму можно реконструировать на основе упоминаний различных частей и возгласов Л. в творениях свт. Иоанна Златоуста (*Paverd*. 1970), а также др. визант. авторов доиконоборческой эпохи (*Brightman*. 1896. P. 527–534) и данных археологии (*Mathews*. *Early Churches of Constantinople*). С кон. VIII в. чин визант. Л. известен уже непосредственно по тексту литургических рукописей (основное исследование по истории текстов визант. Л. в рукописной традиции: *Jacob*. 1968), равно как и по др. источникам (см. их обзор в работе: *Taft*. 1975. P. XXVII–XXXIX).

До VII в. визант. Л. начиналась с того, что священнослужители собирались у врат храма, уже облаченные к службе (облачение происходило в специальном здании, стоявшем возле храма, — скевофилакионе (см.: *Idem*. *The Skeuophylakion and Processions at Hagia Sophia* // *Idem*. 2008. P. 495–527) либо даже дома (ср.: *Idem*. 1982); в том же скевофилакионе происходило приготовление хлеба и вина к Л.). Затем они входили в храм и при пении Трисвятого проходили в алтарь, где епископ садился на кафедру, уста-

новленную лицом к народу на возвышении в вост. апсиде алтаря (см. *Горнее место*), а священники — на синтрон, т. е. скамьи по сторонам от этой кафедры. Епископ приветствовал собрание словами: «Мир всем», и совершалось чтение отрывков Свящ. Писания. По окончании чтений священнослужители спустились с горнего места и вставали возле св. престола, звучали молитва и отпуст оглашенных, на чем Л. оглашенных заканчивалась (о визант. Л. оглашенных см.: *Mateos*. *Célébration*). Л. верных открывала пространная ектения (уже в IV в. из-за многократного увеличения численности христ. общин молитва верных на Востоке получила форму призывов диакона и ответов народа), во время которой часть священнослужителей уходила в скевофилакион за приготовленными хлебом и вином, а затем возвращалась обратно; оставшиеся в алтаре епископ и старшие священники готовились к службе: совершалось умовение рук, читалось несколько специальных молитв, и епископ словами Лк 1. 35 указывал, кто именно будет совершать анафору, — он сам или один из священников (*Taft*. 1982; см. ст. *Accessus ad altare*). Тот, кто будет совершать анафору, приветствовал народ словами: «Мир всем», и происходило лобзание мира, а затем — сама анафора. После нее возглашали еще одну ектению и исполняли молитву Господню «Отче наш», к которой прибавлялась главопреклонная молитва, введенная в чин Л., вероятно, на рубеже IV и V вв. для отпуста непричащавшихся верных (*Idem*. 2000. P. 129–197). Предстоятель поднимал освященный Хлеб со словами: *Τὰ ἄρτα τοῖς ἁγίοις* (церковнослав. *Сѣ́ла сѣ́тымъ*, рус. «Святые — святым», т. е. верным), тем самым призывая начинать причащение. Сначала причащались священнослужители, затем — миряне. Оставшиеся после причащения Св. Дары диаконы относили в скевофилакион, а старший диакон возглашал благодарственную ектению, предстоятель произносил *благодарственную молитву после причащения*, и диакон объявлял: *Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν* (церковнослав. *Съ миромъ изыдемъ*), на чем Л. заканчивалась. Священнослужители уходили в скевофилакион для снятия священных одежд.

Церковный историк VI в. Феодор Чтец сообщает, что в Патриарше-

ство Тимофея К-польского в визант. чин Л. между лобзанием мира и анафорой был включен Символ веры (*Theod. Lect. Eccl. hist.* // PG. 86. Col. 201). В 573–574 гг., согласно визант. историку рубежа XI и XII вв. Георгию Кедрину, во время принесения Даров в храм в начале Л. верных в К-поле стали петь *Херувимскую песнь* (PG. 121. Col. 748). Еще один византийский исторический источник, «Пасхальная хроника», указывает, что в 624 г., в Патриаршество Сергия, стали петь «*Да исполнятся уста наша*» после причащения (*Chron. Pasch.* Col. 1001). Эти песнопения были известны в *иерусалимском богослужении* и именно оттуда скорее всего были заимствованы и попали в к-польский чин Л.; вероятно, так же следует объяснять появление в к-польской Л. тропаря «*Единородный Сыне*» перед входом в храм.

В VII–VIII вв. Л. К-поля пополнилась рядом новых структурных частей: простое приготовление хлеба и вина перед службой превратилось в особый чин протесиса (греч. *πρότεσις*, церковнослав. *предложѣнїе*, т. е. проскомидия); Л. оглашенных получила преамбулу — т. н. *энарксис*, состоящий из 3 антифонов, исполнявшихся перед входом в храм или во время шествия из храма Св. Софии в др. церковь города для совершения Л. Видимо, тогда же часть прошений ектении в начале Л. верных была перемещена оттуда в начало Л. оглашенных и оформилась в т. н. мирную ектению, которая до XII в. возглашалась после энарксиса, перед Трисвятым. Основное внимание в начале Л. верных оказалось сосредоточено на торжественном принесении Даров — т. н. великом входе. В конце Л. была добавлена *заамвонная молитва*.

Главной Л. К-поля в доиконоборческую эпоху была литургия свт. Василия Великого, но с нач. II тыс. по Р. Х. литургия свт. Василия была сохранена в богослужении лишь 10 дней года; в большинство остальных дней года служится литургия свт. Иоанна Златоуста. В среду и пятницу Сырной седмицы, в понедельник, во вторник и в четверг 1-й седмицы *Великого поста* и в *Великую пятницу* совершение Л. не положено (в Сырную седмицу исключение делается для праздника Сретения Господня, в Великую пятницу — для Благовещения Пресв. Богородицы).

В проч. будние дни Великого поста допускается (а по средам и пятницам, и также в четверг 5-й седмицы и в праздничные дни — предписывается) совершение литургии Преждеосвященных Даров.

Согласно визант. монастырским уставам послеиконоборческого времени, Л. уже не имеет частей, совершаемых вне основного здания храма: чин проскомидии происходит в жертвеннике, т. е. в непосредственно примыкающей к алтарю апсиде; вход в храм перед Л. превратился в символический выход из алтаря через диаконскую дверь и вход обратно через царские врата (т. н. малый вход); внесение приготовленных Даров из скевофилакиона в храм — в их перенесение из жертвенника в алтарь (т. н. великий вход). Чин Л. вобрал в себя части последования *изобразительных*: начальные песнопения этого последования стали исполняться на месте энарксиса (т. н. *Изобразительные антифоны*), а заключительные — троекратный стих Пс 112. 2 (Бѣди има гдне:), Пс 33 (во время его пения должен раздаваться антидор) и отпуст — после заамвонной молитвы (см.: *Mateos J.* Un horologion inédit de Saint-Sabas: Le Codex sinaitique grec 863 (IX^e siècle) // *Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3: Orient Chrétien. P. 47–76. (ST; 233);* здесь P. 68). Из монастырской практики обычай совершать Л. с указанными прибавлениями и с заменой реальных входа в храм и принесения Даров в него извне символическими малым и великим входами перешел и в богослужение соборов и приходских храмов.

Окончательный вид визант. Л. приобрела к XII в.: чин проскомидии развился в достаточно сложное последование, предваряемое *ходными молитвами*; энарксис стал неотъемлемой частью службы, и мирную ектению начали возглашать перед ним (впрочем, при соединении Л. с вечерней энарксиса по-прежнему нет: после паремий вечерни возглашается малая ектения, поется Трисвятое и т. д.); лобзание мира сохранилось только как обряд, совершаемый в алтаре священнослужителями; и т. д.

Практика совершения Л. на Афоне в XIV в. была кодифицирована в наиболее известном из диатаксисов Божественной Л., составленном св. Филофеем Коккином (впосл. пат-

риарх К-польский), к-рый с минимальными изменениями используется в наст. время (см. подробное описание совр. рус. практики совершения Л. в кн.: *Георгиевский. 1951; особенности совр. греч. практики рассматриваются в кн.: Печатнов. 2008*). При совершении Л. епископом ее чин имеет ряд особенностей (см. в ст. *Архиерейское богослужение*).

С развитием чина Л. смысл и предназначение отдельных составляющих его частей перестали быть самоочевидны, с чем связано появление как традиции символического толкования Л., долгое время имевшей в правосл. Церкви приоритетное значение (ср.: *Дмитревский И.* Изъяснение Литургии; см.: *Писания св. отцов. 1855–1857; Красносельцев. 1894; Vornert. 1966*), так и попыток объяснить содержание Л. исходя из размышлений над ее совр. текстом, почти не обращая к истории его развития (*Schmetmann. 1987*; книга в значительной мере развивает идеи работы: *Dix. 1945*). Однако наиболее плодотворным для раскрытия содержания Л. является синтез богословского созерцания (см.: *Schulz. 2000*) с историко-литургическим подходом, применительно к чину Л. развитым в работах прот. С. Д. Муретова (*Муретов. Ист. обзор. 1895; Он же. К мат-лам для истории. 1895*), И. Д. Мансветова (см.: *Голубцов. 1918*; этот конспект лекций, опублик. посмертно, основывается на лекциях Мансветова, прочитанных в МДА в кон. XIX в.), И. А. Карабинова (*Карабинов. 1908*) и проч. выдающихся представителей русской дореволюционной литургики, а в XX в. — в трудах А. Жакоба, Х. Матеоса, Р. Ф. Тафта и др.

Изд. и лит.: *Goar. Euchologion; Martène E.* De antiquis ecclesiae ritibus. Rouen, 1700–1702. 3 т.; *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. P., 1716. 2 т.; *Assemanus J. A.* Codex liturgicus Ecclesiae universae. R., 1749–1766. 13 т.; *Дмитревский И.* Изъяснение Литургии; *Palmer W.* Origines Liturgicae. Oxf., 1832. 2 vol.; *Daniel H. A.* Codex liturgicus ecclesiae universae. Lpz., 1847–1853. 4 т.; *Писания св. отцов, относящиеся к истолкованию правосл. богослужения. СПб., 1855–1857. 3 т.; Denzinger H. J. D.* Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis. Würzburg, 1863–1864. 2 т.; *Вуссарион (Нечаев), еп.* Толкование на Божественную литургию по чину св. Иоанна Златоуста и св. Василия Великого. М., 1869; *Probst F.* Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tüb., 1870; *idem.* Liturgie des vierten Jahrhunderts und deren Reform. Münster, 1893; *idem.* Die abendländische

Messe vom 5. bis zum 8. Jh. Münster, 1896; *Swainson Ch. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities. Camb., 1884; *Красносельцев Н. Ф.* О древних литургических толкованиях. Од., 1894; *Муретов С. Д.* Ист. обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» К-польского патр. Филофея: Опыт ист.-литург. исслед. М., 1895; *он же.* К материалам для истории чинопоследования литургии. Сепр. П., 1895; *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies; *idem.* The «Historia Mystagoga» and Other Greek Comment. on the Byzant. Liturgy // *JThSt. 1908. Vol. 9. N 34. P. 248–267; N 35. P. 387–397; Петровский А. В., свящ.* Апостольские литургии Вост. Церкви: Литургии апостолов Иакова, Фаддея, Мария и евангелиста Марка. СПб., 1897; *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 1908; *Griechische Liturgien / Hrsrg. R. Storf, Th. Schermann. Kempten etc., 1912; Голубцов А. П.* Из чтений по церк. археологии и литургике: Литургия. Сепр. П., 1918; *Ἀμφρόσιος (Σταυρινός), μητρ. Αἱ ἀρχαῖα καὶ καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι. Κωνσταντινούπολις, 1921–1922. 2 τ.; Moreau F.-J.* Les liturgies eucharistiques: Notes sur leur origine et leur développement. P. etc., 1924; *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, 1926. B., 1955³; *Hanssens J. M.* Institutiones liturgicae de ritibus Orientalibus. R., 1930–1932. T. 2–3; *Salaville S.* Liturgies orientales I: Notions générales, éléments principaux. P., 1932; *Quasten J.* Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima. Bonn, 1935–1937. 7 т.; *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1945; *Курпиан (Керн), архим.* Евхаристия. П., 1947; *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной литургии. М., 1951; *Афанасьев Н. Н., прот.* Трапеза Господня. П., 1952; *Σιώτης Μ.* Θεία Εὐχαριστία. Θεσ., 1957; *Τρεμπέλας Π.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Ἀθήναι, 1961–1966. 3 τ.; *Bornert R.* Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII^e au XV^e siècle. P., 1966; *Jacob A.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968. Ms.; *Hänggi A., Pahl I.* Prex Eucharistica: Textus e variis Liturgiis antiquioribus selecti. Fribourg, 1968; *Eucharisties d'Orient et d'Occident: CSS, 1^{re} Semaine. P., 1970. 2 vol.; Paverd F., van de.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jh.: Analyse der Quellen bei Joannes Chrysostomos. R., 1970. (OCA; 187); *Mateos. Célébration; Jasper R. C. D., Cuming G. J., ed.* Prayers of the Eucharist: Early and Reformed. L., 1975; *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1975. Vol. 2; 2000. Vol. 5; 2008. Vol. 6. (OCA; 200, 261, 281); *idem.* How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine «Divine Liturgy» // *OCP. 1977. Vol. 43. P. 355–378; idem.* The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology // *Worship. Collegeville (Minn.), 1978. Vol. 52. P. 314–329; idem.* Byzantine Liturgical Evidence in the «Life of St. Marcan the Oeconomos»: Concelebration and the Preanaphoral Rites // *OCP. 1982. Vol. 48. P. 159–170; Арранц М.* Историческое развитие Божественной Литургии: Опыт. Л., 1978; *Успенский Н. Д.* Византийская литургия // *БТ. 1980. Сб. 21. С. 5–53; 1981. Сб. 22. С. 68–115; 1982. Сб. 23. С. 5–58; 1984. Сб. 24. С. 5–45;*



1985. Сб. 26. С. 5–17; *Giraud C.* La struttura letteraria della preghiera eucaristica: Saggio sulla genesi letteraria di una forma. R., 1981. (Analecta Biblica; 92); *Καλυβόπουλος 'Α. Κ.* Χρόνος τελέσεως τῆς Θείας λειτουργίας. Θεσ., 1982; *Διονύσιος (Ψαριανός), μητρ.* Ἡ Θεία λειτουργία. Ἀθήναι, 1986²; *Schmetmann A.* The Eucharist: Sacrament of the Kingdom. N. Y., 1987 (рус. пер.: *Шметман А., прот.* Евхаристия: Таинство Царства. М., 1992); *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. L., 1989; *L'Eucharistie: Célébrations, rites, priétés: CSS: 41^e semaine / Ed. A. M. Triacca, A. Pistoia. R., 1995.* (BELS; 79); *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville, 1997; Handbook for Liturgical Studies / Ed. A. J. Chupungco. Collegeville, 1999. Vol. 3: The Eucharist; Schultz H.-J.* Die byzantinische Liturgie: Glaubenszeugnis u. Symbolgestalt. Trier, 2000³; *Smith D. E.* From Symposium to Eucharist: The Banquet in the Early Christian World. Minneapolis, 2003; *Bradshaw P. F.* Eucharistic Origins. L. etc., 2004; *Печатнов В. В.* Божественная литургия в России и в Греции: Сравн. изучение совр. чина. М., 2008; *McGowan A.* Ancient Christian Worship: Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective. Grand Rapids. 2014.

Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ АПОСТОЛА ИАКОВА [греч. Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοῦ], общее название неск. чинов литургии, так или иначе связанных с традицией *Иерусалимской Православной Церкви*. Основателем литургической традиции Иерусалимской Церкви считается ее 1-й епископ — ап. от 70 *Иаков*, брат Господень (ср.: Гал 1. 18–19). Однако значение *Иерусалима* как адм., культурного и религ. центра после разрушения города в результате *Иудейских войн* и постройки рим. имп. Адрианом на его руинах рим. колонии Элия Капитолина практически сошло на нет. Тогда же изменился и статус находившейся в городе христианской общины, которая сложилась заново, поскольку прежнее население Иерусалима покинуло его практически полностью. К IV в. епископская кафедра Элии Капитолины находилась в канонической зависимости от митрополии Кесарии Палестинской и вряд ли обладала самостоятельной литургической традицией. Поэтому о преемственности между богослужением первохристианской общины, возглавлявшейся св. *Иаковом*, братом Господним, и теми текстами средневек. богослужебных рукописей, которые озаглавлены как Литургия апостола *Иакова*, можно говорить

только с очень большой долей условности. Достаточно показательно также то, что в раннехрист. *литургико-канонических памятниках* ап. *Иакову*, брату Господню, составление литургии отнюдь не усваивается. Так, в «Канонах святых апостолов» (III в.) регламентация евхаристического богослужения приписывается апостолам Петру и Иоанну Богослову (главы 25, 26. 1), а в «Апостольских постановлениях» (ок. 380), якобы записанных сщмч. Климентом Римским, — их братьям: ап. Андрею Первозванному (литургия оглашенных: VIII 6–11) и ап. *Иакову Зеведееву* (литургия верных: VIII 12–15); ап. *Иакову*, брату Господню, «Апостольские постановления» усваивают лишь чины вечерни и утрени, о приносящих начатки и заупокойные (VIII 35–44).

Однако при епископах свт. *Макарии* (при к-ром св. равноапостольными *Константином* и *Еленой* было начато строительство христ. храмов на местах Распятия, Воскресения и Рождества Христовых), свт. *Максима* (при к-ром состоялось освящение главного храмового комплекса города — см. *Гроба Господня (Воскресения Христова) храм в Иерусалиме*) и особенно свт. *Кириллу Иерусалимскому* город постепенно восстановил свое значение главного религ. центра в Палестине и одного из важнейших на Востоке в целом. В частности, литургическая традиция Иерусалима (см. ст. *Иерусалимское богослужение*) к кон. IV в. отличалась самобытностью и была даже более развита, чем богослужение др. христианских центров того времени. Так, паломница кон. IV в. *Эгерия* писала об этой традиции следующее: «Приятнее всего и наиболее примечательно здесь то, что всегда, как песни, так и антифоны и чтения, а также и молитвы, произносимые епископом, читаются так, что всегда оказываются приспособленными и подходящими ко дню, который празднуется, и к месту, где совершается служба» (ППС. 1889. Т. 20. С. 171). Эти и др. достоинства иерусалимской богослужебной традиции, равно как и то, что Иерусалим стал местом постоянного литургического взаимодействия между представителями самых разных христианских центров, посещавшими город с целью паломничества, привели к тому, что и евхаристическая литургия Иерусалима, в какой-то

момент своей истории получившая имя Л. а. И. — но не в смысле непосредственного авторства ап. *Иакова*, а в смысле принадлежности этой литургии к кафедре, к-рую он некогда основал, — сделалась известна достаточно широко.

Источники. Первые тексты, содержащие данные о литургии Иерусалима, относятся к IV в. — это уже упоминавшееся «Паломничество» *Эгерии*, содержащее лишь краткие описания общего хода богослужений, и «Тайноводственные беседы», приписываемые свт. *Кириллу Иерусалимскому* (в нек-рых рукописях — свт. *Кириллу* вместе с еп. *Иоанном Иерусалимским* либо только еп. *Иоанну*; возможно, еп. *Иоанн* редактировал беседы после смерти свт. *Кирилла*). В них приводится ряд цитат из евхаристического чина Иерусалимской Церкви. Цитаты достаточно обширны, что позволяет не только составить по ним представление о чине литургии в целом, но и восстановить текст значительной части *анафоры* (*Brightman*. 1896. P. 464–470). Исследователи высказывали ряд предположений о происхождении этой анафоры, о ее богословских особенностях, о наличии или об отсутствии в ее гипотетическом оригинальном тексте тех или иных частей (см.: *Kretschmar*. 1956; *Shepherd*. 1963; *Cuming*. 1974; *Cutrone*. 1978; *Spinks*. 1989; *Fenwick*. 1992. P. 36–43; *Burreson*. 1997).

С V в. в распоряжении ученых имеются уже самые непосредственные источники по истории богослужения в Св. граде и шире в Палестине: тексты литургических книг Иерусалимской Церкви. В основном они сохранились в арм. и груз. переводах: таковы арм. перевод иерусалимского Лекционария (указателя библейских чтений и сопровождавших их песнопений на весь год), отражающий традицию V в., грузинские перевод того же Лекционария, отражающий традицию VI–VII вв., перевод древнего Тропология (сборник песнопений на весь год, дополняющий указания Лекционария), перевод иерусалимской Л. а. И., выполненный предположительно до VI Вселенского Собора.

Собственно оригинальный греч. текст греч. Л. а. И. также хорошо известен начиная с рубежа VIII и IX вв., причем число его рукописей достаточно велико. Впрочем, многие из них относятся к поствизант. вре-



мени и не предназначались для богослужебного употребления. Тексту этих рукописей соответствуют правосл. сирийский (возможно, существовал и арабский) — «мелькитский» — перевод Л. а. И., ее поздний груз. перевод в рукописи Vat. Borg. Iber. 7 и слав. переводы XVI–XVII вв. (а по новейшим данным, мог существовать и ранний, X или XI в.).

Последним греч. памятником, где Л. а. И. еще представлена как обычная литургия Иерусалима, является *Святогробский Типикон* 1122 г., сохранившийся в рукописи Niegos. S. Crucis. 43 (впрочем, и он, вероятно, отражает более раннюю практику; изд. текста: *Παπαδόπουλος-Κεραμέυς, Ἀνάλεκτα*. Т. 2. С. 1–254). Он содержит ряд ценных сведений о порядке совершения Л. а. И., прежде всего — об исполнявшихся за этой литургией песнопениях (см.: *Галадза*. 2014).

За пределами Палестины и ориентированных на иерусалимское богослужение стран Кавказа евхаристический чин, приписываемый ап. Иакову, брату Господню, издавна практиковался в регионе Антиохии. В традиц. богослужебных книгах сиро-яковитов литургия его имени занимает место основного евхаристического чина. На основе полного чина Л. а. И. предположительно в XIII в. яковитским церковным деятелем Абу-ль-Фараджем ибн Харуном (в епископстве — Григорий, мафриан Месопотамии) по прозвищу Бар Эблей (Бар Эврайо) был создан ее сокращенный вариант, также входящий в сиро-яковитские богослужебные книги. Помимо сиро-яковитов сир. Л. а. И. употребляется у маронитов; известны также ее древние переводы на армянский (ныне не употребляется), коптский (ныне не употребляется; известен только фрагмент — в *Белого монастыря Евхолоши*), эфиопский (входит в стандартные богослужебные книги Эфиопской Церкви) языки. Сир. Л. а. И. совпадает с греческой лишь в центральной части: от молитвы на лобзание мира и до преломления св. Хлеба, тогда как литургия оглашенных, порядок принесения Даров и чин причащения в греч. и сир. Л. а. И. изложены по-разному.

Немаловажно, что анафора Л. а. И. (общая для греч. и сир. литургий, имеющих это название) включает те же цитаты, что приводятся в «Тайноводственных поучениях» свт. Ки-

рилла Иерусалимского, т. е. действительно восходит как минимум к IV в. Однако вместе с тем текст анафоры в богослужебных книгах существенно полнее, чем у свт. Кирилла. Первые попытки объяснить этот факт принадлежат Х. Лицману, указавшему на влияние на текст Л. а. И. греч. *Литургии святителя Василия Великого* (Lietzmann. 1926. S. 31–32, 53, 142–145), и Г. Диксу, предположившему, что текст греческой анафоры Л. а. И. представляет собой соединение частей из древней иерусалимской евхаристической молитвы (как у свт. Кирилла) и из «старого антиохийского чина» (Dix. 1945. P. 206). Наиболее убедительной остается теория Дж. Фенвика, продемонстрировавшего, что прототип анафоры, лежащий в основе как греческой, так и сир. Л. а. И., основывается на тексте молитвы, известной еще свт. Кириллу Иерусалимскому, к-рый был дополнен частями из ранней версии анафоры свт. Василия Великого (согласно Фенвику, это произошло в посл. трети IV в.: Fenwick. 1992. P. 301–309; ср.: Witvliet. 1997).

В то время как древнейшие сохранившиеся литургические рукописи, употребляющие наименование «Литургия апостола Иакова», относятся к VIII–IX вв. (хотя — как, напр., в случае с грузинскими рукописями — их текст может отражать более раннюю традицию), впервые это наименование достоверно засвидетельствовано в 32-м прав. Пято-Шестого (Трульского) Собора 691 г.: «...Иаков, Христа Бога нашего по плоти брат, коему первому вверен престол Иерусалимской Церкви, и Василий, Кесарийской Церкви архиепископ, коего слава протекла по всей вселенной, письменно передав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу...» Из этого правила следует, что отцы Собора усматривали в наименовании «Литургия апостола Иакова» уже не только указание на принадлежность этой литургии Иерусалимской кафедре, но и на буквальное авторство св. ап. Иакова.

С течением времени подобное понимание наименования «Литургия апостола Иакова» привело к появлению легенды, согласно которой ап. Иаков записал текст литургии непосредственно со слов Господа

Иисуса Христа, а в IV в. свт. Василий Великий и затем свт. Иоанн Златоуст сократили этот текст из пастырских соображений (чем и объясняется возникновение литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста соответственно). Впервые эта легенда зафиксирована в знаменитом византийском агиографическом памятнике X в. — Синаксаре К-польской ц., который под 23 окт. сообщает об ап. Иакове, что он «был рукоположен Господом во епископа Иерусалима и первым письменно изложил [последование] Божественной литургии — научившись ему от Христа, — которое позднее сократил Василий Великий, а после него — [и] Златоуст, по причине немощи [молящихся] людей» (SynCP. Col. 155–156; слав. пер. помещен в Великих Минеях-Четьих митр. Макария (Окт. Кол. 1799); тексту Синаксаря близко следует и Минологий Василия II: PG. 117. Col. 121). Наибольшую же известность в посл. получил пересказ этой легенды от лица свт. Прокла К-польского, к-рый, как ученик свт. Иоанна Златоуста, был представлен уже в качестве непосредственного свидетеля сделанных свт. Иоанном «сокращений» (PG. 65. Col. 849–852); однако в действительности приписанный свт. Проклу текст был составлен греческим филологом, копиистом и фальсификатором XVI в. Константином Палеокаппой (Leroy. 1962). Описанная легенда противоречит более древней агиографической традиции, согласно которой свт. Василий Великий при составлении своей литургии не опирался на к.-л. предшествующий текст, а, напротив, «просил Бога подать ему благодать и мудрость и разумение, чтобы ему принести Богу бескровную Жертву с помощью своих собственных слов» (изд. греческого текста: *Combes F. Sanctorum Patrum Amphiloehii Iconensis, Methodii Patarensis et Andreae Cretensis opera omnia*. P., 1644. P. 175; о нем: *Муравьев А. В.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (ВНГ, N 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 1997. № 2. С. 138–145). Но главное противоречие этой легенды фактам состоит в том, что по внутренней логике и композиции евхаристические молитвы литургий свт. Василия и свт. Иоанна Златоуста, несмотря на тождество большинства священнических

возгласов и аккламаций народа, различаются настолько, что их текст не может совпасть даже при сокращении или расширении, а имя ап. Иакова в заглавии литургии изначально указывало не на персональное авторство, а на принадлежность к иерусалимской богослужебной традиции.

Еще в XII в. канонист патриарх Антиохийский Феодор Вальсамон высказывал сомнения в том, что Л. а. И. действительно принадлежит ап. Иакову, ссылаясь на то, что помимо Трул. 32 ни одно др. каноническое правило, равно как и древнейшие памятники христ. лит-ры, ее не упоминает, — см. его 1-й канонический ответ на вопросы патриарха Александрийского Марка III (PG. 138. Col. 953). Этот канонический ответ был дан Феодором Вальсамоном, очевидно, в связи с инцидентом, случившимся в К-поле в 1194 г., когда находившийся в городе патриарх Александрийский Марк III объявил о намерении совершить Л. а. И. в храме Св. Софии, в ответ на что Феодор Вальсамон — как он сам пишет в толковании на Трул. 32 — выдвинул перед Синодом и перед царем свои возражения, расстроив планы патриарха Марка (PG. 137. Col. 621). Уже тогда, согласно Вальсамону, Л. а. И. совершалась в Палестине лишь в дни больших праздников (*παρὰ τοῖς Ἱεροσολυμίταις καὶ τοῖς Παλαιστινίοις ἐνεργεῖται ἐν ταῖς μεγάλας ἑορταῖς* — Ibid.). После XIII в. Л. а. И. вышла из богослужебной практики греч. Церквей.

Тем не менее в силу распространенности описанной выше легенды о происхождении текста Л. а. И. непосредственно от ап. Иакова, якобы записавшего его со слов Самого Господа Иисуса Христа, этот текст получил особый статус в богословии Нового времени: правосл. авторы ссылались на него в полемике с католиками по вопросу о времени пресуществления Св. Даров; протестанты использовали те или иные молитвы Л. а. И. при составлении своих богослужебных чинов; и т. д. Именно этим обусловлено большое число копий Л. а. И. в рукописях Нового времени.

Греческие рукописи. Известны ок. 40 греч. рукописей, включая фрагменты, Л. а. И. (см.: *Brightman*. 1896. P. XLIX–LII; *Mercier*. 1946. P. 132 [18] — 154 [40]; *Καζαμίας*. 2006.

Σ. 32–83). Однако примерно половина общего числа полных рукописей датируется XV в. и позднее, так что их аутентичность сомнительна.

Древнейшая известная к наст. времени греч. рукопись Л. а. И. обнаружена в числе новых синайских находок (в 1975 во время ремонтных работ в мон-ре вмц. Екатерины на Синае была открыта комната, заполненная рукописями) и имеет шифр *Sinait. gr. (NE)*. МГ 118 (в каталоге П. Николопулоса 1998 г. рукопись не упом., поскольку была описана уже после его публикации). Она представляет собой неск. целых страниц и разного размера фрагменты страниц, некогда входивших в бумажный кодекс, судя по почерку, созданный в VIII–IX вв. (некоторые сомнения в датировке вызывает материал рукописи; впрочем, бумага уже была к тому времени известна в араб. мире). Рукопись содержит молитвы и части молитв Л. а. И. — от чтения Евангелия до лобзания мира. Примерно те же молитвы содержит и пергаменный свиток *Sinait. gr. (NE)*. Е 80, XI в. Др. пергаменный свиток, *Sinait. gr. (NE)*. Е 24, XI в., включает почти всю Л. а. И., кроме начальных и (на обороте свитка) заключительных молитв. Рукопись некогда использовалась на Синае — в анафоре содержатся поминования почивших патриархов Иерусалимских, вплоть до Христодула (966–969) и Фомы (969–978), а также епископов Синайских, вплоть до Иоанна, вероятно Иоанна IX (1071–1091). Еще один свиток, *Sinait. gr. (NE)*. Е 59, XI в., написан на бумаге и содержит только возгласы Л. а. И. на греч. языке, продублированные переводом на араб. язык; т. о., рукопись предназначалась для арабоязычного священника. Множество литургических указаний на араб. языке присутствует в бумажном кодексе *Sinait. gr. (NE)*. Σ. 3, 1097–1098 г. (в каталоге Николопулоса его нет), в к-ром сохранился почти полный текст Л. а. И., за исключением лишь начальных молитв. Подобные же указания, но в меньшем количестве имеются и в бумажном кодексе *Sinait. gr. (NE)*. X 156, XI в., сохранившемся хуже, чем предыдущий, но все же содержащем достаточно большие части текста Л. а. И.; в качестве правящего архиерея здесь упоминается патриарх Иерусалимский Софроний II (1040–1059). Наличие указаний сугубо практичес-

кого характера в рукописях вплоть до кон. XI в., равно как и включение в них имен правящих епископов, несомненно, свидетельствует о том, что Л. а. И. в то время еще сохранялась в богослужении Иерусалима и Синае. В пергаменном кодексе *Sinait. gr. (NE)*. М 151, X в., есть ряд молитв Л. а. И., включая анафору; отдельно от молитв в качестве самостоятельной статьи выписаны диаконские ектении и аккламации этой литургии, что соответствует содержанию *Диаконикона*. Бытование Диаконикона с Л. а. И. засвидетельствовано и в рукописи *Sinait. gr. 1040*, XIV в., скопированной с протографа XII в. и содержащей диаконские ектении и аккламации как Л. а. И., так и Литургии свт. Иоанна Златоуста и 2 чинов Литургии Преждеосвященных Даров: к-польской и палестинской (т. е. *литургии Преждеосвященных Даров апостола Иакова*; см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 128–133); среди новых синайских находок обнаружился фрагменты еще 3 листов этой рукописи: *Sinait. gr. (NE)*. Σл. 6 (изд.: *Καζαμίας*. 2006. Σ. 57). Др. фрагменты Л. а. И., имеющиеся среди новых синайских находок (в каталоге Николопулоса все они отсутствуют): X Σл. 1, XIII–XIV вв.; X Σл. 2, XV–XVI вв.; X Σл. 3, X–XI вв.; X Σл. 5, кон. X в.; X Σл. 87, XI в. Практически все новообетенные на Синае рукописи Л. а. И. имеют важное значение для истории ее текста, тем более что до 1975 г. среди рукописей Синайского мон-ря Л. а. И. была известна лишь по уже упомянутому Диаконикону *Sinait. gr. 1040*, а также по бумажному кодексу XIII в. *Sinait. gr. 1039* (см.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 245–246).

Вторая древнейшая рукопись Л. а. И. — пергаменный свиток *Vat. gr. 2282*, IX в. (см.: *Baumstark, Schermann*. 1903). Особенно ценно то, что он сохранился целиком; впрочем, ряд молитв литургии в нем по некоторым причинам изначально отсутствовал. Рукопись происходит из Антиохийского Патриархата и содержит неск. записей на арабском языке.

Еще один древний свиток, *Messin. gr. 177*, представляет собой копию с утраченного синайского оригинала, выполненную в районе Россано (Калабрия, Юж. Италия) вскоре после 1005 г. (*Jacob A. La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec*

(Messanensis gr. 177) // Helikon: Riv. di tradizione e cultura classica dell'Università di Messina. R., 1982–1987. Vol. 22–27. P. 109–125). Эта рукопись, т. н. Мессинский свиток, содержит значительную часть Л. а. И., а также фрагмент Литургии ап. Марка. С Мессинского свитка по крайней мере дважды изготавливались копии, одна из них — рукопись Vat. Borg. 24, 1880 г.

Др. знаменитая рукопись, включающая Л. а. И. и также происходящая из Россано, — это Россанский кодекс, ныне Vat. gr. 1970, XIII в. По именам Иерусалимских и Антиохийских патриархов, поминаемых в молитвах Л. а. И. согласно этой рукописи, можно сделать вывод, что текст Л. а. И. следует некоему протографу XI в.

Все проч. греч. рукописи Л. а. И. датируются XIV в. или позднее, когда древняя практика совершения Л. а. И. была уже забыта, и поэтому имеют ограниченную ценность. Среди этих рукописей можно выделить группу списков XVI в., представляющих собой автографы уже упомянутого выше Палеокаппы или копии таковых (Mercier. 1946. P. 26 [140] — 29 [143]). Текст Л. а. И. в них имеет ряд особенностей (Ibidem), что заставляет предположить, что Палеокаппа отредактировал не только легенду о возникновении Л. а. И., приписав ее свт. Проклу К-польскому, но и сам текст литургии. Стоит отметить, что при подготовке editio princeps Л. а. И., а также при «возрождении» в XVIII (или кон. XIX?) в. практики ее совершения в *Закинфской митрополии*, а затем и в др. греч. епархиях был использован текст именно в этой редакции.

Древние переводы. Как уже было отмечено, Л. а. И. уже в I тыс. по Р. Х. была переведена на сир., груз. и, возможно, слав. языки. Текст древнего перевода Л. а. И. на сир. язык (гипотеза о том, что этот текст является не переводом, а, напротив, оригиналом, не подтвердилась) стал развиваться независимо от греческого и привел к формированию совершенно самостоятельного чина сир. Л. а. И., соответствующего греч. чину только в центральной части. Он сохранился во множестве рукописей (см.: Heimig. 1953); уже с него были сделаны переводы Л. а. И. на копт., эфиоп., арм. языки. В среде правосл. сирийцев (мелькитов)

был, однако, выполнен и новый сир. перевод собственно греч. Л. а. И., сохранившийся как минимум в одном списке (см.: Brock S. Catalogue of Syriac Fragments (New Finds) in the Library of the Monastery of Saint Catherine, Mount Sinai. Athens, 1995. P. 57–58).

Груз. версии Л. а. И. сохранились в большом количестве ранних — между кон. IX в. и 1-й четв. XI в. — списков. Одна рукопись, изготовленная по заказу Картлийского католика Симеона (предположительно Симеона III (1001–1014)), находится в Грузии (ныне в тбилисском Ин-те рукописей им. К. Кекелидзе: А 86; в XVIII в. с этой рукописи была сделана копия: А 81), еще одна — в Риме (Vat. Borg. Iber. 7, XIII–XIV вв.), а все остальные обнаружены в 6-ке Синайского монастыря, поскольку там и были созданы либо были принесены туда из палестинской Великой лавры прп. Саввы Освященного. Это рукописи основного собрания Sinait. geo. 12, 53, 54, а также рукописи из новых синайских находок Sinait. geo. N 22, N 26, N 31, N 33, N 53, N 54, N 58, N 63, N 65, N 70, N 79, N 81, N 83 и, наконец, рукопись, вывезенная из монастыря в Австрию и ныне хранящаяся в 6-ке ун-та г. Грац (№ 2058/4), фрагмент к-рой оказался в Праге, где хранится в Литературном музее под номером D I IV 1 (см. обзор всех списков: Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi. 2011. P. 18–29). Все эти рукописи представляют собой кодексы разной степени сохранности — от небольших фрагментов до полного или почти полного текста литургии с приложениями. Анализ их состава позволил выявить среди них группу (рукописи Sinait. geo. 12, N 53, N 58, N 70, N 79 и тбилисский список), в к-рой отсутствует ряд интерполяций, имеющих в проч. рукописях. Текст рукописей этой группы отражает состояние греч. Л. а. И. в эпоху, предшествовавшую VI Вселенскому Собору, что имеет огромное значение для реконструкции истории текста Л. а. И. в целом.

Среди новых находок на Синае 1975 г. были обнаружены и слав. фрагменты рукописи XI в. (Sinait. slav. 5/N), содержащей, по утверждению С. Паренти, в т. ч. и фрагмент слав. перевода Л. а. И. — или по крайней мере анафоры этой литургии (Паренти С. Листы Крылова—Успенского: вопросы методики изу-

чения славянского текста византийских литургий // Palaeobulgarica. 2009. Т. 33. С. 3–26, здесь с. 23). Впрочем, до публикации полного текста рукописи невозможно делать к.-л. предположения о существовании раннего слав. перевода Л. а. И. и о его использовании либо влиянии на слав. литургическую книжность. Проч. слав. рукописи Л. а. И. относятся к существенно более позднему времени (хотя интерполяции отдельных молитв из Л. а. И. в тексты литургий святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста присутствуют во мн. древнерус. Служебниках, см.: Желтов М., диак. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) славянских Служебниках // БТ. 2007. Сб. 41. С. 272–359) и включают одну рукопись XVI в., РНБ. Погод. 298 (текст не опубл.), а также ряд рукописей XVII в. и копий с них XVIII–XIX вв. Нек-рые из них содержат перевод Л. а. И., выполненный монахом московского Чудова монастыря *Евфимием* († 1705); по недоразумению некоторые исследователи (см.: Сырку. 1890. С. LXXXVII–LXXXVIII) отождествили переводчика Литургии Евфимия с патриархом *Евфимием* Тырновским († между 1402 и 1409), что до сих пор вызывает определенную путаницу в научной лит-ре. Публикацию 2 переводов Л. а. И. на церковнослав. язык по 2 рукописям XVII в. (1-й из этих переводов, по наблюдениям автора наст. статьи, близок к тексту ркп. РНБ. Погод. 298, а 2-й принадлежит Евфимию Чудовскому) осуществил П. А. Сырку (Там же. С. 177–218; ученый ошибочно приписывал 1-й перевод патриарху Тырновскому Евфимию).

Издания и реконструкции текста. Editio princeps греч. Л. а. И. вышло в королевской типографии в Париже в 1560 г. (Λειτουργία τῶν ἁγίων πατέρων, Ἰακώβου τοῦ ἀποστόλου καὶ ἀδελφοῦ θεοῦ. Βασιλείου τοῦ Μεγάλου. Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου... P., 1560, Apud. Guil. Morelium... P. 3–42). Оно было подготовлено каноником парижской ц. св. Андрея Иоанном на основе рукописи Paris. Suppl. gr. 303, изготовленной Палеокаппой по заказу кард. Лотарингского (1547–1574) Карла (Шарля) де Гиза (Mercier. 1946. P. 27 [141]), покровительствовавшего гуманистам, боровшегося с гугенотами и имевшего большое влияние на королевский двор. Издание



предваряется обращением Иоанна к кард. Карлу, текстами 32-го прав. Трулльского Собора (без пагинации) и сочинения Псевдо-Прокла (в действительности Палеокаппы) «О предании Божественной литургии» (Р. 1–2). Композиция книги фактически следует этому сочинению: после Л. а. И. помещены тексты начала Литургии свт. Василия Великого, затем — свт. Иоанна Златоуста; книгу завершает подборка визант. литургических комментариев (к к-рой также, вероятно, имел отношение Палеокаппа). Практически одновременно в той же типографии вышел и подготовленный каноником Иоанном лат. перевод всех изданных им греч. текстов (*Liturgiae sive Missae sanctorum Patrum: Iacobi apostoli & fratris Domini, Basilii magni...* Р., 1560, Apud Guil. Morelium...), включая Л. а. И. (*Ibid.* Р. 3–31).

Впосл. текст, изданный каноником Иоанном, был многократно воспроизведен в публикациях XVII–XIX вв. (см.: *Swainson.* 1884. Р. VI–XIII; *Brightman.* 1896. Р. XLVIII; *Mercier.* 1946. Р. 16 [130]), в т. ч. в книге Г. А. Даниеля «*Codex liturgicus Ecclesiae universae in epitomen redactus*» (*Lipsiae,* 1853. Т. 4. Р. 80–170), по которой Е. И. Ловягиним был выполнен полный русский перевод Л. а. И. в «Собрании древних литургий» (СДЛ. Т. 1. С. 139–198). Ловягину, впрочем, уже были известны и аутентичные рукописи Л. а. И., не подвергшиеся редактуре Палеокаппы — Мессинский свиток и Россанский кодекс, описанные уже Иосифом Алоизиом Ассемани, проф. рим. ун-та Сапиенца, опубликовавшим текст Л. а. И. в 2 вариантах: по изданию каноника Иоанна (*Assemanus J. A. Codex Liturgicus Ecclesiae Universae.* Р., 1716. Lib. 4, pars 2. Р. 1–67) и по Мессинскому свитку (*Ibid.* Р. 68–99).

В 1645 г. греческий текст Л. а. И. в редакции Палеокаппы был издан в Венеции (см. описание этого изд.: *Legrand É. Bibliographie hellénique ou Description raisonnée des ouvrages publiées par les grecs au XVII^e siècle.* Т. 2. Р. 1. N 365). Известен ряд рукописных копий этого издания, связанных с о-вом Закинф (который с посл. четв. XV до кон. XVIII в. входил в состав Венецианской республики); нек-рые из этих рукописей имеют пометы на полях, указывающие на их богослужбное исполь-

зование (*Brakmann, Chronz.* 2013. S. 102–106). Т. о., на Закинфе Л. а. И. совершалась по тексту в редакции Палеокаппы, возможно, уже в XVII или XVIII в. В 1886 г. архиеп. Закинфский Дионисий (Латас) опубликовал собственную редакцию текста Л. а. И., включающую ряд практических указаний (описание изд.: *Legrand É., Pernot H. Bibliographie ionienne: Description raisonnée des ouvrages publiées par les grecs des Sept-Iles ou concernant ces îles du quinzième siècle a l'année 1900.* Р., 1910. Т. 2. Р. 703. N 3505; анализ дополнений и правок издателя: *Brakmann, Chronz.* 2013. S. 98–102). На издании Дионисия (Латаса) основывалась «иерусалимская» редакция Л. а. И., подготовленная ректором Патриаршей школы Честного Креста в Иерусалиме (до 1909) буд. архиеп. Афинским и всея Эллады Хризостомом I (Пападопулосом), напечатанная в 1912 г. в Иерусалиме по благословению патриарха Иерусалимского Дамиана и впосл. переиздававшаяся в разных местах. Именно «иерусалимская» редакция текста Л. а. И. чаще всего использовалась в ходе «возрождения» практики совершения этой литургии в XX в.; т. о., фактически в обиходе ряда Церквей древнюю литургию подменил неаутентичный текст в редакции Палеокаппы, снабженный произвольными комментариями Дионисия (Латаса) и Хризостома (Пападопулоса).

Важный шаг по установлению аутентичного текста греч. Л. а. И. был сделан Ч. Э. Суэйнсоном, издавшим в неск. колонок тексты сразу 4 рукописей: Мессинского свитка, Россанского кодекса, бумажного кодекса XV в. Paris. gr. 2509, скопированного с протографа 1-й трети XII в. (предположительно фессалоникийского), и бумажного кодекса XV в. Paris. Suppl. gr. 476, скопированного с иерусалимского протографа кон. XII в. (*Swainson.* 1884. Р. 214–332). Его труд, впрочем, подвергся критике со стороны Ф. Э. Браймана, предложившего собственную реконструкцию на основе текста Paris. gr. 2509 с различиями по изданному Суэйнсоном 3 др. рукописям, а также с сопоставлением с текстом по editio princeps каноника Иоанна (который Брайман обозначает как «textus receptus» — *Brightman.* 1896).

В 1921–1922 годах митрополит Кесарийский Амвросий (Ставри-

нос) опубликовал 2-томный труд, посвященный различным чинам Божественной литургии (новое, дополненное изд.: *Ἀμβρόσιος (Σταυρινός), μητρ. Αἱ ἀρχαιόταται καὶ αἱ σύγχρονοι Λειτουργίαι τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησιῶν.* Θεσ., 2001. (Λειτουργικὰ Βλατάδων; 4)), помимо прочего он содержал и текст Л. а. И., реконструированный митр. Амвросием на базе изданий Суэйнсона и Браймана (*Ibid.* Р. 225–276). Тогда же архим. Евфимий (Делалис) напечатал текст Л. а. И. по рукописи N 5 6-ки мон-ря св. Никанора возле Козани (XIX в.), сопроводив его сопоставлением с изданиями Дионисия (Латаса) и Хризостома (Пападопулоса) (*Εὐθύμιος (Δελάλης), ἀρχιμ. Ἀκολουθία πλήρης τοῦ ἁγίου ἐνδόξου καὶ πανευφύμου ἀποστόλου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου καὶ πρώτου ἱεράρχου τῶν Ἱεροσολύμων.* Ἀθήναι, 1922–1923; *Brakmann, Chronz.* 2013. S. 102). Т. о., к 20-м гг. XX в. текст греч. Л. а. И. был издан в ряде версий и реконструкций, основанных на источниках разной степени достоверности.

Попытку устранить возникшую путаницу на основе тщательного текстологического анализа всех сохранившихся греч. рукописей Л. а. И. и подготовить полноценное критическое издание текста этой литургии предпринял Шарль (в монашестве Василий) Мерсье, труд к-рого, опубликованный в серии «*Patrologia Orientalis*» (*Mercier.* 1946), остается наиболее цитируемым научным изданием Л. а. И. В основе реконструируемого Мерсье текста лежат свиток Vat. gr. 2282, IX в. (обнаруженный только в 1841 и впервые введенный в научный оборот в статье: *Baumstark, Schermann.* 1903), и кодекс Paris. Suppl. gr. 476, но исследователи учел и ряд др. списков (впрочем, с нек-рыми из них он не работал непосредственно, всецело полагаясь на издание Суэйнсона или описания др. исследователей). Однако по очевидным причинам Мерсье не знал о большом числе рукописей, находившихся на Синае, но обнаруженных в 1975 г. или позднее; свидетельства грузинских источников ему также остались неизвестными, поэтому к наст. времени результаты его анализа в значительной степени утратили актуальность.

Опубликованные Мерсье тексты, произвольно скомпилированные и дополненные, легли в основу издания Л. а. И. И. Фундулисом (Фон-





τούλης. 1977), переработкой которого является издание А. Панотиса (*Πανώτης*. 1986), в наст. время имеющее в Элладской Церкви статус фактически официального. Здесь квазиаутентичный текст литургии, основанный на устаревшем по описанным выше причинам издании Мерсье, сопровождается произвольными уставными указаниями, восходящими к публикациям Дионисия (Латаса) и Хризостома (Пападопулоса).

В слав. мире аналогичный статус получил церковнославянский перевод Л. а. И., сделанный И. А. Гарднером (в момент публикации Л. а. И. — еп. РПЦЗ Филипп; впосл. женился и оставил сан) на основе все тех же изданий Дионисия (Латаса) и Хризостома (Пападопулоса), а также личных наблюдений Гарднера, сделанных в 1936 г. при совершении литургии патриархом Иерусалимским Тимофеем (*Brakmann, Chronz*. 2013. S. 89, 107). Т. н. Гарднеровский чин Л. а. И., основанный на произвольных реконструкциях греч. иерархов кон. XIX — нач. XX в. на базе текстов в редакции Палеокаппы (так что он не соответствует древним аутентичным греч. рукописям литургии) и не учитывающий даже славянские переводы XVI—XVII вв. (опубл. еще Сырку и потому вполне доступные), был впервые издан в серии статей в ж. «Святая Земля» за 1937 г. (№ 1–5, 7, 8), а затем в виде кн. «Божественная литургия св. апостола Иакова, брата Божия и первого иерарха Иерусалимского» (Владимирова, 1938), переизданной с минимальной правкой в 1970 г. в Риме для нужд униат. славяноязычного духовенства, а в кон. XX — нач. XXI в. широко разошелся в копиях и перепечатках.

Итак, все ныне употребляемые в церковной богослужебной практике издания греч. Л. а. И. и ее слав. перевода в той или иной мере ошибочны и довольно далеко отстоят от текстов древнейших рукописей, которые ждут своего исследователя. Последнее критическое издание греч. Л. а. И. на материале новых синайских находок, а также рукописей, опубликованных Мерсье и др. учеными прошлого, было осуществлено А. Казамьясом (*Καζαμίας*. 2006). Ученый привлек также материал некоторых грузинских списков Л. а. И., но лишь в ограниченном объеме, поэтому издание при всех

его достоинствах не дает полной картины развития аутентичного текста Л. а. И. в древности.

Текст груз. перевода греч. Л. а. И. был впервые введен в научный оборот прот. К. Кекелидзе, опубликовавшим сначала свой русский перевод Л. а. И. по тбилисской рукописи (*Кекелидзе*. 1908), а затем по просьбе Ф. Конибира и оригинальный грузинский текст самого кодекса (*Он же*. 1912). Вскоре Конибир в соавторстве с О. Уордропом представил комментированный английский перевод груз. версии Л. а. И. (*Conybeare, Wardrop*. 1913–1914). Но ученым было известно о существовании и др. грузинских рукописей Л. а. И., находившихся в библиотеке Синайского монастыря (см. обзор археографических исследований грузинской синайской коллекции: *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi*. 2011. P. 11–17). Одна из этих рукописей была приобретена австрийским литургистом Гуго Шухардтом в кон. XIX в. и вывезена в Грац. Это сделало ее более доступной исследователям — в частности, сщмч. *Григорию (Перадзе)*, который сопоставил ее текст с тбилисской рукописью (*Peradze*. 1932). Выводы сщмч. Георгия были оспорены М. Тархнишвили (*Tarchnishvili*. 1948), издавшим в авторитетной сер. «Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium» свою реконструкцию древнего груз. перевода Л. а. И. на материале все тех же 2 рукописей (из Тбилиси и из Граца: *Tarchnishvili*. 1950. (CSCO; 122). P. 1–34), а также позднейший грузинский перевод Л. а. И. по списку *Vat. Borg. Iber. 7* (*Ibid.* P. 35–63), который отражает уже не старую, а новую редакцию этой литургии — как в греческих рукописях кон. IX — XII в. Издание Тархнишвили сопровождалось латинским переводом (*Ibid.* (CSCO; 123). P. 1–47), что делало текст доступным для широкого круга исследователей. Вскоре оно было дополнено материалом пражского фрагмента, происходившего из рукописи, оказавшейся в Граце (*Jedlička*. 1961). Впрочем, с публикацией в 40-х гг. XX в. описаний синайской грузинской коллекции стало ясно, что издание Тархнишвили нельзя считать окончательным, поскольку оно не учитывает еще неск. списков. А с обнаружением на Синае после 1975 г. большого количества новых рукописей необходимость в полноценном

критическом издании Л. а. И. сделалась очевидной. После продолжительной работы, начавшейся в 1990 г., такое издание было подготовлено группой груз. ученых — Л. Хевсуриани, М. Шанидзе, М. Кавтарией и Т. Церадзе — при участии бельг. исследователя С. Верхельста (*Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi*. 2011). Издание содержит текстологический анализ всех сохранившихся груз. рукописей Л. а. И., кроме *Vat. Borg. Iber. 7*, и публикацию критического древнегрузинского текста (подготовлены груз. учеными), параллельный англ. перевод текста литургии (сделан Шанидзе), а также его греч. ретроверсию (реконструкция оригинала, с которого сделан древнегруз. перевод) и литургико-богословский комментарий (выполнены Верхельстом).

Текст сир. Л. а. И., сохранявшейся в Сиро-яковитской Церкви в непрерывном богослужебном употреблении на протяжении мн. веков, сохранился в большом количестве литургических изданий этой Церкви и ее ответвления — Маланкарской ортодоксальной Сирийской Церкви, а также в римско-католических изданиях, предназначенных для представителей Сирийской католической Церкви, Сиро-маланкарской католической Церкви, Маронитской Церкви. Критическое издание анафоры сир. Л. а. И., а также проч. молитв этого чина, начиная с молитвы лобзания мира, было осуществлено О. Хаймингом в научной серии Папского Восточного ин-та «Anaphorae Syriacae» (*Heiming*. 1953); анафора получила номер XIV. В том же томе вышло и подготовленное А. Расом издание анафоры и проч. молитв — под номером XV — краткой сир. версии Л. а. И. (*Raes*. 1953), предположительно созданной Абу-ль-Фараджем ибн Харуном (см. выше).

Содержание. В самой ранней сохранившейся редакции греч. Л. а. И., представленной в древнегруз. переводе согласно тем рукописям кон. IX–X в., к-рые свободны от интерполяций X–XI вв., практически все молитвы обращены к Богу Отцу или одновременно к Отцу и Сыну и Св. Духу, что соответствует древнейшей церковной традиции. Исключение составляют только 2 молитвы: на возношение св. Хлеба и на его раздробление. Вероятно, обе молитвы являются относительно поздними — VI или даже VII в. — вставками в чин





литургии, обусловленными переосмыслением литургических жестов возношения и раздробления св. Хлеба в ту эпоху. На интерполятивный характер молитвы на раздробление св. Хлеба указывает и ее заглавие: «Молитва на раздробление: Слово архиепископа Афанасия».

Еще одна встречающаяся в древнегруз. версии Л. а. И. атрибуция помещена перед молитвой на лобзание мира: «Молитва святого Иакова, апостола, первого епископа Иерусалимского». Очевидно, что это заглавие относится не только к молитве на лобзание мира, но и к последующим преанафоральным молитвам и анафоре. Это именно те молитвы, что совпадают у греч. и сир. чинов Л. а. И.

Открывают Л. а. И. в ее древнегрузинской версии молитва на вход священника (вернее, предстоятеля: здесь и ниже под «священником» понимается совершитель литургии — епископ или пресвитер) в храм и 3 молитвы «предложения святой профоры». Следуют молитва на облачение священника и 3 молитвы на его вход в алтарь и начало каждения. Рукописи упоминают ектению диакона (текст не приводится; несомненно, появление ектении в самом начале службы — литургическая инновация: вероятно, не старше VIII в.), и поется тропарь на вход — одно из изменяемых песнопений Л. а. И., к к-рым также относятся *прокимен* и *аллилуиарий*, тропари на умовение рук, «на Святые [Дары]» (т. е. на великий вход) и после причащения (Leeb. 1970. S. 37–136); тексты всех этих песнопений на различные праздники сохранились в древнегрузинском переводе иерусалимского гимнографического сб. Тропология — Древнем *Иадгари*. При пении тропаря совершается вход в алтарь и читается молитва перед пением Трисвятого.

Следуют Трисвятое и молитва после него. Начинаются чтения из Свящ. Писания, включающие прокимен, отрывок Апостола (а в некоторые дни года, согласно древнему иерусалимскому Лекционарию, сохранившемуся в арм. и груз. переводах, также и отрывок ВЗ), аллилуиарий и отрывок Евангелия. Чтение Евангелия предваряется и завершается священнической молитвой.

Сразу после Евангелия произносится диаконская ектения, содержательно напоминающая объединен-

ные мирную и просительную ектении византийской традиции, и читается молитва главопреклонения — вероятно, предназначенная для отпуста тех, кто не остаются в храме во время последующего священнодействия.

Диакон возглашает: «В мире да воспоем», поется тропарь на умовение рук, затем диакон призывает: «Да никто из немощных, никто из недостойных, никто из не могущих [молиться с нами], но друг друга проверьте, [встаньте] все прямо!» Поется тропарь «на Святые [Дары]». Сразу после принесения Даров диакон говорит: «В премудрости вондем», и народ произносит Символ веры. Диакон: «Станем добре, отрешимся от всего и все вместе помолимся Господу», священник читает молитву на лобзание мира и произносит: «Мир всем», и затем следует обычный ответ народа. Диакон возглашает: «Целуйте друг друга лобзанием святым», а после лобзания: «Главы наши преклоним Господу», и священник произносит главопреклонную молитву.

Далее в тексте литургии описано благословение священника диаконом и упоминается произнесение диаконом той же ектении, что и после Евангелия (текст здесь уже не приводится, за исключением дополнительного прошения о принесенных Дарах и о приносящих их священнослужителях). Священник читает молитву о себе самом: «Посетивший нас милостью и щедротами, Господи...» — и испрашивает прощение у сослужащих, после чего прибавляет еще одну молитву — о том, чтобы евхаристическое Приношение, несмотря на недостойность служащих, было принято Богом и принесло молящимся духовные плоды. Наконец, священник возглашает: «Мир всем», и следует обычный ответ народа, после чего диакон возглашает: «Станем добре, станем благоговеино, станем со страхом, вондем этой святой анафоре, ибо Богу приносим Жертву», народ отвечает: «Милость, мир, жертва хвалы». С приготовленных Даров снимается *воздух*, что сопровождается священнической молитвой, и начинается анафора Л. а. И.

Анафора открывается традиционным диалогом предстоятеля и народа, затем, после начального обращения к Богу, упоминается тема сотворения мира и описывается вели-

чественная картина прославления Творца всем мирозданием, служащая переходом к рассказу о небесной литургии и воспеванию ангельской песни: «Свят, свят, свят Господь Саваоф, полны небо и земля...» Следует рассказ о домостроительстве спасения павшего человечества, совершённого Сыном Божиим, переходящий в повествование о Тайной вечере. После *анамнесиса* произносится моление покаянного характера и следует *эпиклеза* — призывание Св. Духа на предложенные Дары, включающая достаточно пространственный рассказ о Самом Св. Духе. Эпиклезу завершает моление о плодах причащения, и начинается продолжительная серия поминовений: о св. местах, о патриархе и епископах Иерусалимской Церкви, о г. Иерусалиме, о клире и народе, о самом служащем, об императорах, о немощных, о заключенных и страждущих, о путешествующих и труждающихся, об одержимых нечистыми духами, о природных условиях и плодonoшении земли, о принесших приношения, обо всех, кого помянули или забыли помянуть. Затем вспоминаются все святые и священник возглашает: «Особенно [удостой нас помянуть] Пресвятую... Владычицу нашу Богородицу...» — и тайно прибавляет: «Радуйся, Благодатная, Господь с Тобою» (трижды). Вспоминаются св. Иоанн Предтеча, св. апостолы (по именам), св. первомч. Стефан, важнейшие святые ВЗ (по именам), нек-рые святые мученики и мученицы (по именам), св. жены-мироносицы, св. ап. Иаков, брат Господень. Далее перечисляются имена «святых отцов наших, учителей» — наиболее известных и авторитетных святителей древности, а также места проведения и число участников Вселенских Соборов. Вспоминаются имена наиболее почитаемых преподобных; поминаются все почившие в мире с Церковью; произносятся имена усопших благочестивых императоров, начиная со св. равноапостольных Константина и Елены. Далее при необходимости возглашаются имена др. усопших и произносится общее заупокойное поминовение. Анафору завершают возгласы «Благодатью и щедротами и человеколюбием...» и «Мир всем» с последующим обычным ответом народа.

После анафоры диакон произносит непродолжительную ектению,





а священник читает молитву об окончательном очищении душ молящихся и о приобщении их к святости Божией, завершаемую возгласом «И сподоби нас, Владыко...», как в к-польских литургиях. Народ поет: «Отче наш», а священник прибавляет дополнительное прошение (т. н. эмболизм), как в сир. и егип. литургиях. Следуют главопреклонная молитва и молитва, раскрывающая содержание возгласа «Святая святым», затем молитва перед возношением Св. Даров и само возношение с указанным возгласом, в ответ на к-рый народ поет: «Един Свят, един Господь Иисус Христос во славу Бога Отца со Святым Духом, Ему же слава во веки веков. Аминь». Совершаются преломление св. Хлеба, погружение его части во св. Чашу, раздробление св. Хлеба, причащение клириков и мирян; все эти священнодействия сопровождаются соответствующими молитвенными формулами.

По завершении причащения исполняется специальный тропарь (см. «*Да исполнятся уста наша*»), диакон возглашает краткую ектению, а священник читает благодарственную молитву, к которой после возгласа «Мир всем» прибавляется главопреклонная молитва. Диакон: «В мире Христовом да будем сохранены», народ: «Во имя Господне, Господи, благослови», и совершается отпуст. Священнослужители входят в диаконник, где диакон произносит ектению (текст не приводится; вероятно, это такое же нововведение, как ектения в самом начале службы) и происходит потребление Св. Даров; текст завершается 2 молитвами священнослужителей по окончании службы с благодарением за причащение.

В интерполированной редакции, согласно груз. рукописям X–XI вв., в чин Л. а. И. включен еще ряд молитв: неск. молитв над кадиллом в разных местах чина; 2-я молитва после Евангелия; молитвы священника о своем недостойнстве, содержательно дублирующие молитву «Посетивший нас милостью и щедротами, Господи...» (одна из них, приписанная свт. Василию, — это знаменитая молитва «Никтоже достоин»; другая, также надписанная его именем, совпадает с 1-й частью молитвы после великого входа из литургии свт. Василия Великого; еще одна — со 2-й частью той же мо-

литвы; в груз. рукописях появляется еще и молитва, приписываемая св. Дионисию Ареопагиту); дополнительные молитвы при причащении; дополнительная молитва в диаконнике по окончании службы.

Греч. рукописи, даже древнейшие, отражают еще более поздний вид чина Л. а. И. Перед службой появляется пространная покаянная молитва священника о себе самом (а в приложении к тексту литургии — аналогичная молитва о желающих причаститься; она входит в совр. рус. правосл. Требник в качестве 2-й молитвы чина исповеди). Исчезают молитвы: на вход священника в храм и на его облачение, 2-я молитва на «предложение святой просфоры» (при этом 1-я молитва перемещается на позицию после великого входа, что имеет определенное значение для богословского осмысления чина), молитва перед Трисвятым (точнее, на ее место встает молитва, к-рая помещалась после Трисвятого) и главопреклонная молитва после Евангелия и диаконской ектении; часть аккламаций диакона и народа видоизменяются или исчезают. Интерполяции, появившиеся в груз. рукописях с X в., напротив, в основном имеются — это и ряд молитв над кадиллом, и дополнительные молитвы священника о себе перед анафорой (там же появляется еще и молитва над завесой алтаря). Диаконская ектения в начале службы выписана уже полностью, а ектения после Евангелия разделена на 2 части, одна из к-рых читается между Апостолом — вернее, аллилуарием — и Евангелием. Такая композиция очень сомнительна литургически, поскольку не только разрывает ектению, но и отрывает аллилуарий от Евангелия, к которому он должен служить вступлением.

Но самое яркое отличие Л. а. И. в сохранившихся греческих рукописях от древней редакции литургии, засвидетельствованной в грузинском переводе, — это окончательное исчезновение ветхозаветного чтения (в рукописях указано чтение только Апостола и Евангелия) и исключение из чина тропаря на умовение рук, а также превращение тропаря на вход Св. Даров и тропаря после причащения из изменяемых (в зависимости от праздника) песнопений в фиксированные («*Да молчит всякая плоть*» и «*Да испол-*

нятся уста наша» соответственно). Эти перемены в чинопоследовании, несомненно, связаны с отказом от использования древнего иерусалимского гимнографического сборника, Тропология (где и содержались изменяемые песнопения Л. а. И.), и с заменой древней лекционной системы новой, где уже не было предусмотрено чтение ВЗ за литургией.

В отдельных греч. рукописях эпохи до XIII в., пока Л. а. И. еще совершалась на практике на Синае и, возможно, где-то еще, в чине засвидетельствованы нек-рые дополнительные молитвы: над кадиллом, во время причащения и — очевидно, по образцу визант. литургий — заамвонные. В рукописях XVI в. и позднее, как правило, содержится текст уже в редакции Палеокаппы.

Совершение Л. а. И. не прерывалось у сирийцев, а у греков с XIII (у грузин — после XI) в. она полностью перестала использоваться. Изначально эта литургия не имела употребления за пределами Иерусалимского (включая Синай, где она продержалась дольше всего) и Антиохийского Патриархатов, а также Грузии, но после араб. завоевания греч. Востока беженцы принесли ее в Юж. Италию, а известный случай с патриархом Александрийским Марком III свидетельствует о знакомстве с ней и в Египте. Тем не менее с XIV по XVI в. нет сообщений о совершении Л. а. И. где бы то ни было в правосл. мире.

«Восстановление» — а в действительности изобретение заново — практики совершения Л. а. И. греч. духовенством сначала на о-ве Закинф, а затем и в др. регионах, несомненно, было связано с распространением легенды о записи текста этой литургии ап. Иаковом со слов Самого Господа. Этому немало способствовала деятельность Палеокаппы, который в ходе полемики с представителями западных конфессий приписал эту легенду свт. Проклу К-польскому, а затем широко распространил свою подделку вместе с собственной редакцией текста Л. а. И. в зап. богословской среде.

Порядок совершения Л. а. И. на Закинфе в XVIII–XIX вв. неизвестен. Даже сам факт использования этой литургии духовенством этого острова между XVII и кон. XIX в. можно подтвердить лишь утверждениями (не вполне однозначными) некоторых авторов того времени,



а также наличием в принадлежавших этому духовенству рукописях помет практического характера. Фактически становление особого чина Л. а. И., известного в совр. правосл. традиции, связано с личностью архиеп. Закинфского Дионисия (Латаса), опубликовавшего в 1886 г. свое видение этого чина, а затем начавшего работу по его пропаганде в греч. церковных кругах, в целом увенчавшуюся успехом (за исключением того, что в итоге чин получил широкое распространение не в редакции Дионисия (Латаса), а в ее переработках авторства Хризостома (Пападопулоса) и А. Панотиса). Внешние особенности этого чина: восседание духовенства посреди храма во время чтений, провозглашение ектений лицом к народу и т. д. — не имеют отношения к аутентичной древней традиции Иерусалимской Церкви. Более того, эти особенности имитируют порядок совершения литургии в Церкви Востока (у несториан): вероятно, архиеп. Дионисий исходил из анахронистической теории, относившей этот порядок к традициям апостольского времени, что в соединении с убеждением об апостольском происхождении текста Л. а. И. и заставило его вписать этот текст в указанный порядок. В действительности же богослужение Церкви Востока, хотя и может считаться несколько более архаичным, чем др. богослужбные традиции, ни в коем случае не является «первоначальным». Это лишь одна из древних локальных традиций (см. *Восточно-сирийский обряд*), вовсе не тождественная др. локальным традициям — напр., иерусалимской: в частности, обычай восседания в центре храма во время чтений, предполагающий устройство в центре храма т. н. бемы, хорошо известен по храмам Севера и Востока Сирии, но не засвидетельствован в Палестине; и т. д.

Произвольно выдуманный внешний порядок совершения Л. а. И. в наст. время может соединяться с иными нововведениями — напр., с выносом св. престола в центр храма и совершением литургии священником, стоящим лицом к народу (против чего выступил даже Панотис: *Πανότις*, 1991). По сути «восстановление» Л. а. И. открыло в греч. церковной среде путь к разнообразным литургическим экспериментам — как правило, неудачным

(каковы, напр., предписание архиеп. Афинского и всей Эллады Христула о совершении 1 сент., в «день защиты природы», литургии из VIII кн. «Апостольских постановлений», содержащей полуарианские выражения, и т. д.).

«Восстановленная» Л. а. И. плохо соотносится с подлинным богослужением древнего Иерусалима: в ней по-прежнему нет тропаря на умошение рук, др. песнопения, которые должны быть изменяемыми, остаются фиксированными, выбор литургических чтений не ориентируется на древний иерусалимский Лекционарий (даже день ставшего уже обычным совершения Л. а. И. — на память ап. Иакова — выбран не по иерусалимскому, а по к-польскому календарю!), в чине присутствующим перечисленные выше поздние интерполяции и искажения.

В слав. правосл. мире санкция на «восстановление» Л. а. И. была впервые дана Синодом РПЦЗ, одобрившим издание слав. текста Л. а. И. 1938 г., подготовленное еп. (на тот момент) Филиппом (Гарднером) на базе редакции Хризостома (Пападопулоса). Порядок Л. а. И. в этом издании, как и в его рим. версии 1970 г., содержит те же недочеты, что и в греческих изданиях. Но и язык перевода оставляет желать лучшего: Гарднер, вместо того чтобы воспользоваться аутентичными слав. переводами XVI–XVII вв., к-рые были ему вполне доступны благодаря изданию Сырку, сам сделал перевод, часто неудачный и избилующий русизмами.

В 1939 г. болгар. архим. Парфений (Стоянов; вполн. епископ Левкийский) представил собственную версию славянского текста литургии, основанную не на греч. тексте, а на его немецком переводе (*Партений (Стоянов)*, 1939). После 1938 г., познакомившись с гарднеровским текстом, он подготовил новую версию, основанную уже на греч. издании Л. а. И. в редакции Хризостома (Пападопулоса) (Александрия, 1931); к 25-летию интронизации экзарха Стефана на Софийской кафедре эта версия была опубликована (*Партений (Стоянов)*, 1948) и вошла в практику Болгарской Церкви, где и совершается на память ап. Иакова (23 окт.) и в Неделю праотец.

На совр. греч. изданиях основаны и тексты Л. а. И. на разговорных языках, предназначенные для пра-

восл. диаспоры, напр.: «The Divine Liturgy of Saint James (Iakovos), Brother of the Lord» (подготовлено греч. Колледжем Св. Креста: Brookline (MA), 1988); «The Divine Liturgy of St. James» (подготовлено монахами т. н. Нового скита возле г. Уайт-Крик, шт. Нью-Йорк, США: The New Skete, 1996).

В тех местах, где Л. а. И. «восстановлена», она может совершаться либо только на память ап. Иакова, либо еще и в Неделю праотец или в Неделю по Рождестве Христовом, когда тоже вспоминается ап. Иаков. Изд. и лит.: *Софония (Сокольский)*, еп. Современный быт иаковитов, христиан инославных, и их литургия. Од., 1866. С. 37–136; *он же*. Современный быт и литургия христиан инославных — иаковитов и несториан... СПб., 1876. С. 42–140; *Neale J. M.* The Liturgies of Saints Mark, James, Clement, Chrysostom, and Basil, and the Church of Malabar. L., 1869⁷. Piscataway (NJ), 2002; *Ловягин Е. И., ред.* Греческая литургия св. ап. Иакова: Предисл., пер. с греч. // СДЛ. СПб., 1874. Вып. 1. С. 139–198; *Глориантов Н. И. (предисл. и пер. с лат. по изд. Е. Ренодота)*. Сирийская литургия св. ап. Иакова // СДЛ. 1875. Вып. 2. С. 3–44; *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: chiefly from Original Authorities. Camb., 1884. Hildesheim, 1971². P. VI–VII, XI–XIX, XXV–XLI, 205–346; *Сырку П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1: Литургические труды патриарха Евфимия Терновского; Вып. 2: Тексты. СПб., 1890. С. LXXXVII–XCV, 177–218; *Brightman F. E.* Liturgies, Eastern and Western: being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. XLVIII–LVII, 31–110, 464–470, 501–503; *Leclercq H. Jacques* (Liturgie de Saint) // DACL. T. 7. Pt. 2. Col. 2116–2121; *Петровский А., свящ.* Апостольские литургии восточной Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. СПб., 1897; *Baumstark A., Schermann Th.* Der älteste Text der griechischen Jakobosliturgie // Oriens Chr. 1903. Bd. 3. S. 214–219; *Кекелидзе К., прот.* Литургические груз. памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение. Тифлис, 1908. С. XIII–XVI, 1–32; *он же*. Древнегруз. Архивератикон: груз. текст. Тифлис, 1912; *Conybeare F. C., Wardrop O.* The Georgian Version of the Liturgy of St. James // ROC. 1913. Vol. 18. P. 396–410; 1914. Vol. 19. P. 155–173; *Baumstark A.* Dankmaler altarmenischer Messliturgie, 3: Die armenische Rezension der Jakobosliturgie // Oriens Chr. 1918. Bd. 7/8. S. 1–32; *Lietzmann H.* Messe und Herrenmahl: Eine Studie zur Geschichte der Liturgie. Bonn, 1926. (AKiG; 8); *Peradze G.* Les monuments liturgiques prébyzantines en langue géorgienne // Le Muséon. 1932. Vol. 45. P. 255–272; *Партений (Стоянов)*, архим. За Божествената Литургия на св. апостол Иакова, брат Божий. София, 1939; *он же [Партений, еп.]*. Божествената Литургия на св. ап. Якова, брат Божи. София, 1948; *Dix G.* The Shape of the Liturgy. L., 1945. P. 188–207; *Mercier B.-Ch., éd., trad.* La liturgie de Saint Jacques. P., 1946. (PO;

T. 26. Fasc. 2); *Tarchnishvili M.* Eine neue georgische Jakobusliturgie // EphLit. 1948. Vol. 62. P. 49–82; *idem.* Liturgiae Ibericae antiquiores: Textus. Louvain, 1950. P. I–III, P. 1–63. (CSCO; 122. Iber.; 1); *idem.* Liturgiae Ibericae antiquiores: Versio. Louvain, 1950. P. I, 1–47 CSCO; 123. Iber., 1); *Heiming O.* Palimpsestbruchstücke der syrischen Version der Jakobusanaphora aus dem 8. Jh. in der Handschrift add. 14 615 des British Museum // OCP. 1950. Vol. 16. P. 190–200; *idem.* Anaphora S. Iacobi, fratris Domini // Anaphorae Syriacae. R., 1953. Vol. 2, fasc. 2. P. 106–178; *Raes A.* Anaphora minor S. Iacobi, fratris Domini // Anaphorae Syriacae. 1953. Vol. 2, fasc. 2. P. 179–209; *Kretschmar G.* Die frühe Geschichte der Jerusalemer Liturgie // JLiH. 1956/1957. Bd. 2. S. 22–46; *Khoury-Sarkis G.* Lanaphore syriaque de saint Jacques // OrSyr. 1959. Vol. 4. P. 385–448; *idem.* Notes sur l'Anaphore syriaque de saint Jacques // Ibid. 1960. Vol. 5. P. 1–32, 129–158, 363–384; 1962. Vol. 7. P. 277–296; 1963. Vol. 8. P. 3–20; *Jedlička J.* Das Prager Fragment der altgeorgischen Jakobusliturgie // Archiv orientální. Praha, 1961. T. 29. S. 183–196; *Τρεμπέλας Π.* Οι λειτουργικοί τύποι Αιγύπτου και Ανατολής. Ἀθήνα, 1961. Σ. 117–222; *Leroy F. J.* Proclus, «De Traditione Divinae Missae»: Un faux de C. Paleocappa // OCP. 1962. Vol. 28. P. 288–299; *Shepherd M.* Eusebius and the Liturgy of St. James // Yearbook of Liturgical Studies. Collegeville (MN), 1963. Vol. 4. P. 109–123; *Leeb H.* Die Gesänge im Gemeingottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. J.). W., 1970. (WBTh; 28); *Φουντούλης Γ.* Θεία λειτουργία του Ἰακώβου του Ἀδελφοθέου. Θεσ., 1977². (Κείμενα λειτουργικῆς; 5); *Tarby A.* La prière eucharistique de l'Église de Jérusalem. P., 1972; *Cuming G.* Egyptian Elements in the Jerusalem Liturgy // JThSt. 1974. Vol. 25. P. 117–124; *Spinks B. D.* The Consecratory Epiclesis in the Anaphora of St. James // StLit. 1976. Vol. 11. P. 19–38; *idem.* The Jerusalem Liturgy of the Catecheses Mystagogicae: Syrian or Egyptian? // StPatr. 1989. Vol. 18. P. 391–395; *Cutrone E.* Cyril's Mystagogical Catecheses and the Evolution of the Jerusalem Anaphora // OCP. 1978. Vol. 44. P. 52–64; *Πανώτης Ἀ. Γ.* Ἡ Θεία λειτουργία του ἁγίου Ἰακώβου του Ἀδελφοθέου. Ἀθήνα, 1986; *idem.* Ἡ ὀρθή τελεσιουργία τῆς Θείας Λειτουργίας του Ἁγίου Ἰακώβου του Ἀδελφοθέου // Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἀθήνα, 1991, 16 Νοέμβριος; *Baldovin J.* Liturgy in Ancient Jerusalem. Bramcote (Nottingham), 1989; *Fenwick J.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into Their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240); *Verhelst S.* L'histoire de la liturgie melkite de Saint Jacques: Interprétations anciennes et nouvelles // POChr. 1993. Vol. 43. P. 229–272; *idem.* La messe de Jérusalem: Bilan d'une recherche // SOC. Coll. 1995. Vol. 28. P. 237–270; *idem.* L'introduction et la disparition du rite de Prothèse dans la Liturgie de Jérusalem // Ibid. 1998. Vol. 31. P. 5–34; *Burreson K. J.* The Anaphora of the Mystagogical Catecheses of Cyril of Jerusalem // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (MN), 1997. P. 131–151; *Witoliet J. D.* The Anaphora of St. James // Ibid. P. 153–172; *Tovey Ph.* The Liturgy of St James as Presently Used. Camb., 1998; *Gelston A.* The Biblical Citations in the Syriac Anaphoras of James and the Twelve Apostles // StPatr. 2001. Vol. 35.

P. 271–274; *Varghese B.* The Syriac Version of the Liturgy of St James: A Brief History for Students. Camb., 2001; *Καζαμίας Ἀ.* Ἡ Θεία Λειτουργία του Ἁγίου Ἰακώβου του Ἀδελφοθέου καὶ τὰ νέα συνακτικὰ χειρόγραφα. Θεσ., 2006; *Liturgia Ibero-Graeca Sancti Iacobi: Editio – translatio – retroversio – commentarii / Ed. L. Khevsuriani et al.; S. Verhelst, rétrovers. gr. et comment. Münster, 2011; Brakmann H., Chronz T.* Eine Blume der Levante: Zu den Anfängen der modernen Jakobusliturgie // Orientalia Christiana: FS für H. Kaufhold / Hrsg. P. Bruns, H. O. Luthe. Wiesbaden, 2013. S. 85–107; *Галадза Д.* Гимнографія Святогробського Типікону XII ст. // КАЛОΦΩΝΙΑ: Науковий зб. з історії церк. монодії та гимнографії. Львів, 2014. Ч. 7. С. 68–85.

Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ АПОСТОЛА МАРКА [греч. Ἡ Θεία λειτουργία του ἀποστόλου Μάρκου], чин *литургии*, некогда бывший главным евхаристическим чином *Александрийской Православной Церкви*. Л. а. М. занимает центральное место в группе литургий егип. типа, главным признаком к-рого является особая структура *анафоры*, заметно отличающаяся от структуры проч. вост. анафор, таких как к-польские анафоры святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, иерусалимская анафора ап. Иакова и др. Помимо специфической структуры (а значит – внутренней логики) главной евхаристической молитвы Л. а. М. обладает и иными своеобразными чертами; в совокупности они составляют весьма важное свидетельство как об особенностях богослужебной практики в христ. Египте, так и о богословии *Евхаристии* в одной из основных традиций древней Церкви.

Благодаря климату Египта сохранился ряд рукописных фрагментов Л. а. М., к-рые на неск. веков древнее, чем дошедшие до нас рукописи др. литургий. Интерес к чину Л. а. М. вызывает и тот факт, что в богослужебной практике части греч. мира – в Египте, на Синае, на юге Италии – Л. а. М. вместе с *литургией апостола Иакова* сохранялась в богослужении дольше др. неконстантинопольских литургий. Так, хорошо известен прецедент 1194 г., когда находившийся в К-поле патриарх Александрийский Марк III объявил о своем намерении совершить Л. а. М. в храме Св. Софии (PG. 138. Col. 953). К XIV в. Л. а. М. окончательно вышла из практики даже в Египте, но в XX–XXI вв. интерес к ней в православной Церкви возник с новой силой: она неоднократно соверша-

лась в Александрийской и Элландской Церквах, известны случаи ее совершения в РПЦЗ и т. д. У нехалкидонитов – коптов и эфиопов – Л. а. М. сохраняется в непрерывном употреблении (по крайней мере формально: входит в состав стандартных богослужебных книг, даже если ее совершения редки) до наст. времени.

Как и в случае с др. древними богослужебными чинопоследованиями, непрерывно развивавшимися и менявшимися на протяжении столетий, о чине Л. а. М. нельзя говорить как о единственном и неизменном тексте. Ранние фрагменты анафоры Л. а. М. отличаются от более поздних; в копт. переводе чин Л. а. М. (у коптов он нередко надписывается именем свт. Кирилла Александрийского вместо ап. Марка) частично сохранил архаичные особенности, но одновременно получил ряд нововведений уже на копт. почве; даже классическая, т. н. византийская, редакция Л. а. М. в рукописях изложена по-разному.

Рукописи. Страсбургский папирус. Наиболее древний и пользующийся широкой известностью фрагмент текста Л. а. М. – это т. н. Страсбургский папирус (Национальная б-ка Страсбургского ун-та, собрание греч. папирусов. № 254). Он представляет собой неск. разрозненных частей одного папирусного листа, верхняя треть к-рого утрачена; папирус датируется V или даже IV в.; реконструкцию и издание его греч. текста осуществили М. Андрье и П. Коллом (*Andrieu, Collomp.* 1928; рус. пер.: *Желтов.* 2003. С. 277–278). Наиболее подробный анализ данных Страсбургского папируса содержится в монографии Ю. Хаммерштедта о фрагментах греческих анафор из Египта и Нубии (*Hammerstaedt.* 1999. S. 22–41).

Текст Страсбургского папируса совпадает с начальными частями анафоры Л. а. М.: содержимое лицевой стороны папируса достаточно близко к тексту вводного раздела анафоры, обратная сторона содержит ходатайственные моления о плодородии земли, об усопших и о епископате, а также славословие. Таких разделов анафоры, как *Sanctus* (ангельская песнь: «Свят, свят, свят...»), *institutio* (рассказ об установлении Евхаристии на Тайной вечере) или *эпиклеза* (призывание Св. Духа на евхаристические Дары), в папирусе

нет, но они, вероятно, просто утрачены, поскольку папирус сохранился фрагментарно. Поэтому как издатели папируса, так и мн. др. авторитетные ученые, среди к-рых — Х. Энгбердинг (*Engberding*. 1964), К. Гамбер (*Gamber*. 1959), Р. Ж. Кокен (*Coquin*. 1969), Х. Бракманн (*Brakmann*. 1992), считали очевидным, что сохранившееся в Страсбургском папирусе славословие не было окончанием всей анафоры, она должна была иметь продолжение на следующем листе, не дошедшем до нас.

Однако в 1974 г. Э. Килмартин выдвинул предположение, что анафору Страсбургского папируса следует рассматривать как цельный и законченный текст, а отсутствие в рукописи, напр., эпиклезы не лакуна, а свидетельство ранней стадии развития анафоры (*Kilmartin*. 1974. P. 280). Это предположение вызвало дискуссию, но так или иначе было принято мн. исследователями, в т. ч. и Дж. Камингом (*Cuming*. 1982), автором наиболее полного в наст. время исследования о Л. а. М. (*Idem*. The Liturgy of St. Mark. 1990. P. XXIV–XXV).

Несмотря на достаточно широкое распространение в совр. науке мнения о законченности «анафоры Страсбургского папируса», как якобы отличной от анафоры Л. а. М. (ср.: *Ray*. 1997), единственным существенным аргументом в пользу этого мнения является наличие в папирусе славословия после прошения о епископате. Но, как указал еще Б. Спинкс (*Spinks*. 1984), это славословие вполне можно понимать не как заключительное, а как промежуточное: во мн. архаичных евхаристических молитвах течение текста несколько раз прерывается славословиями, маркирующими завершение одного раздела молитвы и переход к следующему.

Вопрос о том, является ли Страсбургский папирус полной евхаристической молитвой или же только ее частью, имеет не только текстологическое и историко-литургическое, но и богословское измерение: возможность отсутствия в анафоре IV или V в. (с учетом датировки самого папируса) таких частей, как *institutio* и эпиклеза, к-рым традиц. сакраментология (прежде всего, православная и католическая) придает принципиальное значение, ставит традиц. догматические представления под сомнение.

Но свидетельство *Барселонского папируса* IV в., содержащего евхаристическую молитву не младше сер. IV в., доказывает, что в IV в. эпиклеза и установительные слова, несомненно, уже являлись стандартными частями египетских анафор, а тогда и Страсбургский папирус следует все же рассматривать как фрагмент анафоры ап. Марка, т. е. не как самодостаточный текст (*Zheltoy M.* The Anaphora and the Thanksgiving Prayer from the Barcelona Papyrus: An Underestimated Testimony to the Anaphoral History in the Fourth Century // *Vigiliae Christianae*. Leiden, 2008. Vol. 62. N 5. P. 467–504).

Другие ранние греческие фрагменты. Следующий по времени создания сохранившийся фрагмент представляет собой небольшой обрывок папируса V или VI в., входящий в состав обширной коллекции папирусов в Вене (Австрийская национальная б-ка, собрание греч. папирусов. № 26134). На одной его стороне содержатся неск. строк из 2-й эпиклезы анафоры Л. а. М., на другой — ее заключительное славословие (*Treu, Diethart*. 1993. S. 91–92 & Taf. XXXIV; *Hammerstaedt*. 1999. S. 96–101; рус. пер.: *Желтов*. 2003. С. 278).

Практически такой же известностью, как и Страсбургский папирус, пользуется рукопись № 465 из собрания папирусов Дж. Райлендса, хранящегося в Манчестере (*Catalogue of the Greek and Latin Papyri in the John Rylands Library* / С. Н. Roberts. Manchester, 1938. Vol. 3. P. 25–28; *Hammerstaedt*. 1999. S. 76–95; рус. пер.: *Желтов*. 2003. С. 278–280). Несмотря на то что рукопись включена в собрание папирусов, она написана на пергамене. Рукопись датируется VI в. и содержит текст анафоры Л. а. М. начиная с 1-й эпиклезы — т. е. в общем те ее части, к-рых недостает в Страсбургском папирусе. После окончания анафоры в рукописи др. рукой выписана молитва об усопших, весьма близкая к тексту заупокойного поминовения в составе позднейшей редакции анафоры Л. а. М. Поскольку в Страсбургском папирусе такое поминовение, напротив, очень лаконично, можно предположить, что развитие ходатайственных молений (*intercessio*) анафоры Л. а. М. было следующим. Первоначально возникли краткие моления в составе анафоры; затем были созданы расширявшие

их дополнительные молитвы, к-рые выписывались отдельно от нее, но при совершении службы по тому или иному поводу могли, вероятно, включаться прямо в ее состав; наконец, эти молитвы были интегрированы в анафору окончательно.

Следующий фрагмент анафоры Л. а. М. сохранился в 2 отрывках пергамена, входящих в состав единицы хранения № 2037 из собрания Британской б-ки (отрывки Е и F). Отрывки принадлежали одному и тому же листу и датируются VI–VII вв. С одной — волосяной — стороны они содержат фрагмент из начальной части анафоры Л. а. М., с другой — некую молитву о достойном причащении Св. Таин (*Catalogue of the Literary Papyri in the British Museum* / Ed. H. J. M. Milne. L., 1927. P. 196–197; *Hammerstaedt*. 1999. S. 42–55; рус. пер.: *Желтов*. 2003. С. 280). Текст анафоры достаточно близок к той ранней редакции, к-рая представлена в Страсбургском папирусе, тогда как молитва о достойном причащении имеет ближайшую параллель не в различных вариантах чина Л. а. М., а в благодарственной молитве из Барселонского папируса.

VI–VII веками датируется еще один фрагмент: неск. отрывков одного листа папируса, в наст. время входящих в состав собрания папирусов Австрийской национальной б-ки в Вене (№ 16545, 17047, 38239 и 38379). Они содержат части *intercessio*, *institutio* и *anamnesis* анафоры Л. а. М. (*Treu, Diethart*. 1993. S. 90–93; *Hammerstaedt*. 1999. S. 56–75; рус. пер.: *Желтов*. 2003. С. 280–281). Ю. Хеннер пыталась оспорить принадлежность этих фрагментов анафоре Л. а. М., считая их частями евхаристической молитвы какой-то др. литургии (*Henner J.* Teile einer altägyptischen Anaphora auf Fragmenten der Wiener Papyrussammlung // *AfLW*. 1993/1994. Bd. 35/36. S. 253–283), но Бракманн показал несостоятельность ее аргументации (*Brakmann*. 1996).

Спорные фрагменты. В нек-рых папирусах встречаются молитвы неидентифицированных литургий, которые имеют те или иные параллели с текстами Л. а. М. Таковы, напр., ходатайственные молитвы из папируса кон. III в. (PWürzb. 3) (*Hammerstaedt*. 1999. S. 142–150), главопреклонная молитва из папируса V в. (PBerlin 13918) (*Lietzmann H.* Ein liturgischer Papyrus des Berliner

Museums // Festgabe für A. Jülicher zum 70. Geburtstag. Tüb., 1927. S. 213–228, здесь S. 213–215), молитвы перед «Отче наш» и благодарственная из папируса VIII в. (PBaden 4.58) (= PHeidelberg gr. 2) (Ibid. S. 216–217) и др.

В папирусе (Pvindob G 41044), VI–VII вв., содержатся фрагменты эпиклезы неизвестной анафоры (на одной стороне папируса) и главопреклонной молитвы (на другой) (Treu, Diethart. 1993. S. 86–87; Hammerstaedt. 1999. S. 164–170). Молитва имеет определенные параллели с главопреклонной молитвой и молитвой на возвышение Св. Хлеба из Л. а. М., но она не тождественна к.-л. из них. Эпиклеза в свою очередь может представлять собой сокращенную версию 2-й эпиклезы из анафоры Л. а. М.

Как бы то ни было, с достоверностью ранние фрагменты Л. а. М. содержат только анафору этой литургии, а проч. молитвы в ранних отрывках или не сохранились, или не могут быть однозначно отождествлены именно с этим, а не с к.-л. еще евхаристическим чинопоследованием.

Греческие рукописи XI–XVI вв. В 9 рукописях периода XI–XIV вв. и в копии еще одного утраченного вполсл. списка той же эпохи, сделанной в XVI в., сохранился греч. текст Л. а. М. в его классической развитой редакции. Эту редакцию нередко называют «византийской [редакцией]» Л. а. М. — для отличия как от текста ранних фрагментов, так и от копт. и эфиоп. редакций. Впрочем, термин «византийская» в данном случае не вполне корректен, поскольку в литургических исследованиях этот термин обычно применяется к традиции, основанной на к-польской, в то время как Л. а. М. — принципиально неконстантинопольская, хотя влияние со стороны к-польских литургий она все же испытала.

Упомянутые рукописи были созданы в Египте, на Синае или в Юж. Италии — в тех регионах, где Л. а. М. некогда совершалась на практике (совершение Л. а. М. в нек-рых греч. общинах Юж. Италии объясняется тем, что они были образованы беженцами из Египта, покинувшими его с приходом араб. завоевателей). В редакции чина Л. а. М., представленной в этих рукописях, присутствуют элементы, заимствованные из литургий К-поля или Иерусали-

ма и неизвестные как в более древней традиции христ. Египта, так и в богослужбной практике Коптской Церкви. Анафора, особенно ее ходатайственный раздел, заметно страннее, чем в ранних фрагментах.

Древнейшей из этих рукописей является Мессинский свиток (Mess. gr. 177) — копия с утраченного синаяского оригинала, выполненная в регионе Россано (Калабрия, Юж. Италия) вскоре после 1005 г. (Jacob A. La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec (Messanensis gr. 177) // Helikon: Rivista. R., 1982/1987. Vol. 22/27. P. 109–125). Свиток содержит только часть чина литургии — от ходатайственных молений (intercessio) анафоры до причащения священнослужителей. Поздняя рукопись Vat. Borg. 24, 1880 г., является прямой копией текста Мессинского свитка и поэтому не представляет самостоятельного интереса.

Самой известной рукописью «византийской редакции» Л. а. М. можно назвать Россанский кодекс, ныне Vat. gr. 1970, созданный в греч. монастыре в г. Россано (Калабрия) в XIII в. Чинопоследование Л. а. М. сохранилось здесь полностью.

Др. полный список «византийской редакции» Л. а. М. — пергаменный свиток Vat. gr. 2281, написанный в 1209 г. в самом Египте или на Синае, на что указывает обильное использование араб. языка в маргиналиях, содержащих практические указания для священнослужителей (к-рые, т. о., были арабоязычными). Чин литургии в этой рукописи испытал большее влияние к-польской традиции, чем в 2 предыдущих, — на это указывает замена старых египетских диалогов предстоятеля и диаконов на к-польские ектении. Напротив, разночтения в священнических молитвах здесь ближе к более раннему Мессинскому свитку, чем к Россанскому кодексу.

Свиток Sinait. gr. 2148, XIII в., содержит не только пометы на полях, но и переводы целых молитв на араб. язык. Чин Л. а. М. сохранился здесь не полностью: только от молитвы кадила перед Символом веры и примерно до окончания анафоры (Brakmann. 1981).

В 1585–1586 гг. протосинкелл Мелетий Пигас (вполсл. Александрийский патриарх) скопировал (возможно, с собственными исправлениями) текст некой утраченной ныне ру-

копии Л. а. М.; в наст. время его автограф хранится в б-ке Александрийского Патриархата под № 173/36. Это 3-й полный список «византийской редакции» Л. а. М. В 1890 г. свт. Нектарий Эгинский сделал с него свою копию, которая хранится в Свято-Троицком монастыре на о-ве Эгина.

Еще 5 новых списков Л. а. М. были обнаружены в 1975 г. в ходе ремонтных работ в мон-ре вмц. Екатерины на Синае: Sinait. gr. (NE) E66, XII–XIII вв.; X214, XIII (?) в. (по каталогу новых синаяских находок: XII–XIII вв., но ркл. вполне могла быть составлена и в XIV в.); ΣE1, XIII–XIV вв.; E25, XIV в.; E42+ΣE2, XIV в. Все эти рукописи, за исключением X214, являются свитками; большинство, за исключением X214 и ΣE1, содержит араб. маргиналии (ΣE1 плохо сохр., поэтому нельзя исключать того, что и там они могли присутствовать); во всех текст Л. а. М. сохранился с тем или иным количеством утрат (подробнее см.: Zheltov. 2014).

Коптские переводы. Копт. источники обладают большим значением для реконструкции истории развития чина Л. а. М. и ее текста. В коптских рукописях и изданиях эта литургия часто носит имя не ап. Марка, а свт. Кирилла Александрийского, ее текст заметно отличается от «византийской редакции» в греч. средневек. рукописях. Часть этих отличий является следствием изменений, сделанных уже на копт. почве (в т. ч. под влиянием сиро-яковитской традиции), но нек-рые отражают особенности ранних редакций Л. а. М., бытовавших в эпоху монофизитских споров — тогда, когда нехалкидонская Коптская Церковь и отделилась от халкидонитов. Копт. рукописи Л. а. М. включают неск. древних фрагментов на саидском диалекте (см.: Lanne. 1955) и большое число позднейших списков и печатных изданий на бохайрском диалекте, который используется в копт. богослужении и в наст. время (см.: Malak. 1964. P. 6–8). К копт. традиции следует отнести и неск. грекоязычных рукописных свидетельств (в Коптской Церкви даже мн. века спустя после ее отделения от греческого Православия богослужение иногда совершалось по-гречески, а ряд возгласов и песнопений Божественной литургии произносятся по-гречески донныне: Burmester O.

The Greek Kirugmata Versicles & Responses and Hymns in the Coptic Liturgy // OCP. 1936. Vol. 2. P. 363–394).

К ранним копт. рукописям, содержащим те или иные фрагменты анафоры Л. а. М., относятся: таблетка (р.кп. на дереве) из Британской б-ки № 54036, VII–VIII вв. (*Quecke*. 1971); ныне утраченный, но вовремя изданный (*Lefort L. Th. Coptica Iovaniensia* // *Le Muséon*. Louvain, 1940. Vol. 53. P. 106–109) пергаменный фрагмент из Лёвенского ун-та № 29, ок. 1000 г.; 2 страницы из *Белого монастыря Евхология*, X–XI вв. (изд.: *Le grand Euchologe du Monastère Blanc: Texte copte édité avec traduction française* / Ed. E. Lanne. P., 1958. P. 292[28]–295[31]); папирус из Ориентального ин-та в Праге Ms. I–IV, XI в. (*Hažmuková V. Miscellaneuous Coptic Prayers* // *Archív Orientální*. Praha, 1936. Vol. 8. P. 318–333; 1937. Vol. 9. P. 107–145).

Диаконские возгласы и прошения копт. чина евхаристической литургии (включая Л. а. М.) сохранились в достаточно большом числе *Диаконионов*, как саидских, так и греческих, греко-саидских и греко-арабских (комплексное исследование этой группы источников см.: *Henner J. Fragmenta Liturgica Coptica: Editionen und Kommentar liturgischer Texte der Koptischen Kirche des ersten Jahrtausends*. Tüb., 2000. S. 129–150, 183–207; с учетом существенных дополнений и поправок: *Brakmann H. Fragmenta Graeco-Copto-Thebaica: Zu Jutta Henners Veröffentlichung alter und neuer Dokumente südägyptischer Liturgie* // *Oriens Chr.* 2004. Bd. 88. S. 117–172, здесь S. 155–161, 166–171).

Среди копт. грекоязычных рукописей II тыс. по Р. Х. выделяется т. н. Кодекс Качмарчика XIV в., содержащий греч. ретроверсию — обратный перевод с копт. языка — чинов евхаристических литургий Коптской Церкви (см.: *Macomber W. F. The Kasmarcik Codex, a 14th Century Greek-Arabic Manuscript of the Coptic Mass* // *Le Muséon*. 1975. Vol. 88. P. 391–395), в т. ч. и Л. а. М. (изд.: *Macomber*. 1979).

Источники из Нубии и Эфиопии. В VI в. христ. миссионерам удалось создать Церковь в Нубии — регионе в среднем течении Нила, на территории современных Юж. Египта и Сев. Судана. Богослужение в христ. Нубии совершалось по-гречески и

отражало традицию Александрийской Церкви (см.: *Brakmann H. Defunctus adhuc loquitur: Gottesdienst und Gebetsliteratur der untergegangenen Kirche in Nubien* // *AfLW*. 2006. Bd. 48: N 3. S. 283–333). Среди обнаруженных в ходе различных экспедиций в этот регион рукописей есть и неск. небольших фрагментов текста Л. а. М. (изд.: *Kubinska J. Prothesis de la Cathedrale de Faras: documents et recherches* // *Revue des Archéologues et Historiens d'Art de Louvain*. Louvain, 1976. Vol. 9. P. 7–37; *Frend W. H. C., Dragas G. A Eucharistic Sequence from Q'asr Ibrim* // *JAC*. 1987. Bd. 30. S. 90–100; *они же*, вместе с *Kontoyiannis S. Some Further Greek Liturgical Fragments from Q'asr Ibrim* // *Ibid*. 1992. Bd. 35. S. 119–134; более полная, но отчасти спорная реконструкция: *Hammerstaedt*. 1999. S. 102–134).

В наст. время за пределами Египта Л. а. М. официально совершается также в нехалкидонской Эфиопской Церкви (см.: *Mercer*. 1915). Представленный в различных рукописях и изданиях эфиоп. перевод Л. а. М. (изд.: *Semharay Selim*. 1928; см. также: *Löfgren*. 1933/1934) близок к «византийской редакции» текста Л. а. М., что, вероятно, следует понимать как свидетельство того, что ее эфиоп. перевод был выполнен достаточно поздно.

Издания. В 1582 г. кард. Гульмо Сирлето отправил канонику парижской ц. св. Андрея Иоанну свою транскрипцию текста Л. а. М. по Россанскому кодексу; в следующем году трудами Иоанна расшифровка кард. Сирлето была издана печатником Амвросием Друаром (*Ἡ θεία λειτουργία τοῦ ἀγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Μάρκου, μαθητοῦ τοῦ ἀγίου Πέτρου... omnia nunc primum graece et latine in lucem edita*. P., 1583), став, т. о., editio princeps текста Л. а. М. Этот текст был затем воспроизведен в целом ряде изданий (см.: *Brightman*. 1896. P. LXIII); по нему же выполнен и единственный полный рус. перевод Л. а. М. в «Собрании древних литургий» (СДЛ. Вып. 3. С. 20–46).

Критическая работа по выявлению погрешностей в editio princeps была впервые проделана Ч. А. Суэйнсоном, к-рый не только исправил по подлинному тексту Россанского кодекса все ошибки и произвольные вставки издателей, но и представил в виде параллельных колонок тексты

Россанского кодекса, Мессинского и Ватиканского (Vat. gr. 2281) свитков, а также (в лат. переводе) копт. и эфиоп. версий Л. а. М. (Литургии свт. Кирилла Александрийского) (*Swainson*. 1884. P. 2–73). В свою очередь на основе издания Суэйнсона Ф. Брайтман подготовил собственную реконструкцию Л. а. М., в основе которой по-прежнему лежал текст Россанского кодекса, но он был дополнен др. рукописными свидетельствами (*Brightman*. 1896. P. 113–143). Брайтман также попытался восстановить раннюю форму Л. а. М. с использованием святоотеческих источников (*Ibid*. P. 504–509), но ему оставались неизвестны свидетельства папирусов и ранних рукописей Л. а. М., к-рые в кон. XIX в. были еще не опубликованы (см. также: *Schermann*. 1912).

В 1921–1922 гг. митр. Кесарийский Амвросий (Ставринос) опубликовал 2-томный труд, посвященный различным чинам Божественной литургии (новое дополненное изд.: *Ἀμβροσίος (Σταυρινός), μὴτρ. Αἱ ἀρχαῖοτάτοι καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι τῶν κυριωτέρων τοῦ Χριστοῦ Ἐκκλησιῶν*. Θεσ., 2001). В частности, в нем была представлена и его собственная реконструкция чина Л. а. М., основанная на изданиях Суэйнсона и Брайтмана, т. е. на текстах Россанского кодекса и Мессинского и Ватиканского свитков, а также «еще на одной рукописи», якобы обнаруженной С. Мерсером, числившейся, по словам митр. Амвросия, в собрании Мерсера под № 3 и изданной последним в 1915 г. (*Ibid*. Σ. 143). Мерсер действительно издал греч. текст Л. а. М., но это был не текст к.-л. подлинной греч. рукописи, а сделанная им ретроверсия с эфиоп. рукописи № 3 из его собрания, причем в том же издании приводится и полное факсимиле этой эфиопской рукописи (*Mercer*. 1915). Т. о., митр. Амвросий, невнимательно ознакомившись с изданием Мерсера, фактически «ввел» в научный оборот несуществующий источник.

В 1955 г. архим. Тит (Матфиакис) издал текст Л. а. М. не по древнейшим спискам, а, наоборот, по наиболее поздней рукописи: копии свт. Нектария Эгинского с автографа патриарха Мелегия Пигаца (*Τίτος (Ματθιάκης)*. 1955); спустя неск. лет была издана и сама рукопись патриарха Мелетия (*Μοσχονάς*. 1960). Наибольшим распространением в

греческой среде пользуется издание И. Фундулиса (*Φουντούλης*, 1970), основанное на всех перечисленных выше, несмотря на то что издатель ограничился лишь кратким введением к тексту (*Ibid.* С. 5–22), а в самой реконструкции никак не комментирует свои предпочтения в пользу того или иного чтения, повторяет ошибки предшественников (включая использование несуществующей греч. т. н. «рукописи» Мерсера) и т. д.

Попытку подготовить академическое издание текста Л. а. М. по всем ее сохранившимся рукописям предпринял Каминг. В качестве основы для своей реконструкции он в отличие от мн. предшественников использовал не Россанский кодекс, а более ранний Мессинский свиток; также он планировал максимально широко привлечь материал папирусов и проч. ранних свидетельств Л. а. М., но его работа осталась неоконченной, и публикация подготовленных им материалов была сделана посмертно (*The Liturgy of St. Mark*, 1990).

В наст. время задача по качественному изданию текста Л. а. М. все еще не решена. С учетом многочисленных публикаций и уточнений текста древнейших литургических папирусов из христ. Египта, а также обнаружением сразу 5 рукописей Л. а. М. «византийской редакции» среди новых синайских находок (что увеличивает известное количество рукописей этой редакции сразу вдвое — см.: *Zheltoy*, 2014), ни одно из имеющихся изданий, включая посмертное изд. Каминга, нельзя считать удовлетворительным.

Содержание. Большинство молитв Л. а. М. обращены к Богу Отцу; неск. молитв, обращенных к Сыну Божию, являются, вероятно, относительно поздними добавлениями к древнейшему слою текста. В сравнении с др. вост. литургиями молитвы Л. а. М. отличаются однообразием, частым повторением одних и тех же выражений (так что в небольших молитвах нередко встречаются фразы, дословно совпадающие со словами из тех или иных разделов анафоры, и т. д.), обилием поминовений. В отличие от, напр., к-польских литургий, где каждая молитва имеет свой особый *возглас*, в Л. а. М. большинство молитв оканчиваются одинаково: *Χαίρει καὶ οἰκτιροῖς* («Благодатию и щедротами...»), хотя

встречаются и др. варианты (так, молитвы, обращенные к Сыну Божию, обычно завершаются словами «и Тебе славу воссылаем...»). Мн. молитвы предваряются следующей характерной серией аккламаций диакона, предстоятеля и народа: *Ἐπὶ προσευχῆν στάθητε* («На молитву встаньте»), *Εἰρήνη πᾶσιν* («Мир всем»), *Καὶ τῷ πνεύματι σου* («И духови твоему»); в коптской редакции Л. а. М. нет ни аккламации «Мир всем», ни ответа на нее, так что они могут быть позднейшими добавлениями), *Προσεύξασθε ὑπὲρ...* («Помолитесь о [таком-то предмете]»), *Κύριε ἐλέησον, γ'* («Господи, помилуй», произносится трижды) (*The Liturgy of St. Mark*, 1990. P. 78).

Л. а. М. открывается молитвой, в копт. традиции обозначаемой как «Первая молитва утра» (в греч. рукописях не имеет заглавия; в эфиоп. версии называется «благодарственной»), что имеет параллель уже в египетском *Серапиона Евхологии* (IV в.), где литургия начинается с «Первой молитвы воскресного дня» (*Johnson M. The Prayers of Sarapion of Thmuis: A Literary, Liturgical and Theological Analysis*. R., 1995. P. 70, 169–171). В рукописях «византийской редакции» Л. а. М. перед ней выписаны еще неск. текстов, относящихся к приготовлению евхарстических хлеба и вина, или *проскомидии*. Первый из них озаглавлен как «молитва протесиса» (т. е. проскомидии) либо «молитва в диаконнике», но в действительности является цитатой Ис 53. 7–8, очевидно сопровождавшей изъятие *агница* из просфоры, как и в к-польских литургиях. Далее следует «молитва кадила» (в Л. а. М. достаточно много молитв для благословения кадила в различные моменты службы; тексты и расположения этих молитв в «византийской» и копт. редакциях существенно расходятся; вероятно, они были привнесены в Л. а. М. извне: в частности, в «византийской редакции» они близки к аналогичным молитвам Литургии ап. Иакова — *The Liturgy of St. Mark*, 1990. P. 82–85) и еще одна «молитва протесиса», частично совпадающая с эпиклезой анафоры и содержащая прошение о «претворении» Даров в Тело и Кровь Христовы, что с учетом чтения этой молитвы задолго до анафоры создает проблемы богословского характера (*Ibid.* P. 4–6, 79–90; в Россанском кодексе эта мо-

литва помещена не в чине проскомидии, а после великого входа (см. ст. *Вход*)). Эта молитва встречается и в ряде др. вост. литургий, в т. ч., в южноитал. редакции Литургии свт. Иоанна Златоуста (*Jacob A. Histoire du formulaire grec de la liturgie de Saint Jean Chrysostome: Diss. Louvain*, 1968. P. 74–75, 139, 174, 185, 197–203, 428–429) и в древнейшей славянской, а также в древнерусской редакциях Литургии свт. Василия Великого (*Желтов М., диак.* Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Служебниках // БТ. 2007. Сб. 41. С. 292–296, 340).

Помимо «Первой молитвы утра» начальная часть Л. а. М. содержит еще неск. молитв: согласно «византийской редакции» — молитвы за императора и за патриарха; согласно копт. — «молитву протесиса» (ту же, что в «византийской редакции»; место молитвы в копт. редакции позволяет предположить, что изначально отдельного чина проскомидии в Л. а. М. не было, что, по всей видимости, подтверждают и данные Россанского кодекса), обращенную к Сыну Божию разрешительную молитву, молитву каждения, серию из 3 ходатайственных молитв, молитву «после каждения» (либо «каждения перед чтением Посланий ап. Павла»; т. о., сразу после начальных молитв в копт. редакции Л. а. М. начинаются литургийные чтения из Свящ. Писания). Эфиопская редакция открывается молитвой за императора и патриарха (как в «византийской»), затем идут молитвы протесиса и каждения (т. о., эфиоп. редакция проявляет сходство как с «византийской», так и с коптской). Часть рукописей «византийской редакции» Л. а. М. помещает перечисленные начальные молитвы в контекст обычного к-польского энаркиса, соединяя их со *вседневными антифонами и ектениями* (*The Liturgy of St. Mark*, 1990. P. 87–92; см. также: *Zheltoy*, 2014. P. 806).

После начальных молитв в «византийской редакции» Л. а. М. следуют 2 молитвы, сопровождающие церемонию малого входа (см. ст. *Вход*). Можно предположить, что в первоначальном чине Л. а. М. этой церемонии не было, поскольку в коптской редакции отсутствуют и эти молитвы, и малый вход; кроме того, сами эти молитвы представляют собой не вполне стройную

комбинацию цитат из др. молитв (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 93–95). За ними идет «молитва Трисвятого», поется Трисвятое и читаются Апостол и Евангелие; в копт. редакции Трисвятое поется между чтениями из Апостола (к-рых не одно, а 3: из Посланий ап. Павла, Соборных Посланий и Деяний св. апостолов, каждое со своей молитвой — то же и в эфиоп. редакции) и Евангелия, а молитва, частично совпадающая с молитвой «византийской» редакции, осмысливается как посвященная чтению Евангелия (Ibid. P. 95–98).

Вслед за литургийными чтениями из Свящ. Писания начинается серия ходатайственных молений, состоящая из диаконских прошений, сопровождаемых молитвой священника, после к-рых следуют т. н. 3 молитвы, являющиеся особенностью египетской литургической традиции. В большинстве рукописей «византийской редакции» Л. а. М. полный текст диаконских прошений не приводится (дается только ссылка на них), лишь в рукописи Мелетия Пигаса выписана обычная к-польская сугубая ектения, с прибавлением к ней некоторых прошений из мирной ектении. В копт. редакции Л. а. М. содержатся совершенно др. прошения, причем не на коптском, а на греч. языке; можно предположить, что они восходят к тексту Л. а. М. до к-польского влияния. Три молитвы, к-рые завершают серию ходатайственных молений, содержат просьбы о мире, о патриархе, о христ. общинах. В переработанном виде эти же просьбы включены в состав анафоры (Ibid. P. 98–101; см. также возражения Каминга (Ibid. P. 131–135), на предположения Энгбердинга (Engberding. 1964) о соотношении анафоры и этих ходатайственных прошений).

«Византийская редакция» Л. а. М. продолжается церемонией великого входа, с соответствующей молитвой (заимствована из Литургии ап. Иакова, где служит молитвой малого входа) и пением *херувимской песни*. В Россанском кодексе в этом месте дополнительно выписаны еще и «молитва над кадилом» и одна из 2 молитв малого входа согласно др. рукописям, а после великого входа и лобзания мира — еще и «молитва протесиса» (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 16–17, 101–104). В свитке E66 из синайских новых находок

Л. а. М. открывается «Первой молитвой утра», после чего сразу идет молитва на лобзание мира: вероятно, рукопись отражает такую практику, когда вся литургия оглашенных и великий вход совершались по обычному к-польскому чину (как в Литургии свт. Иоанна Златоуста), а особые молитвы Л. а. М. звучали только за литургией верных (Zheltoz. 2014. P. 802–803). В копт. редакции Л. а. М. великий вход и соответствующая молитва отсутствуют — в них нет необходимости, поскольку Дары помещаются на св. престол уже в самом начале литургии.

Последним приготовлением перед анафорой являются *лобзание мира* и исполнение *Символа веры*. В «византийской редакции» Л. а. М., как в к-польских литургиях, лобзание мира предваряет Символ веры; в коптской редакции, как и в Литургии ап. Иакова и сир. литургиях, следует за ним. Лобзание мира сопровождается разными молитвами в «византийской» и коптской редакциях (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 103–104).

Анафора Л. а. М. представляет собой один из важнейших литургических памятников древней Церкви. Ее структура служит образцом для др. анафор егип. («александрийского») типа. В этих анафорах можно выделить следующие разделы: 1) вступительный диалог предстоятеля и народа; 2) начальная часть анафоры, содержащая прославление Бога, а также рассказы о сотворении Им мира и, как правило, о домостроительстве спасения (в Л. а. М. еще и просьбу о принятии Богом приносимого Ему служения); 3) ходатайственные моления (*intercessio*); 4) рассказ об ангельской литургии с пением «Свят, свят, свят...» (парафраз Ис 6. 3 — Sanctus); 5) 1-я епиклеза, содержащая прошение об освящении Даров и/или молящихся; 6) рассказ об установлении Господом Иисусом Христом таинства Евхаристии на Тайной вечере; 7) воспоминание (anamnesis) Христа и Его спасительного подвига по Его заповеди (Лк 22. 19); 8) 2-я епиклеза (как в др. вост. анафорах) либо ходатайственные моления; 9) заключительное славословие предстоятеля и ответ народа: «Аминь».

Кроме оригинальной структуры александрийские анафоры обладают рядом содержательных особенностей. Во-первых, рассказ о домо-

строительстве спасения человечества через Христа (очень развернутый, напр., в анафорах свт. Василия Великого и ап. Иакова) предельно краток либо отсутствует вовсе, притом что рассказ о сотворении мира, напротив, достаточно подробен. Во-вторых, Sanctus всегда используется в краткой («египетской») форме: «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф! полны небо и земля Твоей [святой] славой», без прибавления: «Осанна в вышних! Благословен Грядущий...», характерного для др. традиций. В-третьих, 1-я епиклеза содержательно вытекает из Sanctus: «...полны небо и земля Твоей славой» — «...наполни» принесенные Дары Св. Духом (или «силой», или «благословением»). В-четвертых, рассказ о Тайной вечере вводится словами *бт, үбр* (ибо), *кафис* (как и), т. е. приводится как обоснование предшествующего ему прошения (1-й епиклезы). Все эти особенности вполне представлены в анафоре Л. а. М. Вкратце ее содержание можно описать следующим образом.

1) Диалог предстоятеля и народа, который начинается не с цитаты из 2 Кор 13. 13 (как в большинстве др. вост. анафор), а со слов «Господь со всеми вами» (аналогично рим. обряду); тем не менее в рукописях «византийской редакции» это приветствие нередко заменено на обычный стих 2 Кор 13. 13.

2) Начальная часть: развернутое прославление Бога, переходящее в рассказ о сотворении мира. Характерной чертой анафоры Л. а. М. является то, что рассказ о домостроительстве спасения человечества отсутствует в ее древнейших рукописях и в коптской редакции. В «византийской редакции» этот рассказ все же появляется, но лишь в форме краткой фразы. Еще одна специфическая особенность анафоры Л. а. М. — включение в ее начальную часть слов о совершаемом Церковью приношении «словесной жертвы» и «бескровного служения» с цитированием слов из пророчества Малахии: «От востока солнца до запада велико будет имя Мое между народами, и на всяком месте будут приносить фимиам имени Моему, чистую жертву» (Мал 1. 11), имевших большое значение в раннехристианском богословии Евхаристии.

3) Ходатайственные моления, крайне пространные; в «византийской редакции» они включают следую-

щие тематические блоки: о Церкви и о мире в сердцах; о больных, нуждающихся, путешествующих; об урожае; об императоре; об усопших (предваряется поминовением святых и Пресв. Богородицы); о приносящих (хлеб и вино для Евхаристии); о Патриархе и клире; о разных нуждах; о христе. общинах; обо всех. Вопрос о взаимоотношении редакций ходатайственных молений анафоры Л. а. М. (по ранним рукописям, в «византийской», копт., эфиоп. версиях) и об их взаимосвязи с молениями после литургийных чтений является дискуссионным. В коптской редакции ходатайственные молитвы во многом переработаны по образцу анафоры свт. Василия Великого (в ее «египетском» варианте) и, как и в ней, на практике могут быть перенесены в конец анафоры Л. а. М.

4) Sanctus предваряется развернутым вступлением, которое почти не связано ни синтаксически, ни по смыслу с предшествующими ходатайственными молениями. В «византийской редакции» Sanctus удвоен: сначала ангельскую песнь читает священник, затем поет народ; вероятно, это говорит об интерполяции из к.-л. др. анафоры (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 120).

5) 1-я эпиклеза, очень тесно связанная с Sanctus, как бы вытекает из него и содержит прошение об исполнении предложенных даров «благословением», которое связывается с действием Св. Духа.

6) За 1-й эпиклезой следует рассказ о Тайной вечере, который вводится словом *ὅτι* (ибо), т. е. служит обоснованием прошения эпиклезы. После установительных слов над хлебом и чашей от Лица Самого Господа приводятся слова ап. Павла: «Всякий раз, когда вы едите хлеб сей и пьете чашу сию, смерть Мою возвещаете и Мое воскресение и вознесение исповедаете, доколе Я не прииду» (ср. 1 Кор 11. 26).

7) В *anamnesis* говорится о том, что община «возвещает» смерть и воскресение Господа, что тесно связывает *anamnesis* с предшествующим текстом; после чего следует указание на евхаристическое приношение.

8) 2-я эпиклеза содержит прошение об освящении предложенных Даров и причастников.

9) Анафора заканчивается прославлением имени Божия; в «визан-

тийской редакции» анафоры к оригинальному славословию прибавлены обычные к-польские возгласы: «И дай нам одними устами...» (т. о., славословие, как и Sanctus, удвоено без необходимости) и «И да будут милости...».

В научной лит-ре в первую очередь обсуждаются следующие проблемы, связанные с анафорой ап. Марка: причина необычного положения *intercessio* (сразу после начальных молений, до Sanctus и проч. частей анафоры); отношение текста Страсбургского папируса к полному тексту анафоры; отношение текста анафоры Л. а. М. к тексту анафоры Литургии ап. Иакова. Решение этих проблем тесно связано с вопросом о происхождении как, в частности, самой анафоры Л. а. М., так и alexandрийской анафоральной структуры вообще.

Заключительная часть Л. а. М. (подготовка к причащению, причащение и благодарение), изложена в «византийской» и копт. редакциях с существенными различиями, главное из к-рых — место раздробления Св. Хлеба в чине литургии. Тексты священнических молитв после анафоры в «византийской» и копт. редакциях Л. а. М. не совпадают, что объясняется сильным влиянием сиро-яковитской традиции на коптскую, с одной стороны, и иерусалимской и к-польской — на традицию греческого Александрийского Патриархата — с другой.

Согласно «византийской редакции» Л. а. М., после анафоры священник читает молитву перед «Отче наш» (в нек-рых списках отмечено, что в это же время диакон возглашает ектению — такую же, как в к-польских литургиях). В копт. редакции в это время совершается чин раздробления Св. Хлеба, так что молитва (заимствована из сир. литургии Севира Антиохийского; при этом молитва из «византийской редакции» Л. а. М. имеет соответствие в копт. Литургии свт. Василия Великого) озаглавлена как «на раздробление». Затем возглашается вступление к «Отче наш» (в «византийской редакции» Л. а. М. оно следует тексту Литургии ап. Иакова) и народ поет Молитву Господню. Перед ее заключительным возгласом священник прибавляет еще одну краткую молитву (т. н. эмболизм), к-рая есть и в копт. редакции Л. а. М. и совпадает с аналогичным текстом

из греч. и сир. версий Литургии ап. Иакова. Следует главопреклонная молитва (специфическая для «византийской редакции» Л. а. М.; в коптской редакции главопреклонная молитва заимствована из сир. Литургии Иоанна Бострийского) и возношение Св. Хлеба с возгласом «Святая святым» (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 50–53, 137–140). Рукописи «византийской редакции» Л. а. М. содержат различные молитвы до и после возношения Св. Хлеба (Ibid. P. 53–54; см. также: Zheltov. 2014. P. 804), и только после этого упоминают о его раздроблении и вложении части Тела Христова в св. чашу (теплота не упом.), к-рые сопровождаются возгласами священника и завершаются словами: «Един Отец свят...» (это традиц. египетский ответ на возглашение «Святая святым»; при этом в ркп. Мелетия Пигаса сразу после «Святая святым» вставлено обычное к-польское «Един свят...»).

Порядок причащения излагается в различных источниках в разных вариантах (The Liturgy of St. Mark. 1990. P. 56–58, 142–143). В качестве благодарственной молитвы после причащения в «византийской редакции» Л. а. М. приводится молитва из к-польской Литургии свт. Василия Великого, в коптской — из сир. Литургии Иоанна Бострийского. В рукописи «византийской редакции» молитва дополнена соответствующей ектенией.

Литургию завершают, согласно «византийской редакции», заамвонная молитва (нек-рые списки предваряют ее указанием о главопреклонении; в Россанском кодексе текст молитвы отличается от др. списков), аккламация «Буди имя Господне» (вероятно, заимствована из практики К-поля) либо «Идите с миром» и краткое священническое благословение; завершив службу, священник потребляет Св. Дары, разоблачается и читает молитву в диаконике (разные списки дают разные варианты этой молитвы, но все они восходят к Литургии ап. Иакова: Ibid. P. 60–61, 145; Zheltov. 2014. P. 804). Копт. редакция завершается главопреклонной молитвой (взята из Литургии Иоанна Бострийского), песнопением, пространным священническим благословением и словами «Идите с миром».

Совершение Л. а. М. не прерывалось (по крайней мере, формально)



лишь в копт. и эфиоп. традиции, в правосл. мире она вышла из употребления не позднее XIV в. (*Zhelotov*. 2014. P. 808). Однако в XX в. вновь возникли прецеденты ее совершения. Свт. Нектарий Эгинский сделал для себя копию с автографа Мелетия Пигаса, чтобы служить Л. а. М. в своем мон-ре. Во 2-й пол. XX в., после издания архим. Титом (Матфиакисом) списка свт. Нектария, а затем Ф. Мосхонасом — автографа Мелетия Пигаса, Л. а. М. стали иногда совершать в храмах Александрийского Патриархата, а также в церквях при богословских фактах ун-тов Афин и Фессалоник. По изданию архим. Тита в 1989 г. Б. А. Нелюбовым был сделан перевод на церковнослав. язык, использованный при единичных случаях совершения Л. а. М. в РПЦ (напр., в Орле в 2007). С 1970 г. наибольшим распространением в греческом мире пользуется издание Фундулиса, по тексту к-рого Л. а. М. время от времени совершают в нек-рых храмах Элладской и иных грекоязычных Церквей. Этот же текст был переведен на церковнослав. язык прот. Иоанном Шо (впосл. еп. Иероним); 18–20 апр. 2007 г. Архиерейский Синод Русской Зарубежной Церкви благословил этот текст для богослужебного употребления. В этой связи необходимо отметить, что текст Мелетия Пигаса и тем более волонтаристская «реконструкция» Фундулиса далеки от подлинного текста Л. а. М., к-рый еще только предстоит восстановить с учетом всего массива сохранившихся свидетельств (включая как перечисленные выше рукописи, так и церковно-археологические данные — см., напр.: *Leclercq*. 1921. Col. 2476–2566). Обрядовая сторона совершения этой литургии в совр. правосл. практике при практически полном отсутствии к.-л. описаний в аутентичных рукописях и вовсе произвольна. Поэтому и попытки возродить эту литургию в богослужебной практике в значительной мере спорны.

Изд. и лит.: *Rodwell J. M.* The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13th Century. L., 1870; *Malan S. C.* The Divine Liturgy of St. Mark the Evangelist: Translated from an Old Coptic Manuscript, and Compared with the Printed Copy of that same Liturgy as Arranged by S. Cyril. L., 1872. (Original Documents of the Coptic Church; 1); *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities. Camb., 1884. P. VII–IX, XV–XX, XXIX–XLIV, 2–73; Liturgies, Eastern and Western

being the Texts, Original or Translated, of the Principal Liturgies of the Church / Ed. F. E. Brightman. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. LXIII–LXX, 111–188, 504–509; *Петровский А., свящ.* Апостольские литургии вост. Церкви: Литургии апп. Иакова, Фаддея, Мария и ев. Марка. СПб., 1897; *Schermann T.* Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends in ihrer Überlieferung. Paderborn, 1912; *Mercer S.* The Ethiopic Liturgy: Its Sources, Development and Present Form. Milwaukee, 1915; *Leclercq H.* Égypte // DACL. 1921. T. 4/2. Col. 2401–2571; *Andrieu M., Collomp P.* Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc // RSR. 1928. Vol. 8. P. 489–515; *Semharay Selim A. T. M.* Textus aethiopicus anaphorae sancti Marci // EphLit. 1928. Vol. 42. P. 507–531; *Löfsgren O.* Die beiden aethiopischen Anaphoren «des heiligen Cyrillus, Patriarchen von Alexandrien» // Zeitschrift für Semitistik und verwandte Gebiete. Lpz., 1933/1934. Bd. 9. S. 44–86; *Lanne E.* Les textes de la liturgie eucharistique en dialecte sahidique // Le Muséon. Louvain, 1955. Vol. 68. P. 5–16; *Τίτος (Ματθιάκης), αρχιμ.* Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου καὶ ἐνδόξου Ἀποστόλου Κεφαλαῖ Μητροπολίτου Πενταπόλεως // Θεολογία. Ἀθήνα. 1955. T. 26. Σ. 14–36; *Gamber K.* Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief // OS. 1959. Bd. 8. S. 31–45; *Παντελεήμων (Ροδόπουλος), αρχιμ.* Ἡ ἀναφορά τῆς λειτουργίας τοῦ ἁγίου Μάρκου. Θεσ., 1959; *Μοσχονάς Θ.* Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Μάρκου. Ἀλεξάνδρεια, 1960; *Τρεμπέλας Π.* Οἱ λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς, Ἀθήνα, 1961. Σ. 55–64; *Engberding H.* Die anaphorische Fürbittegebet der griechischen Markusliturgie // OCP. 1964. Vol. 30. P. 398–446; *Malak H.* Les livres liturgiques de l'Église Copte // Mélanges Eugène Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3. P. 1–35; *Coquin R.-G.* L'anaphore alexandrine de saint Marc // Le Muséon. 1969. Vol. 82. P. 307–356; *Φουντούλης Ι.* Θεία λειτουργία τοῦ ἀποστόλου Μάρκου. Θεσ., 1970; *Quecke H.* Ein saïdischer Zeuge der Markusliturgie (Brit. Mus. Nr. 54 036) // OCP. 1971. Vol. 37. P. 40–54; *Kilmartin E.* Sacrificium Laudis: Content and Function of Early Eucharistic Prayers // ThSt. 1974. Vol. 35. N 2. P. 268–287; *Macomber W. F.* The Anaphora of Saint Mark according to the Kacmarcik Codex // OCP. 1979. Vol. 45. P. 75–98; *Cuming G.* The Anaphora of St Mark: A Study in Development // Le Muséon. 1982. Vol. 95. P. 115–129; The Liturgy of St. Mark / Ed. from the Manuscripts with a Commentary by G. J. Cuming († March. 24, 1988). R., 1990; *Spinks B.* A Complete Anaphora?: A Note on Strasbourg Gr. 254 // Heythrop Journal. L., 1984. Vol. 25. N 1. P. 51–55; *Brakmann H.* Zur Bedeutung des Sinaiticus Graecus 2148 für die Geschichte der melchitischen Markos-Liturgie // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 239–248; *idem.* Neue Funde und Forschungen zur Liturgie der Kopten (1984–1988) // Actes du 4^e Congrès Copte, Louvain-la-Neuve, 1988. Louvain-la-Neuve, 1992. Vol. 2. P. 419–435; *idem.* Das Alexandrinische Eucharistiegebet auf Wiener Papyrusfragmenten // JAC. 1996. Bd. 39. S. 149–164; *Tren K., Die-thart J.* Griechische literarische Papyri christlichen Inhaltes. W., 1993. Bd. 2: Text; *Ray W. D.* The Strasbourg Papyrus // Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Brad-

shaw. Collegeville (MN), 1997. P. 39–56; *Hammerstaedt J.* Griechische Anaphorenfragmente aus Ägypten und Nubien. Opladen, 1999; *Желтов М. С.* Древние александрийские анафоры // БТ. 2003. Сб. 38. С. 269–320; *он же [Zhelтов M.]* The Byzantine Manuscripts of the Liturgy of Mark in the Sinai New Finds // ΣΥΝΑΞΙΣ ΚΑΘΟΛΙΚΗ: Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag. W., 2014. S. 801–808.

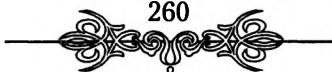
Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ АПОСТОЛА ПЕТРА

ΡΑ [греч. Λειτουργία τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου], содержащееся в небольшом числе греч., слав. и груз. рукописей богослужебное последование, в котором в визант. чин еucharистической литургии включены отдельные молитвы и песнопения, заимствованные из чина рим. мессы, а в качестве анафоры используется канон рим. мессы. Л. а. П. не следует смешивать с сир. литургиями, также носящими имя ап. Петра, но содержащими анафоры восточно-сирийского либо западносир. типа (Anaphorae Syriacae. R., 1939. Vol. 1. Fasc. 1. P. XIV), как и с греч., слав. и т. д. переводами рим. мессы (где она либо не имеет атрибуции, либо приписывается свт. Григорию Великому (Двоеслову) или же ап. Петру).

В отличие от переводов мессы на языки правосл. мира с сохранением структуры и содержания еucharистического богослужения лат. традиции различные версии Л. а. П. характеризуются смешением зап. и вост. элементов, а точнее — включением зап. молитв и песнопений в структуру последования, имеющего визант. основу.

Содержание. Византийской основой Л. а. П. служит чин литургии свт. Иоанна Златоуста, причем в его южноитал. разновидности (*Parenti*. 2010. P. 224–232), что объясняет присутствие молитв из чина Литургии ап. Иакова в нек-рых списках Л. а. П. (этот факт вызывал затруднения у нек-рых исследователей: *Hanssens*. 1939. P. 139–140). Место анафоры занимают префация и рим. канон, вплоть до «Отче наш» с его эмболизмом (дополнительное молитвословие). Из др. молитв мессы в чин включены коллекта, секрета и посткоммунно (см. анализ лат. прототипов различных элементов Л. а. П. в работах: *Ibid.* P. 116–138; *Codrington*. 1936. P. 177–203), т. е. то, что составляет важнейшую часть любого проприя (комплекс изменя-



мых частей) мессы. Но в Л. а. П. они являются не изменяемыми, а фиксированными текстами, не имеют лат. названий и дополняют (реже заменяют собой) обычные молитвы визант. литургии. В чин Л. а. П. также включены песнопение «Agnus Dei» (в качестве причастна) и некоторые др. аккламации и гимны рим. мессы (их состав в различных рукописях несколько варьируется).

Греческие рукописи. К византийскому времени относятся всего лишь 2 греч. рукописи Л. а. П. Древнейшей является Евхологий Сгурт. Г. β. VII, XI в., происходящий из Юж. Италии — из Кампании или Калабрии (изд. Л. а. П. по этому списку: *Codrington*. 1936. P. 130–137; *Passarelli*. 1982. P. 167–174, с учетом поправок: *Jacob A. Quelques observations sur l'euchologe* Г. β. VII de Grottaferata // *Bull. de l'Institut historique Belge de Rome*. R., 1983/1984. P. 65–98. Fasc. 53–54). Как показал Ж. М. Ханссенс, Сгурт. Г. β. VII — единственная из известных ныне греч. рукописей, где текст Л. а. П. мог действительно использоваться за богослужением (но и это не обязательно); во всех остальных выявленных списках он приводится в иных целях: образовательных, полемических и т. д. (*Hanssens*. 1939. P. 143–144).

Следующая греческая рукопись Л. а. П. — Россанский кодекс, происходящий из Калабрии, ныне *Vat. gr.* 1970, XII в. (изд. текста Л. а. П.: *Codrington*. 1936. P. 137–145). Составитель этого кодекса поместил в него все известные ему на греч. языке литургии: святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, Преждеосвященных Даров, апостолов Марка и Иакова, а также Л. а. П., создав нечто вроде литургической хрестоматии (*Hanssens*. 1938. P. 247–248). Эта рукопись пользовалась значительной известностью в Новое время, и она является антиграфом или же протографом списков Л. а. П., датируемых XVI в. (*Ibid.* P. 248–256; *Парентти*. 1994. С. 9). По одному из них в 1589 г. было осуществлено editio princeps Л. а. П., подготовленное Вильгельмом Линданом, еп. Гентским (Missa apostolica sive Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Πέτρον. Cum Wilhelmi Lindani... Antverpiae, 1589). Также известны 3 еще более поздних списка: 1 — XVII в. (*Афанасьева*. 2011), 2 — XIX в. (см.: *Codrington*. 1936. P. 12–14).

Помимо рукописей Л. а. П. сохранились неск. греч. (или греко-лат.) списков перевода рим. мессы (см.: *Codrington*. 1936. P. 5–9; *Hanssens*. 1938. P. 236–238), которые предназначались для полемических целей либо использовались грекоязычным духовенством, принадлежавшим к Римско-католической Церкви (*Hanssens*. 1939. P. 146–147).

Грузинские рукописи. В нач. XI в. прп. *Евфимий Святогорец*, настоятель груз. Иверского мон-ря на Афоне, в «Послании... Феодору старцу», отвечая на вопрос о подлинности Литургии св. ап. Иакова, указывал: «...хороша всякая литургия: и Иакова, и Петра, и Василия, и Златоуста» (груз. текст и рус. пер.: *Кекелидзе*. 1908. С. 152). Не вполне ясно, какой чин он имел в виду, упоминая имя ап. Петра: рим. мессу в ее оригинальном виде, ее византизировавшую версию (т. е. собственно Л. а. П.) или что-то 3-е (напр., литургию Преждеосвященных Даров, ср. высказывание из «Протеории», византийского литургического комментария XI в., о Преждеосвященной литургии: «Одни говорят, что она [принадлежит] Иакову, называемому братом Господним, другие — первоверховному апостолу Петру, иные — еще кому-то» (PG. 140. Col. 460)).

Груз. перевод Л. а. П. сохранился в рукописи *Vat. Borg. Iber.* 7, XIII–XIV вв. Впрочем, богослуженное предназначение этой рукописи сомнительно: содержащийся в ней же текст груз. версии Литургии ап. Иакова не совпадает с древним груз. переводом этой литургии и был выполнен для богословских или образовательных целей — как, вероятно, и перевод Л. а. П. (изд. текста: *Tarchnitsvili, ed.* 1950). Еще одна грузинская рукопись Л. а. П. (НЦРГ А 81), хранящаяся в Тбилиси, — датируется XVIII в., т. е. совсем поздним временем, когда Л. а. П. совершались у грузин никак не могла. Как и ватиканская, тбилисская рукопись также содержит еще и Литургию ап. Иакова, т. е. была написана, по всей вероятности, с той же целью (см. рус. пер. Л. а. П. по тбилисской рукописи: *Кекелидзе*. 1908. С. 200–206; на этом переводе основан лат. перевод груз. Л. а. П. в работе: *Goussen*. 1913, где упоминается со ссылкой на предшествующих исследователей еще одна груз. рукопись Л. а. П.: свиток из собрания семинарии в Те-

лави, датировка и дальнейшая судьба к-рого неизвестны: *Idem*. S. 4).

Славянские рукописи. В 1880 г. еп. Порфирий (Успенский) сообщил об обнаружении им в б-ке Зографского мон-ря слав. списка Л. а. П. (в действительности это ркп. *Ath. Chil.* 332, 1676 г.; см. о ней: *Симић*. 1989). Он опубликовал выписки из него и отнес появление Л. а. П. у славян, несмотря на позднюю датировку рукописи, к VII в. (*Порфирий (Успенский)*. 1880). Публикация полного текста Л. а. П. по этой рукописи была осуществлена П. А. Сырку, к-рый пытался доказать, что содержащийся в ней перевод Л. а. П. был осуществлен патриархом Евфимием Тырновским (*Сырку*. 1890; автор исходил из убеждения в переводе патриархом Евфимием также и Литургии ап. Иакова, возникшего из-за ошибочного смещения патриарха Тырновского († между 1402 и 1409) со справщиком Московского Печатного двора мон. Евфимием Чудовским († 1705)).

Еще 2 слав. рукописи были обнаружены в XX в.: в Киеве — НБУВ. Соф. 104 (105), кон. XVI в. (см.: *Mareš*. 1977; упрощенная публикация текста: *Škoviera*. 2013), и в С.-Петербурге — РНБ. Погод. 278, 2-я пол. XVI в. (*Слуцкий*. 1995). На сайте С.-Петербургского об-ва византино-славянских исследований доступны подготовленная А. С. Слуцким электронная публикация текстов этих 2 и афонской рукописей и их сопоставление. Все 3 списка имеют одинаковый состав: Литургия ап. Иакова и затем Л. а. П. (в афонском списке в конце добавлен молебен на Пасху). Нет сомнений в том, что они были созданы для богословских, научных или образовательных целей и не предназначались для богослуженного использования.

Теория Й. Вашицы и Синайский Миссал. В сер. XX в. Й. Вашица выдвинул предположение, что Л. а. П. была переведена св. равноапостольными Кириллом и Мефодием во время миссии в Вел. Моравию. Обосновывая свой тезис, он воспроизвел текст афонской рукописи по изданию Сырку, подробно сопоставив его с греч. Л. а. П. и чином мессы, а также славянскими рукописями, содержащими перевод лат. богослуженных книг, начиная с глаголических «*Киевских листков*» X — нач. XI в. (*Vašica*. 1939/1946). Теория Вашицы получила поддержку нек-рых

исследователей (ср.: *Vajs*. 1946; *Чужевский*. 1953; *Laurenčík*. 1971; *Biskup*. 1976; *Smjadovski*. 1981; см. обзор лит-ры в работе: *Škoviara*. 2013), что привлекло внимание к слав. тексту Л. а. П. и дало основание для выявления в нем «архаичного» слоя — даже вопреки явным признакам, указывающим на позднюю дату перевода этого текста как целого (ср.: *Христова*. 1993). Вместе с тем у этой теории были очевидные слабые стороны (см.: *Dostál*. 1965; *Tkadlčík*. 1976), в т. ч. тот факт, что Вашица опирался на единственную рукопись Л. а. П., причем весьма позднюю. Даже обнаружение рукописей Л. а. П. в Киеве и Санкт-Петербурге не снимает эту претензию, поскольку они ненамного старше афонского списка.

Усилить позицию Вашицы и его последователей могло бы предложенное Й. Шекеном (*Schaeken*. 1989) отождествление одного из евхаристических чинопоследований, содержащихся в обнаруженной в 1975 г. на Синае глаголической рукописи т. н. Синайского Миссала (*Sinait. slav. 5/N, XI v.*), с Л. а. П. В этой рукописи соседствуют слав. переводы лат. и греч. литургических статей: к первым относятся комплекс проприев вотивных месс и фрагмент канона мессы, ко 2-м — фрагменты Литургий свт. Василия Великого и ап. Иакова, а также комплекс заамвонных молитв (см.: *Паренти*. 1994; *Он же*. 2009. С. 22–23; *Тарнанидис*. 2002; *Lukoviny*. 2014. С. 115).

Именно статьи Синайского Миссала, содержащие слав. перевод лат. богослужебных текстов, и предлагается идентифицировать как Л. а. П. Имеются аргументы как против такой идентификации, так и в ее пользу. С одной стороны, в комплексе проприев используется сугубо латинская богослужебная терминология. С другой — к канону мессы примыкают визант. возглас: «Святая святым» с соответствующим ответом народа, а также византийская молитва в скевофилакионе (*Паренти*. 2009. С. 22–23, прим. 121; автор также утверждает, что перевод канона мессы сделан не с латинского, а с греч. прототипа (*Idem*. 2010. Р. 228–229), но из-за недоступности текста рукописи, к-рый до сих пор не опубликован, невозможно оценить убедительность аргументации в пользу перевода именно с греч. языка). По мнению С. Паренти, последнее, т. е. соединение лат. литургического ма-

териала с византийским, дает все основания обозначать канон мессы в *Sinait. slav. 5/N* как Л. а. П.

Однако в самом Синайском Миссале канон мессы не содержит заглавия «Литургия апостола Петра», а сопоставление его текста с текстом Л. а. П. в 3 слав. списках XVI–XVII вв. до сих пор не было проведено. Но главное то, что в *Sinait. slav. 5/N* присутствует комплекс проприев вотивных месс, и это является существенным композиционным отличием от Л. а. П., где молитвы фиксированы, и соответствует именно лат. традиции, где часть молитв меняется день ото дня (для чего и нужны проприи). Т. о., между Л. а. П. и лат. литургическими статьями в *Sinait. slav. 5/N*, равно как и в др. ранних слав. памятниках, к-рые содержат переводы текстов лат. мессы (и которые Вашица также считал фрагментами Л. а. П.) — Киевских глаголических листках и т. д., — имеется значительное структурное различие. А поскольку раннее знакомство славян с лат. богослужением не вызывает сомнений (см.: *Пентковский А. М.* Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия // *Свети Ѓирило и Методије и словенско писано наслеђе*, 863–2013. Београд, 2014. С. 25–102), нет необходимости объяснять наличие лат. литургических структур и текстов в древнейших славянских рукописях при помощи теории о существовании в самом начале слав. письменности слав. перевода именно Л. а. П. Наличие лат. богослужебных структур и переведенных с лат. языка текстов, а также использование лат. литургической терминологии указывают, вопреки мнению Вашицы, на совершение в некоторых слав. регионах не Л. а. П., а обычной рим. мессы.

Тем не менее нет никакого сомнения в том, что наличие и частичное взаимопроникновение лат. и визант. литургических элементов в одной и той же рукописи, Синайском Миссале, требует своего объяснения, которое, вероятно, состоит в происхождении этой рукописи или ее прототипа из такой контактной зоны, где визант. и лат. обряды существовали вместе (*Parenti*. 2010). Такой зоной могло быть, напр., сев.-вост. побережье Адриатического м. Именно сосуществование римского и визант. обрядов в этой или иных контактных зонах могло привести

к появлению смешанных форм и даже биритуальных рукописей, ярким свидетельством чему служит Синайский Миссал. Но из этого не следует, как это пытались доказать Вашица и согласные с ним ученые, что подобные смешанные формы стояли у истоков слав. литургической традиции.

Совершение. Как было отмечено, почти все известные ныне рукописи Л. а. П. не предназначались для богослужения. Эта литургия если и совершалась когда-либо, то лишь в Юж. Италии и, что менее вероятно, также на Афоне в эпоху господства Студийского устава. Но нельзя исключать и того, что она изначально имела сугубо школьный характер.

Однако в последние десятилетия Л. а. П. неожиданно получила ограниченное применение в практике РПЦЗ. В 1999 г. клирик этой Церкви прот. Иоанн Шо (впосл. еп. Иероним) представил свой англ. перевод Л. а. П. (впосл. издан в кн.: *The Greco-Slavonic Liturgy of St. Peter the Apostle*. N. Y., 2001), сделанный с микрофильма афонской рукописи, якобы, по словам переводчика, «недавно обнаруженной». В предисловии к переводу утверждается, что Л. а. П. сохранялась в практике групп казаков-старообрядцев, бежавших из Российской империи в Османскую, вплоть до 1962–1963 гг., когда этим старообрядцам пришлось покинуть Турцию, причем они были вынуждены оставить там свои рукописи Л. а. П. и др. чинов. При всей экзотичности и фантастичности этих «сведений» они время от времени всплывают в совр. популярных публикациях, а сделанный еп. Иеронимом перевод Л. а. П. был введен им в практику некоторых англоязычных приходов РПЦЗ зап. обряда.

Изд. и лит.: *Порфирий (Успенский)*, еп. Второе путешествие по св. горе Афонской архим., ныне еп., Порфирия Успенского в годы 1858, 1859 и 1861, и описание скитов афонских. М., 1880. С. 180–184; *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from original authorities. Camb., 1884. P. 189–203; *Съркы П. А.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. СПб., 1890. Т. 1. Вып. 2: Литургические труды патриарха Евфимия Тырновского. С. ХCV–ХCVII, 221–231; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. 1908. С. 151–154, 200–206; *Goussen H.* Die georgische Petrusliturgie // *Oriens Chr.* (N. S.). 1913. Bd. 3. S. 1–15; *Codrington H. W.* The Liturgy of Saint Peter. Münster in Westfalen, 1936. (LQF; 30); *Hanssens J. M.* La liturgie romano-byzantine de Saint Pierre // *ОСР*. 1938. Vol. 4. P. 235–258; 1939. Vol. 5. P. 103–150; *Vašica J.* Slovanská liturgie

sv. Petra // Bsl. 1939/1946. T. 8. S. 1–54; *Vajs J.* Il canone del più antico messale croato glagolitico del sec. XIV: codice Vatic. Sign. Illir. 4 // *Miscellanea Giovanni Mercati*. Vat., 1946. Vol. 5. P. 356–362. (ST; 125); *Liturgiae Ibericae antiquiores* / Ed. M. Tarchnišvili. Louvain, 1950. Vol. 2: Versio. P. III–IV, 84–92. (CSCO; 123. Iber. Ser. 1; 1); *Чижевский Д.* К вопросу о литургии св. Петра // *Slovo: časopis Staroslav. instituta u Zagrebu*. Zagreb, 1953. T. 2. S. 37–41; *Laurenčík J.* K otázce slovanské Liturgie sv. Petra // *Studia Paleoslavica: Sborník k uctění 70. narozenin prof. Dr. J. Kurze*. Praha, 1971. S. 201–214; *Thadlčík V.* Byzantinischer und römischer Ritus in der slav. Liturgie // *Wegzeichen: Festgabe zum 60. Geburtstag von H. M. Biedermann*. Würzburg, 1971. S. 313–332; *Bishop M.* Influsso della Liturgia di S. Pietro sui messali glagolitici croati // *EphLit*. 1976. Vol. 90. P. 3–28, 149–172; *Mareš F. V.* Rukopisné dochování slovanské liturgie sv. Petra // *Зборник Владимира Мошина*. Београд, 1977. С. 25–29; *idem*. Slovanská Liturgie sv. Petra // *Текстологија средњовеков. јужнослов. књижевности*. Београд, 1981. С. 195–198; *idem*. Das Verhältnis des Slavischen Textes der Petrusliturgie zum griechischen Original im Lichte der Rubriken // *Cyrrillomethodianum*. Thessal., 1981. Vol. 5. P. 120–129; *Smjadovski Th.* La liturgie de Saint Pierre et son application chez les slaves // *Palaeobulgarica*. Sofia, 1981. T. 5. N. 3. С. 68–77; *Passarelli G.* L'Eucologio cryptense [Г. β.] VII (sec. X). Thessal., 1982. P. 36–46, 167–174. (Analekta Vlatadón; 36); *Schaeken J.* Vorläufige Bemerkungen zum neuentdeckten glagolitischen Missale Sinaiticum // *Die Welt der Slaven*. 1989. Bd. 34. S. 32–40; *Симий П.* Литургия св. Петра у хиландарском рукопису 332 из XVII века // *Хиландарске конф. одржане од 28. до 30. марта 1989*. Београд, 1995. С. 369–375; *Христова И.* Кога са преведени литургии на св. Јаков и на св. Петър? // *Медиевистични ракурси*. София, 1993. С. 33–42; *Паренти С.* Глаголический список римско-визант. литургии св. Петра (Син. Глаг. 5/N) // *Palaeobulgarica*. 1994. T. 18. N. 4. С. 3–14; *он же*. Листы Крылова-Успенского: Вопросы методики изучения слав. текста визант. литургий // *Ibid*. 2009. T. 33. N. 3. С. 3–26; *он же* [Parenti S.] Un testimone glagolitico della liturgia romanobizantina di S. Pietro // *Idem*. A Oriente e Occidente di Costantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi. Vat., 2010. P. 219–233. (Monumenta studia instrumenta liturgica; 54); *Слущкий А. С.* О славянском переводе визант. литургии св. Петра // *Славяне и их соседи*. Греч. и слав. мир в сред. века и раннее новое время: Тез. XIII конф. М., 1994. С. 32–39; *он же* [Sluckij A. S.] New Evidence of the Slavonic Liturgy of St. Peter // *Bsl*. 1995. Vol. 56. N. 3. S. 601–604; *Тарнидис И.* Литургията на свети Петър по синайския ръкопис № 5 N // *Средновеков. христ. Европа – Изток и Запад*. Ценности, традиции, общуване. София, 2002. С. 213–219; *Афанасьева Т. И.* О неизвестном греч. списке литургии апостола Петра из собр. РНБ // *ДРВМ*. 2011. № 1(43). С. 36–38; *Škovičera A.* Kyjevský polemicko-apologetický rukopisný zborník s liturgiou svätého Petra // *Slavica Slovaca*. Brat., 2013. T. 48. N. 3. Suppl. P. 1–56.

Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ [греч. Ἡ Λειτουργία τῶν Προϋγιασμένων Δάρων / Ἡ Θεία Λειτουργία τῶν Προϋγιασμένων и т. п.], чин, заменяющий собой полную евхаристическую литургию в будние дни *Великого поста* (а в древности — и в нек-рые др. дни).

В отличие от полной литургии в чине Л. П. Д. отсутствует *анафора*, т. е. главная молитва таинства *Евхаристии*. Тем не менее Л. П. Д. сохраняет др. важные аспекты евхаристического богослужения: собрание христ. общины вместе (т. о., Л. П. Д. является общественным богослужением, а не частной требой; уже одним этим она отличается от практик, с которыми ее ошибочно смешивали некоторые исследователи: келейного самопричащения, некогда принятого у аскетов, причащения больных на дому и проч.); преломление евхаристического Хлеба — освященного не за Л. П. Д., а заранее, за полной литургией; совместное причащение верующих.

В устоявшейся литургической терминологии «Л. П. Д.» — это не только обозначение особого типа общественного богослужения, включающего совместное причащение верующих освященными заранее Дарами, но и наименование конкретного литургического формуляра, содержащегося в правосл. Служебниках. Однако в древности Л. П. Д. как особый тип общественного богослужения был известен не только в ареале распространения к-польской традиции: аналогичные чины существовали в Палестине, Сирии, Египте и Нубии, а также на Западе. К наст. времени за пределами правосл. (и копирующей ее униатской) богослужебной традиции собственный чин Л. П. Д. на Востоке сохраняется только в Маланкарской Церкви в Индии (находится в общении с Сиро-яковитской Церковью; существует также католич. униатская иерархия маланкарской традиции). У сиро-яковитов чин Л. П. Д. не совершается, но его текст хорошо известен в рукописях и даже включен в состав сирокатолич. редакции сиро-яковитского Служебника, изданной в Шарфе в 1922 г. У маронитов этот же чин совершался до XVIII в. и был официально оставлен по решению Собора в Лувайзе в 1736 г. (*Mansi*. T. 38. Col. 125).

В католич. богослужебной традиции, а также у англикан (не повсе-

местно) аналогию Л. П. Д. составляет традиция причащения Преждеосвященными Дарами в *Великую пятницу* — соответствующее богослужение может обозначаться как «месса Преждеосвященных [Даров]» (*Missa Praesanctificatorum*). Можно также отметить, что в католич. среде очень распространена практика, когда за всякой мессой освященную гостию полностью потребляет священник, а мирян причащают заготовленными заранее облатками, освящаемыми сразу в большом количестве в удобный для священника день и затем расходуемыми по мере необходимости на протяжении нескольких дней или недель; типологически это напоминает Л. П. Д. Отдаленной параллелью к Л. П. Д. можно также считать восточно-сир. практику добавления «святой закваски» в тесто для изготовления просфор (см. ст. *Восточно-сирийский обряд*).

Происхождение. Наиболее ранние свидетельства о совершении Л. П. Д. на Востоке относятся к VII в. В к-польской «Пасхальной хронике» под 615 или 616 г. говорится, что «в этот год при Сергии, патриархе Константинопольском, начиная с первой седмицы Великого поста стали после «Да исправится...», во время перенесения Преждеосвященных Даров из скевофилакiona в алтарь, петь [следующее песнопение]: после священнического возгласа «По дару Христа Твоего...» народ сразу начинает: «Ныне силы...» [это песнопение донныне исполняется на Л. П. Д.; в «Пасхальной хронике» его текст приведен полностью.— *Авт.*] И это [теперь] поется не только Великим постом во время входа Преждеосвященных [Даров], но и в другие дни, когда бы ни случилась [служба] Преждеосвященных» (PG. 92. Col. 989). А в происходящих из Палестины «Чудесах Святой Девы Марии в Хозиве» — сборнике различных историй, составленном *Антонием Хозевитом* († между 632 и 640), — описывается, как послушник или молодой монах прочел над просфорами, к-рые он нес в свой монастырь, какую-то часть евхаристической молитвы, услышанной им в церкви (вероятно, эпиклезу), после чего на него и на просфоры сошел Св. Дух, а настоятелю монастыря, ожидавшему прибытия своего послушника, явился ангел, повелев совершить над просфорой вместо полной чина «Преждеосвященный... ибо

она освящена» (*Houze C. Miracula Beatae Virginis Mariae in Choziba // AnBoll. 1888. Vol. 7. P. 366–367*). Наконец, 52-е правило Трулльского Собора 691–692 г. канонически закрепляет совершение Л. П. Д. «во все дни поста Святой четырёхдесятницы [т. е. Великого поста.— *Авт.*], кроме суббот и воскресений и святого дня Благовещения», тем самым корректируя предписания 49-го и 51-го правил Лаодикийского Собора (до 343 или ок. 360 г.), запрещавшие совершение к.-л. литургии в дни Великого поста, за исключением суббот и воскресений.

Собственно текст Л. П. Д. согласно к-польской традиции сохранился в рукописях с кон. VIII в. и далее, а тексты палестинской Л. П. Д. ап. Иакова и сир. чинов Преждеосвященной литургии — в рукописях начиная с X в. Впрочем, сами эти тексты явно датируются более ранним временем, чем древнейшие содержащие их списки,— напр., груз. перевод Л. П. Д. ап. Иакова, по мнению С. Верхельста, был выполнен в VII или даже VI в. Действительно, из процитированных выше свидетельств хорошо видно, что уже к нач. VII в. Л. П. Д. практиковалась немалое время, поскольку она упоминается в качестве вполне обычного последования. С др. стороны, в достаточно подробных описаниях *иерусалимского богослужения IV–V вв.* — «Паломничестве» Эгрии и арм. версии древнего иерусалимского Лекционария — никаких упоминаний о Л. П. Д. в разделах о Великом посте и Страстной седмице не содержится, так что в Палестине она появилась не ранее сер. V в. (скорее, в VI в.). В груз. версию древнего иерусалимского Лекционария, отражающую практику VI–VII вв., Л. П. Д. уже включена. В свою очередь в сиро-яковитской традиции установление Л. П. Д. приписывается Севиру Антиохийскому, что не обязательно соответствует действительности, но все же является еще одним указанием на VI в. как на вероятное время появления Л. П. Д. на Востоке.

На лат. Западе «месса Преждеосвященных» в конце службы чтений Великой пятницы впервые описывается в древней редакции *Геласия Сакраментария*, сохранившейся в рукописи Vat. Reg. Christin. lat. 316, ок. 750 г., но сформировавшейся примерно за полвека до того. Впро-

чем, нек-рые лат. монашеские уставы уже в VI в. предписывали братии ежедневно причащаться Преждеосвященными Дарами (*Alexopoulos. The Presanctified Liturgy. 2009. P. 124–126*), но их указания, к-рые подробнее будут рассмотрены ниже, не получили продолжения в последующей традиции. В древнейших лат. источниках причащение Преждеосвященными Дарами предваряется простым «Отче наш» (с обычными вступлением и завершением) и совершается в молчании, т. е. к.-л. чина, подобного восточным, по сути, нет.

В то время как на Востоке различные чины Л. П. Д. были распространены весьма широко (даже если к наст. времени они и не употребляются в той или иной литургической традиции) и совершались — по крайней мере в период Великого поста — достаточно часто, на Западе отношение к «мессе Преждеосвященных» поначалу было весьма настороженным. Так, составленный примерно в одно время с древней редакцией Сакраментария Геласия «*Ordo Romanus*» XXIII прямо сообщает, что папа и его диаконы не причащаются в Великую пятницу, а желающие все же причаститься миряне должны отправиться в т. н. титульные храмы (*Andrieu M. Les Ordines Romani du haut Moyen Âge. Louvain, 1951. T. 3: Ordines XIV–XXXIV. P. 272. (SSL. EtDoc; 24)*); по сообщению Амалария Мецского, рим. архидиака. Феодор в 831 г. также утверждал, что на папской службе Великой пятницы никто не причащался, и сам Амаларий подвергал осуждению практику освящать в этот день чашу вложением в нее Тела Христова (см. ниже; *Amalarii Metensis De Ecclesiasticis officiis. I 15 // PL. 105. Col. 1032*). А главное, на лат. Западе причащение Преждеосвященными Дарами в отличие от Л. П. Д. долгое время не имело никакого текстуального оформления в виде молитв или песнопений, предназначенных для подобной ситуации. Поэтому идею о происхождении Л. П. Д. с Запада, вопреки распространившемуся в правосл. традиции — только с XVI в.! — мнению о ее составлении Римским папой *Григорием I Великим*, следует полностью отвергнуть. Напротив, появление в Риме в нач. VIII в. или немногим ранее практики причащения Преждеосвященными Дарами само могло быть обусловлено вост. влия-

нием (*Jourel. 1961. P. 209*; ср. критику этого мнения: *Alexopoulos. 2009. P. 124*). Нельзя, впрочем, исключать и того, что эта практика вообще не связана с вост. чинами Л. П. Д., а попытки увязать ее с ними объясняются, во-первых, анахронизмом (атрибуция Л. П. Д. папе Григорию заставляла исследователей искать корни этой литургии в Риме, но сама эта атрибуция — поздняя), во-вторых, совпадением наименований (*Λειτουργία τῶν Προϋγιασμένων / Missa Praesanctificatorum*). Скорее всего, возникновение практики причащения Преждеосвященными Дарами в рим. чине Великой пятницы к VIII в. связано с окончательным установлением в то же самое время традиции ежедневного совершения мессы Великим постом; но Великая пятница имела уже давно устоявшееся богослужение, не предполагавшее совершения мессы, и выглядела исключением из правила, каковое и было устранено.

Несомненно, ключевой богословской предпосылкой для самого существования Л. П. Д. является вера в то, что евхаристические Дары реально, а не символически и навсегда становятся Телом и Кровью Христовыми — иначе практика сохранять Св. Дары после окончания литургии не имела бы смысла (об истории этой практики см.: *Freestone. 1917; Taft. 2008. P. 415–442*). Следов., Л. П. Д. неразрывно связана с традицией хранения Св. Даров для причащения ими вне евхаристической литургии, хорошо известной с раннехристианского времени (см.: *Taft. 2003; Alexopoulos. 2009. P. 8–31*). Однако причины установления именно общественного богослужения, включающего совместное причащение, но исключающего евхаристическую молитву общины, не вполне ясны. Исследователи выдвигали различные предположения относительно этих причин. Одной из них, возможно, было прекращение с IV в. практики домашнего причащения мирян в след. злоупотреблений (*Alexopoulos. 2009. P. 30–31*) (в эпоху Вселенских Соборов келейное самопричащение засвидетельствовано только в монашеской среде (см.: *Taft. 2008. P. 349–358, 389–403*), а также у нехалкидонитов — у последних как знак оппозиции офиц. иерархии), при этом причащение мирян в будние дни, когда не служили полную литургию, все же не было оставле-

но полностью и переместилось в храмы. Др. возможной причиной могло быть установление в III–IV вв. во мн. городах постоянных богослужебных собраний по средам и пятницам, в к-рых участвовала не вся местная община (и потому они не сопровождалась полной литургией), но которые были итогом поста этих дней, содержали аналогично литургии службу чтений (см.: *Winkler*. 1972; *Bradshaw P. F. Daily Prayer in the Early Church: A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*. L., 1981. P. 90–92. (Alcuin Club Collections; 63)) и с какого-то момента, вероятно, стали завершаться причащением Преждеосвященными Дарами (*Alexopoulos*. 2009. P. 34–38).

Можно быть полностью уверенным в том, что самое существенное влияние на возникновение Л. П. Д. оказало повсеместное распространение в IV в. практики соблюдения Великого поста. Пост стал и временем более частого посещения мирянами церковных собраний (во 2-й пол. IV в. особой популярностью пользовались — об этом сообщает, напр., Эгерия — огласительные беседы, проводившиеся по будням, послушать к-рые приходили не только оглашаемые, но и мн. верные). Их желание принять участие в Трапезе Господней при каноническом запрете на совершение Евхаристии в будние дни поста (Лаодик. 49 и 51), вероятно, и имело следствием появление Л. П. Д. В пользу этой гипотезы косвенно говорит также то, что на лат. Западе, где каноническая регламентация Лаодикийского Собора не была воспринята, Л. П. Д. не стала обычной великопостной службой — напротив, уже к VIII в. особенностью Великого поста в римской традиции сделалось ежедневное совершение именно полной мессы (после VI в. — кроме четверга, а при папе Римском Григории II (715–731) — также и по четвергам). Аналогичная практика ежедневного совершения полной литургии Великим постом имеется и в некоторых вост. традициях (напр., у коптов), причем Л. П. Д. в этих же традициях некогда была известна, но сейчас позабыта, как, очевидно, и указанные правила Лаодикийского Собора.

Еще одной возможной причиной возникновения — или по крайней мере быстрого распространения —

практики совершать Л. П. Д. на Востоке могла быть деятельность нехалкидонитов. Хорошо известно, что в V–VII вв. главным внешним признаком нехалкидонитов был отказ принимать Евхаристию из рук признающего Халкидонский Собор клира; оппозиционное Собору духовенство способствовало этому, массово раздавая мирянам Св. Дары для домашнего самопричащения (см.: *MacCoull L. S. B. «A Dwelling Place of Christ, a Healing Place of Knowledge»: The Non-Chalcedonian Eucharist in Late Antique Egypt // Varieties of Devotion in the Middle Ages and Renaissance / Ed. S. Karant-Nunn. Turnhout, 2003. P. 1–16; Menze V.-L. Priests, Laity and the Sacrament of the Eucharist in Sixth Century Syria // Hugoye. Piscataway, 2004. Vol. 7. N 2. P. 129–146*). Именно в этом контексте следует понимать и слова часто цитируемого письма к Кесарии, автором к-рого ошибочно считается свт. Василий Великий (Письмо 89 (93)): «...нимало не опасно, если кто во время гонений, за отсутствием священника или служащего, бывает в необходимости принимать Причастие собственною своею рукою... А в Александрии и Египте и каждый крещеный мирянин по большей части имеет Причастие у себя в доме и сам собою приобретает когда хочет». В действительности это письмо принадлежит перу Севира Антиохийского, одного из главных идеологов антихалкидонитов (*Voicu S. J. Cesaria, Basilio (Ep. 93/94) e Severo // Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di Maria Grazia Mara / Ed. M. Simonetti, P. Siniscalco. R., 1995. T. 1. P. 697–703. (Augustinianum; 35)*). Нехалкидонитское духовенство, отдельные представители которого подвергались гонениям или, как Иаков Барадей, много перемещались с места на место, могло иметь потребность в Л. П. Д. как кратком и упрощенном чине литургии, в к-ром используется ранее освященный евхаристический Хлеб, тем более что он нередко хранился даже в домах рядовых верующих и потому был легко доступен, но чаша освящается заново, поскольку подолгу хранится и тем более транспортировать Кровь Христову в древней Церкви не было принято. Вероятно, не случайно изобретателем самого чина Л. П. Д. в яковитской среде считается Севир Антиохийский. Впрочем, приписывать возникнове-

ние Л. П. Д. личному благочестию этого антихалкидонского деятеля, как это делал Н. Д. Успенский, утверждавший, что именно Севир первым предписал в Антиохии сделать «замену в Великом посту домашнего самопричащения общецерковным» (*Успенский*. 1976. С. 162), после чего в 30-х гг. VI в. при его участии эта практика была принята и в К-поле (Там же. С. 166), вряд ли возможно.

Наконец, нек-рые попытки объяснить происхождение Л. П. Д., без сомнения, должны быть полностью отвергнуты. К таковым следует отнести анахронистические предположения Е. И. Ловягина (полагал, что прообраз Л. П. Д. возник уже «в первоначальной Церкви» для причащения вечером в постные дни в силу якобы невозможности совершения Евхаристии в вечернее время: *Ловягин*. 1878. С. 142–143) и Ж.-Б. Тибо (объявил средневек. лат. практику причащения в Великую пятницу Св. Дарами со службы Великого четверга (см. выше) раннехрист. установлением, восходящим чуть ли не к «Дидахе»: *Thibaut*. 1920); экзотическую теорию В. М. Лурье (усмотрел в Л. П. Д. не только развитие практики самопричащения у первых христиан, но и продолжение якобы имевшего место в древней Церкви обычая освящения мирянами чаши, причем с почитанием самой чаши в качестве особого сакрального объекта, восходящего к мифической Чаше Соломона: *Лурье*. 1998; *Он же*. 2005); распространенную в популярной лит-ре версию о составлении Л. П. Д. лично папой Римским Григорием I — как по уже изложенным выше причинам, так и потому, что она не в состоянии объяснить возникновение др. чинов Л. П. Д. на Востоке.

Неконстантинопольские чины Л. П. Д. За пределами к-польской литургической традиции наибольшей известностью обладают **западносирийские чины** Л. П. Д. Прежде всего это чин, приписываемый Севиру Антиохийскому. Он сохранился в большом числе рукописей X в. и позднее (*Codrington*. 1903. P. 69), научное издание его текста — хотя и не критическое — было осуществлено Х. У. Кодрингтоном (*Ibid.* P. 72–81). Уже само заглавие чина — «Знаменование чаши [Телом Христовым] святого мар Севира, патриарха Антиохийского» — говорит



о том, что ключевым аспектом этого чина было освящение чаши. Чин начинался с поставления на престол Преждеосвященного Хлеба и чаши со «смешением» (неосвященное вино, разбавленное водой) и должен был совершаться после вечерни и библейских чтений (включая Евангелие). Он состоял из: молитвы начального каждения; пространной молитвы на предложение Даров (в тексте литургии обозначена как «седро», т. е. чин, «на вход»; здесь содержатся в т. ч. такие слова: «Милосердный Господи, преложи и смешение в этой предложенной чаше, в святость, которая есть Твоя от Твоих...»); преподания мира священником и его возгласения «Свят Отец...» (в сир. литургиях эти слова сопровождают каждение перед Символом веры и анафорой); Символа веры; молитвы священника о своем недостойнстве и о принятии Богом приношения; молитвы, произносимой «по образу анафоры (*kūrōbhō*): «Христе Боже наш, совершивший нас ради это великое таинство Твоего божественного Воплощения, освяти эту предложенную чашу с вином и водой и объедини ее с Твоим почитаемым Телом, чтобы она была для нас и для принимающих и причащающихся от нее в святость души и тела и духа...» (далее следует подробное перечисление плодов причащения и славословие) и завершаемой благословением народа священником; троекратного назнаменования чаши частицей Тела Христова («Углем» — ср.: Ис 6. 6–7) со словами: «Чаша благодарения и спасения назнаменуется искупительным Углем в прощение прегрешений и во оставление грехов, и в жизнь вечную для принимающих [ее] (народ: «Аминь»); молитвы Господней «Отче наш» с молитвенным вступлением и заключительным эмболизмом; преподания мира и главопреклонной молитвы; повторного преподания мира и благословения народа священником; возгласа: «Преждеосвященная Святая — святым» и обычного для сир. литургий ответа народа: «Един Отец свят...»; причащения и благодарственной молитвы; преподания мира, главопреклонной молитвы; 2 др. священных молитв и заключительного благословения.

Тот же порядок и также от имени Севира описывается в «Номоканоне» Григория Бар Эвройо (IV. 8. 4), где дополнительно сообщается, что

при осенении чаши частицей Тела Христова священник трижды изображает частицей знак креста, обматывая ее при этом в вино (лат. пер.: *Mai. SVNC. T. 10. P. 27* (2-я паг.)). Само составление чина «Знаменованье чаши...» этот источник (IV. 8. 1: *Codrington. 1904. P. 371*; в изд. А. Маи соответствующий раздел отсутствует) приписывает Севиру: якобы верующие просили изыскать возможность причащения в будние дни Великого поста, и Севир, не желая нарушить ни канонические правила о несовершенности полной литургии в эти дни, ни запрет оставлять Кровь Христову на хранение даже на одну ночь (этот запрет, к-рый разрешено нарушать только ради причащения больных, содержится в том же «Номоканоне»; аналогичные запреты известны и за пределами западно-сир. традиции, включая некоторые средневек. лат. источники), предписал осенять чашу Преждеосвященным Хлебом, без его повторного осенения Кровью Христовой (соответствующее священнодействие имеется в сир. чинах полной литургии). Т. о., «Номоканон» считает чин «Знаменования чаши...» нововведением VI в. (и не содержит утверждений о замене Севиром домашнего самопричащения общецерковным вопреки статье: *Успенский. Литургия. 1976. С. 161*). Наконец, «Номоканон» описывает порядок «Знаменования чаши...» еще и для того случая, когда оно совершается отшельниками в священном сани, в одиночестве или вместе с др. отшельниками, но без народа, т. е. не в храме, а в келье (IV. 8. 1; лат. пер.: *Mai. SVNC. T. 10. P. 27*). Эти указания даются от лица Иакова Эдесского: иеромонаху дозволяется совершать чин до 3 раз в неделю, и он может как сопровождать священнодействие осенения чаши св. Хлебом соответствующими молитвами, так и производить его в молчании; иеродиакону совершение чина также дозволено, но лишь в молчании (см. сир. текст, англ. пер. и комментарии к «Номоканону» в ст.: *Codrington. 1904. N 19. P. 369–375*).

По образцу чина Севира строятся и 2 др. западно-сир. чина Л. П. Д., известных по значительно меньшему числу рукописей и приписываемых свт. Василию Великому и свт. Иоанну Златоусту (издание 2-го из них: *Idem. 1908*). От «Знаменования чаши Севира Антиохийского» они

отличаются прежде всего своей центральной молитвой — над чашей, которая стоит на месте анафоры полной литургии. По наблюдениям Кодрингтона, сирийская Л. П. Д. свт. Василия изложена в рукописях в 2 вариантах: в 1-м окружающие «Отче наш» вступление и эмболизм взяты из литургии ап. Марка (согласно ее копт. версии), во 2-м — из чина Севира (*Idem. 1903. P. 82*). В наст. время у сиро-яковитов и сиро-католиков чин «Знаменования чаши...» не совершается (хотя, как было уже отмечено, у последних он был все же включен в нек-рые офиц. издания Службеника), но в маланкарской традиции этот чин сохранился.

Известен также текст маронитской Л. П. Д. (ныне не совершается), основанный на чине маронитской литургии ап. Петра № 3 (или «Шарар», по первым словам), с сокращениями, аналогичными сокращениям полной литургии в чине Л. П. Д. Севира Антиохийского, и с прибавлением одной молитвы из последнего и еще одной — из западносирийской Л. П. Д. свт. Василия (франц. пер.: *Hayek M. Liturgie Maronite: Histoire et textes eucharistiques. Tours, 1964. P. 319–333*).

В сир. мелькитской (т. е. правосл.) традиции, естественно, был хорошо известен к-польский чин Л. П. Д., причем его перевод в сир. и араб. рукописях, помимо обычного визант. заглавия — «Преждеосвященная [литургия]» и т. п., может иметь и характерное для сирийцев-нехалкидонитов заглавие «Знаменованье чаши (святого мар Василия)» (напр.: *Codrington. 1904. N 19. P. 375*). А в арабоязычной мелькитской рукописи *Berol. sug. 317 (Sachau 58)*, XV в., выписана молитва, напоминающая западносирийские молитвы «Знаменования чаши...», под заглавием «О Преждеосвященной профоре» (изд.: *Graf. 1916*; издатель полагал, что молитва была предназначена для причащения больных на дому с использованием запасных Даров, но возможны и иные интерпретации).

В *армянской традиции* Л. П. Д. не совершается, но армянский перевод к-польской Л. П. Д. сохранился в рукописях (*Catertian J. Die Liturgien bei den Armeniern: Fünfzehn Texte und Untersuchungen. W., 1897. S. 412–429*) — очевидно, он использовался в среде армян-халкидонитов, но, возможно, не только у них.



В *восточно-сирийском обряде*, т. е. у несториан и католиков-халдеев, Л. П. Д. в наше время не совершается; более того, существуют канонические запреты на само хранение освященных Даров (*Codrington*. 1904. N 20. P. 535), лишь ради причащения больных Дары могут выноситься из храма и «в некоторых случаях сохраняться до следующего дня» (*Taft*. 2008 P. 416). В небольшом количестве восточно-сир. рукописей, однако, засвидетельствован «Чин Знаменования чаши, или Сокровища... установленный мудрейшим мар Израилем, епископом Кашкарским», напоминающий сокращенный чин полной литургии и предназначенный, согласно содержащимся в нем указаниям, для совершения на следующий день после освящения Даров, если те почему-либо остались (изд.: *Codrington*. 1904. N 20. P. 538–545). О возможном существовании в более древней восточно-сир. традиции также и вечерней Л. П. Д. в великопостный период свидетельствует евхаристический характер песнопений на вечерах 1-й, 4-й и 7-й (Страстной) седмиц Великого поста (*Parayday*. 1980. P. 236–248). Наконец, как минимум в одной рукописи сохранился пространный чин знаменования чаши затворником в своей келье (*Ibid.* P. 113–189) — по месту совершения он, скорее, относится к чину самопричащения, но с обрядовой стороны напоминает общественные западносир. чины Л. П. Д. (в частности, отшельнику предписано освятить чашу св. Хлебом с молитвой, как на литургии, но не погружая св. Хлеб в нее: *Ibid.* P. 185).

Палестинский чин Л. П. Д. смоделирован по образцу иерусалимской *литургии апостола Иакова*. Он занимает промежуточное положение между сир. чинами и к-польской Л. П. Д.: как и в последней, важную символическую роль в нем играет торжественный вход со Св. Дарами при пении «Ныне силы...»; но, как в первых, в нем есть молитва, явно занимающая место анафоры, предваряемая анафоральными возгласами и содержащая прошение об освящении чаши, хотя и не столь эксплицитное, как в западносир. чинах (подробнее см. *Литургия Преждеосвященных Даров апостола Иакова*).

Египетский чин Л. П. Д. не сохранился, но о его существовании свидетельствует заглавие благодарст-

венной молитвы после причащения в одной грекоязычной рукописи, происходящей из копт. среды (копты на протяжении мн. веков частично сохраняли в богослужении греч. язык): «Из Преждеосвященной [литургии] апостола Марка» (*Paris. gr.* 325, XIV в. *Fol.* 38; см.: *Μαραῖτης*. 1955. Σ. 105). В этой же рукописи среди заамвонных молитв имеется «Молитва сорока дней святых постов» (*Fol.* 49; см.: *Μαραῖτης*. 1955. Σ. 106), совпадающая с заамвонной молитвой к-польской Л. П. Д. Еще одним свидетельством знакомства егип. христиан с Л. П. Д. является существование чина «на долив чаши», некогда использовавшегося для восполнения потира, в к-ром во время причащения закончилась Кровь Христова, а в наши дни применяемого для переосвящения потира при необходимости (*Al-Masri I. H.* *The Rite of the Filling of the Chalice // Bull. de la Societ e d'Archeologie Copte. Le Caire, 1940. Vol. 6. P. 77–90*). На связь между этим чином и Л. П. Д. указывает совпадение молитвы из него с упомянутой выше мелькитской молитвой «О Преждеосвященной просфоре» (*Graf*. 1916; *Лурье*. 1998. С. 11–13).

Среди сохранившихся фрагментов литургического наследия христ. Церкви *Нубии*, тесно связанной с егип. христианством, присутствуют неск. молитв над Хлебом и чашей, одна из к-рых содержит следующее прошение: «...ниспошли силу Твоего Святого Духа на смешение [вина с водой.— *Авт.*] в этой чаше и преложи его посредством этой преждеосвященной частицы»; т. о., в Нубии традиция освящения чаши преждеосвященным Хлебом также была известна (*Alexopoulos*. 2009. P. 114–117).

На латинском Западе причащение Преждеосвященными Дарами в отличие от Востока не было оформлено в самостоятельное богослужение. Причащение в Великую пятницу, получившее в позднейшем обиходе наименование «месса Преждеосвященных», достаточно долго оставалось совершавшимся в молчании необязательным прибавлением к 9-му часу, к-рый в этот день отличался особыми чтениями и молитвами и оканчивался поклонением Кресту.

Древняя редакция Сакраментария Геласия (составлена примерно на рубеже VII и VIII вв.), где эта прак-

тика упоминается впервые, сообщает: «Когда завершатся вышеописанные молитвы, диаконы входят в сакристию. И исходят с Телом и Кровью Господними, которые остались с предшествующего дня [т. е. с мессы Великого четверга.— *Авт.*], и ставят их на алтарь. И священник (*sacerdos*) встает пред алтарем, поклоняясь Кресту Господнему и целуя [его]. И произносит: «Помолимся», и затем: «*Praeceptis salutaribus moniti...*» [традиц. преамбула к молитве «Отче наш».— *Авт.*], и молитву Господню. Также: «*Libera nos, Domine, quaesumus...*» [это т. н. эмболлизм, обычное добавление к «Отче наш».— *Авт.*]. И когда все это совершится, все поклоняются святому Кресту и причащаются» (*PL*. 74. *Col.* 1105). В настоящей статье уже приводились свидетельства «*Ordo Romanus*» XXIII и Амалария Мецского о том, что в VIII в. причащение в Великую пятницу в Риме не совершалось на папской службе; т. о., Сакраментарий Геласия не случайно в этом месте обозначает совершителя чина термином «*sacerdos*», а не «*pontifex*». В «*Ordo Romanus*» XVI (а также XVII, к-рый является переделкой XVI), датированном 775–780 гг., также говорится именно о священнике (*presbyter*) как совершителе «мессы Преждеосвященных», описанной аналогично Сакраментария Геласия — с использованием и Преждеосвященного Тела, и Преждеосвященной Крови (*Andrieu M.* *Les Ordines Romani Du Haut Moyen  ge. Louvain, 1951. T. 3. P. 152*). А вот в «*Ordo Romanus*» XXIV, составленном ок. 754 г., совершителем этого чина назван уже *pontifex*, т. е. епископ (но не папа, поскольку этот документ происходит не из самого Рима), и для причащения ему приносятся — причем не диаконами, а священниками и субдиаконами — Преждеосвященный Хлеб и чаша, но не с Кровью Христовой, а с неосвященным вином (*cum vino non consecrato*). По завершении поклонения Кресту произносятся молитвы «*Praeceptis salutaribus...*», «Отче наш» и «*Libera nos...*» — и предстоятель молча (*nihil dicens*) погружает часть Преждеосвященного Хлеба в чашу, после чего все причащаются (*Ibid.* P. 294). Т. о., здесь появляется та же традиция освящения чаши Преждеосвященным Хлебом, что и на Востоке,— но в отличие от рассмотренных выше нек-польских



вост. чинов Л. П. Д. лат. чин не содержит специальной молитвы с соответствующим прошением.

Указания Сакраментария Адриана — одной из редакций *Григория Сакраментария*, датируемой 80-ми гг. VIII в., — о причащении в Великую пятницу буквально совпадают с «Ordo Romanus» XXIV (PL. 78. Col. 86). Позднее они были воспроизведены в Романо-Германском Понтификале X в. с прибавлением богословского комментария: «Ибо освящается неосвященное вино освященным Хлебом» (sanctificat autem vinum non consecratum per sanctificatum panem: *Vogel C. e. a. Le Pontifical Romano-germanique du dixième siècle. Vat., 1963. T. 2. P. 92–93. (ST; 227)*); о богословских аспектах этой фразы см.: *Andrieu. 1924*. Этот Понтификал лег в основу предназначенного уже и для папского богослужения Римского Понтификала XII в., где причащение в Великую пятницу описывается практически так же и с тем же богословским комментарием (*Andrieu M. Le Pontifical romain au Moyen Âge. Vat., 1938. T. 1: Le Pontifical romain au XII^e siècle. P. 237. (ST; 86)*). Дополнительно здесь предписано, чтобы каждый (вероятно, речь идет о клириках) самостоятельно вычитал чин вечерни после окончания Л. П. Д. (*Ibidem.*).

Понтификал Римской курии XIII в. свидетельствует, что в эту эпоху латинский чин причащения в Великую пятницу претерпел 2 существенных изменения: во-первых, из текста исключен богословский комментарий об освящении чаши частицей Преждеосвященной гостии; во-вторых, единственным причастником на этой службе становится предстоятель (*Ibid. 1940. T. 2: Le Pontifical de la curie romaine au XIII^e siècle. P. 467–469. (ST; 87)*). В Понтификале Вильгельма *Дуранда*, который этот выдающийся лат. литургист и канонист отредактировал и издал в 1293–1295 гг., содержится аналогичный текст, но с важным замечанием: принимая Тело Христово, предстоятель читает про себя молитвы ко причащению из обычного чина мессы, опуская те их слова, где говорится о Крови Христовой; само причащение из чаши сохранено, но акцент сделан на помещенной в нее частице гостии: «приняв их [2 др. части гостии.— *Авт.*] и пропустив все, что он [епископ.— *Авт.*] должен [обычно] произносить перед приня-

тием чаши, немедленно потребляет частицу гостии [вместе] с вином и водой из чаши» (*Ibid. T. 3: Le Pontifical de Guillaume Durand. P. 587. (ST; 88)*); т. о., старая традиция освящения чаши частицей Преждеосвященной гостии была окончательно оставлена, причем вполне сознательно: к кон. XIII в. ее неоднократно подвергали критике различные лат. богословы, начиная с Петра Кантора († 1197). Парадоксальным образом, вопреки отказу от понимания чаши в этом чине как освящаемой, в расширенной редакции Понтификала Римской курии XIII в. при поставлении чаши на алтарь в начале чина появились позаимствованные из полного чина мессы элементы: каждое с молитвами «Incensum istud...» и «Dirigatur...» и молитвы о принятии приношения «In spiritu humilitatis...» и «Orate fratres...» (*Ibid. T. 2. P. 468*). А поскольку служба чтений, предваряющая процессию с Преждеосвященной гостией и приношение чаши, была окончательно осмыслена как литургия Слова Великой пятницы, чин в целом приобрел большое сходство с полной мессой, что и обусловило установление термина «Missa Praesantificatorum». По ее окончании, согласно расширенной редакции Понтификала Римской курии XIII в., равно как и Понтификал Вильгельма *Дуранда* и последующим памятникам, священнослужителям следовало частным образом вычитать чин вечерни.

Понтификалы Римской курии XIII в. и Вильгельма *Дуранда* сделались образцами для последующих редакций Понтификалов и Миссалов, включая многочисленные печатные издания, так что описанный порядок «мессы Преждеосвященных» Великой пятницы, с использованием чаши (но без восприятия ее в качестве освящаемой) и причащением только предстоятеля, был канонизирован в католической традиции на мн. века. Вместо вечернего времени он вместе с предваряющими его службой чтений и поклонением Кресту стал традиционно совершаться с утра. Также распространилась традиция приносить Преждеосвященную гостию с торжественной процессией и пением гимна — как правило, посвященной Кресту песни «Vexilla regis». Схожим с католиками образом служба Преждеосвященных могла совершаться и

у англикан вплоть до XX в., но не повсеместно, а лишь в «высокой Церкви».

В 1955 г. по решению папы Пия XII была проведена реформа всех служб пасхального тридуума, коснувшаяся и чина «мессы Преждеосвященных». Она вновь, как и в древности, стала совершаться в вечернее время, и не только предстоятель, но и миряне получили возможность причащаться за этим богослужением. Одновременно из чина были полностью исключены к.-л. упоминания о чаше (включая молитвы при ее поставлении на алтарь), что окончательно закрыло вопрос о ее освящении, и причащение стало преподаваться исключительно под одним видом (*Nocent A. La Semaine sainte dans la liturgie romaine // Hebdomadae sanctae celebratio: Conspectus historicus comparativus. R., 1997. P. 294–295. (BELS; 93)*). Сходный чин, но с причащением под двумя видами изложен — в качестве одного из возможных вариантов совершения службы в Великую пятницу — в совр. англикан. литургических изданиях.

Не связанная с богослужением Великой пятницы лат. традиция причащения Преждеосвященными Дарами засвидетельствована в анонимном монашеском уставе «*Regula Magistri*» («Правила учителя») VI в. Здесь подробно описан порядок ежедневного причащения насельников мон-ря по окончании службы 9-го часа (здесь это аналог вечерни; ежедневное причащение в такое время дня указывает на строгое постничество монахов), под двумя видами, без к.-л. специальных молитв, не считая частных (*Reg. Magistr. 21–22 // SC. 106. P. 102–108*). В монашеском уставе Аврелиана, еп. Арльского, составленном между 534 и 542 гг., братии предписывается по воскресеньям и праздникам вместо мессы (согласно этому уставу, она бывает только по особому распоряжению аббата) собираться в 3-й час дня и совершать краткую службу, состоящую из «Отче наш», пения (вероятно, псалмов) и причащения Преждеосвященных Даров (*Aurelian. Reg. monach. 57: 11–12 // PL. 68. Col. 396*). Еще один монашеский устав VI в., аббатов Павла и Стефана, также предписывает братии причащаться после «Отче наш» (*SS. Pauli et Stephani Regula ad monachos. 13 // PL. 66. Col. 953*; в тек-



те упомянут только эмболизм этой молитвы; см.: *Alexopoulos*. 2009. P. 124–126). Все эти уставы, вероятно, происходят из монастырей, располагавшихся на юге совр. Франции и связанных с бенедиктинским движением. С учетом того, что появившаяся в VIII в. в Риме традиция причащения Преждеосвященными Дарами, вероятно всего, была принесена туда из др. региона (на что указывает первоначальное отсутствие этого священнодействия в папском церемониале), можно осторожно предположить, что она пришла туда вместе с монахами-бенедиктинцами. Впрочем, в более поздних латинских монашеских уставах ежедневное или еженедельное причащение Преждеосвященными Дарами уже не упоминается.

Константинопольский чин Л. П. Д. — единственный непрерывно совершавшийся в правосл. Церкви с доиконоборческого времени вплоть до наших дней. Он является безусловным украшением великопостного богослужения. Неск. входящих в него уникальных песнопений составляют интересный пласт церковной музыки, а сам он занимает особое место в правосл. богослужбном предании.

Дни совершения. В наст. время Л. П. Д. бывает только в будние дни Великого поста. В древности, однако, она могла совершаться и в некоторые др. дни. Так, в древнейшем свидетельстве о к-польской Л. П. Д., содержащемся в «Пасхальной хронике», прямо сказано, что херувимская песнь «Ныне силы...» исполняется «не только Великим постом во время входа Преждеосвященных [Даров], но и в другие дни, когда бы ни случилась [служба] Преждеосвященных» (PG. 92. Col. 989).

В *Типиконе Великой церкви*, описывающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., Л. П. Д. установлена не только на все будние дни Великого поста (*Mateos*. Turison. Vol. 1. P. 10), но и на среду и пятницу *Сырной седмицы* (*Ibid.* P. 6, 8) и Великую пятницу (*Ibid.* P. 82; Типикон Великой ц. умалчивает о литургии в *Великие понедельник, вторник, среду*, но в эти дни тоже, несомненно, совершалась Л. П. Д.); кроме того, допускается совершение Л. П. Д. вообще по средам и пятницам всего года (*Ibid.* P. 188).

Согласно Типиконам студийской эпохи (X–XII вв.), поначалу в сто-

личных мон-рях Л. П. Д. совершалась столь же часто, как и в кафедральной практике (хотя о возможности ее служения по средам и пятницам всего года эти Типиконы уже не упоминают). Так, в составленном в 1034 г. *Студийско-Алексиевском Типиконе*, наиболее точно отражающем текст первоначального Студийского Синаксаря, но сохранившемся лишь в слав. переводе, Л. П. Д. («литургию постную») предписано совершать в среду и пятницу *Сырной седмицы* (*Пентковский*. Типикон. С. 237), ежедневно в будние дни Великого поста (Там же. С. 239), в Великие понедельник (Там же. С. 248), вторник, среду (Там же. С. 250) и пятницу (Там же. С. 254). В сумме это составляет 36 дней в году.

Но постепенно в Типиконах студийской традиции начинают появляться указания о полном запрете на совершение к.-л. литургии, в т. ч. Л. П. Д., в первые дни Великого поста. Напр., в пользовавшемся большим авторитетом во мн. визант. монастырях *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в. Л. П. Д. установлена в те же дни, что и в Студийско-Алексиевском уставе, но за исключением понедельника 1-й седмицы (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 515; см. также: С. 509–510, 544–546, 553). В южноитал. Николо-Казолянском Типиконе 1205 г. сказано, что в понедельник и вторник 1-й седмицы Великого поста Л. П. Д. совершается только при *архиерейском богослужении*, а в мон-рях и, вероятно, на приходах она не служится (Там же. Т. 1. С. 826). Здесь же уже нет Л. П. Д. и в Великую пятницу. В афонском *Георгия Мтацминдели Типиконе*, составленном ок. 1042 г. на груз. языке, Л. П. Д. не служится в сырную среду и в понедельник, вторник и четверг 1-й седмицы поста, но в сырную пятницу, в будние дни др. великопостных седмиц и в Великую пятницу она все еще совершается (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 273–280, 282, 289). По наблюдению — вероятнее всего, верному — прот. Стефана Алексопулоса, отмена Л. П. Д. в нек-рые дни Великого поста (и прежде всего в начальные дни 1-й седмицы, а также в Великую пятницу) была связана с желанием подчеркнуть постный характер этих дней и с этой целью полностью устранить вкушение в них пищи или предельно ограничить его (*Alexopoulos*. 2009. P. 62–63).

Отсутствие Л. П. Д. и, следов., сугубо постный характер нек-рых будних дней Великого поста влекли за собой потенциальное понижение статуса тех праздников *годового неподвижного богослужебного круга*, к-рые приходятся на этот период. Поэтому в Типиконах появляются указания о совершении Л. П. Д. не только в те или иные будние дни поста, но и в даты главных праздников этого времени года — естественно, если они выпадут на будние дни, а не на субботу или воскресенье (когда в любом случае служится полная литургия). При этом, поскольку Л. П. Д. совершается на вечерне, получается, что вечерня в такие праздники не открывает собой следующий богослужебный день, как обычно, а замыкает день уходящий.

Так, в Типиконе Георгия Мтацминдели Л. П. Д. дополнительно указана на вечерне вечером 24 февр. (ст. ст.; это праздник Обретения честной главы св. Иоанна Предтечи), вечером 9 марта (память 40 мучеников Севастийских), а также на вечерне под праздник Благовещения (вечером 24 марта) и на вечерне в день отдания Благовещения (вечером 26 марта: *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 254–257). В южноитал. же *Мессинском Типиконе* 1131 г. Л. П. Д. указана только в среды и пятницы Великого поста (на сырной седмице и в Великую пятницу ее нет), вечером 24 февр., 9, 24, 26 марта, а также вечером 23 марта (вечерня предпразднства Благовещения Пресв. Богородицы) и в четверг 5-й седмицы Великого поста ради исполненного ранее в этот же день на утрене *Великого канона прп. Андрея Критского* (*Arranz*. Turison. P. 429–430).

В древнейших редакциях *Иерусалимского устава* XI–XII вв. Л. П. Д. установлена на те же дни, что и в Мессинском Типиконе, за исключением вечеров 23 и 26 марта. Принятый ныне в РПЦ Типикон, представляющий собой позднюю редакцию Иерусалимского устава, предписывает совершать Л. П. Д. по средам и пятницам Великого поста (гл. 10), а также в четверг 5-й седмицы и в Великие понедельник, вторник и среду (гл. 49: соответствующие разделы). В сырные среду и пятницу, а также в Великую пятницу Л. П. Д. не совершается. Для дней памяти Обретения честной главы св. Иоанна Предтечи и 40 Севастийских



мучеников в самый день праздника вечером предписано совершать вечерню с Л. П. Д. Но если по каким-то причинам Л. П. Д. совершена быть не может, празднование этим святым должно оканчиваться раньше, на изобразительных, и вечерня в день праздника посвящается уже следующему дню (48-я глава: разделы под 24 февр. и 9 марта). По тому же образцу совершается богослужение др. праздников Минеи, имеющих *полиелей*, равно как и престольных праздников (Храмовые главы, гл. 35), в будние дни поста. Типикон упоминает и о Л. П. Д. вечером 23 марта (вечерня под предпразднство Благовещения) и 24 марта (вечерня под само Благовещение), предлагая 2 варианта службы: с Л. П. Д. и без нее (с формулировками *идѣже нѣсть*, или *аще же нѣсть*). Нек-рые совр. толкователи устава полагают, что Л. П. Д. под посвященные Благовещению памяти должна совершаться только в том случае, если эти дни выпадают на обычные для этой литургии среду или пятницу (или четверг 5-й седмицы и т. д.), интерпретируя формулировки типа *идѣже нѣсть* в смысле безальтернативного варианта службы при совпадении с днями, обычно не имеющими Л. П. Д. Однако точно те же формулировки используются и в уставе дней, когда Л. П. Д. безусловно должна быть: в среду и пятницу 1-й седмицы поста, в понедельник Страстной седмицы и т. д. Поэтому очевидно, что и в случае с благовещенскими празднованиями они имеют в виду не зависимость совершения Л. П. Д. от дня недели, а те ситуации, когда ее невозможно совершить технически (напр., из-за отсутствия священника). Данные Типиконов студийской эпохи, приведенные выше, полностью подтверждают традиционность совершения Л. П. Д. на вечернях накануне праздника Благовещения (подобно, напр., полной литургии на вечернях накануне праздников Рождества Христова и Богоявления) и даже его предпразднства.

Даже с повсеместным введением Иерусалимского устава кое-где сохранились локальные традиции совершения Л. П. Д. чаще, чем указано в этом уставе. Напр., в Киево-Печерской лавре до 1930 г. она совершалась во все будние дни Великого поста (кроме понедельника и вторника 1-й седмицы), что фактически было наследием студийской тради-

ции, но формально объяснялось ежедневным совершением полиелейных служб киево-печерским святым.

В происходящем с о-ва Крит Типиконе *Sinait. gr. 1109, 1464 г.*, встречается небольшая ст. «О чине Божественной литургии, когда [какой] совершается» (текст: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 237–238; эта статья также входит в состав свода правил, ложно приписываемых свт. Никифору I Исповеднику, но появившихся не позднее XIV в. (*RegPatr, N 407*), текст: *Pitra. Juris ecclesiastici. T. 2. P. 321*). Здесь, в частности, сказано, что «в великом храме» (*ἐν τῷ μεγάλῳ ναῷ*) — вероятно, имеется в виду «Великая церковь», т. е. храм Св. Софии в К-поле, — Л. П. Д. некогда совершалась и на праздник Воздвижения Честного Животворящего Креста Господня. Прот. С. Алексопулос готов считать эту информацию достоверной, ссылаясь на то, что на Воздвижение положен пост (см.: *Alexopoulos. 2009. P. 65*). Однако аутентичные к-польские источники ее не подтверждают, а пост на Воздвижение был установлен относительно поздно. Скорее, мысль о совершении Л. П. Д. в день Воздвижения могла появиться у греч. клира, жившего под лат. владычеством (в Типиконе *Sinait. gr. 1109* прямо перечисляются зап. титулы венецианских правителей Крита) и вошедшего в контакт с лат. богослужебной практикой: совершение у католиков «мессы Преждеосвященных» после поклонения Кресту в Великую пятницу могло породить ошибочное мнение о совершении также и правосл. Л. П. Д. после поклонения Кресту, но не в Великую пятницу (в визант. традиции в этот день поклонения Кресту нет), а на праздник Воздвижения.

Текст. Древнейшие сохранившиеся греческие рукописи, содержащие текст Л. П. Д. к-польской традиции, — это знаменитый *Барберини Евхологий*, *Vat. Barberini gr. 336*, кон. VIII в., а также фрагменты Евхология из новых синайских находок, *Sinait. gr. (NE) МГ 22*, рубеж IX и X вв. Общее же число рукописей Л. П. Д. исчисляется сотнями, если не тысячами, поскольку эта литургия была и остается одной из 3 литургий, повсеместно совершаемых в правосл. мире, что и обусловило ее постоянное копирование. Впрочем, подавляющее большинство дошедших до нас списков относится уже

к средне- и поствизант. периоду и, как правило, не представляет большого интереса с т. зр. истории текста. Достаточно подробный — хотя и не полный — список греческих рукописей Л. П. Д., прежде всего древнейших, приведен в монографии прот. С. Алексопулоса (*Alexopoulos. 2009. P. 335–339*), которая помимо прочего содержит наиболее подробное текстологическое исследование греч. формуляра Л. П. Д. (более ранние работы включают: *Goar. Euchologion. P. 159–178; Μαραῖτης. 1955; Φουντούλης. 1971* и др.). Для текстологии Л. П. Д. также имеют значение рукописи древних переводов этой литургии на др. языки православного мира: грузинский, арабский, славянский (в частности, текстология древнейших славянских рукописей Л. П. Д. подробно рассмотрена в работах А. С. Слуцкого и Т. И. Афанасьевой, прежде всего см.: *Афанасьева. 2004; Slutskij. 2009*), но исследования, которое на должном уровне обобщало бы данные византийских и переводных рукописей, пока не существует. См. также детальное сопоставление печатных изданий Л. П. Д. на церковнославянском, православных и униатских: *Токорняк. 2002*.

Ядро формуляра Л. П. Д. образуют 7 священнических молитв: об оглашенных, о готовящихся к Просвещению, верных 1-я и 2-я, перед «Отче наш», главопреклонная и благодарственная, а также ряд диаконских ектений (они выписаны в рукописях не всегда, поскольку, очевидно, часто произносились по памяти) и возгласы — прежде всего *Τὰ προηγιασμένα ἄγια τοῖς ἁγίοις* (Преждеосвященная сѣла сѣтымъ). В подавляющем большинстве рукописей к этому базовому набору добавлены еще 2 или 3 молитвы: перед возгласом *Преждеосвященная сѣла*, заамвонная и в скевофилакионе (т. е. молитва по завершении литургии, читаемая перед потреблением Св. Даров). В отличие от первых 7, составляющих неизменное ядро формуляра Л. П. Д., эти 3 молитвы в рукописях не всегда совпадают с помещенными в совр. изданиях (см. соответственно: *Alexopoulos. 2009. P. 248–249, 274–277 и 279–281*).

Как правило, рукописи содержат кроме молитв собственно Л. П. Д. еще и молитвы предвещающей ее вечерни: свечильничные (количеством от 1 до 7: *Ibid. P. 142–146*), входа



(чаще всего используется та же молитва входа, что и на вечерне без Л. П. Д., но встречаются списки, где она заменена молитвой малого входа из литургий свт. Василия Великого / свт. Иоанна Златоуста или к.-л. иной: Ibid. P. 151–152) и сугубой ектении. Гораздо реже в рукописях формуляра Л. П. Д. присутствуют следующие молитвы: протесиса (по покровении дискоса и чаши на Л. П. Д.: Ibid. P. 161–162), священника о своем недостойнстве перед великим входом (аналогичная молитве «Никтоже достоин» из полной литургии: Ibid. P. 232–235) и до и после причащения (Ibid. P. 264–265).

Помимо текстов, произносимых священнослужителями, формуляр Л. П. Д. содержит уставные рубрики — до XIV в. в большинстве случаев очень лаконичные, — содержащие упоминания псалмов, библейских чтений и песнопений этой литургии. Изначально Л. П. Д. в кафедральном богослужении К-поля соединялась с вечерней по чину «песенного последования», однако в подавляющем большинстве рукописей при перечислении элементов вечерни в начале Л. П. Д., она описывается согласно палестинскому Часослову, т. е. монастырским студийским и Иерусалимскому уставам. Лишь 2 списка — Sinait. NE. MG 22, рубеж IX и X вв., и Vatic. gr. 1554, XII в., — сохранили порядок соединения Л. П. Д. с вечерней согласно «песенному последованию» (см.: Radle G. Sinai Greek NE / MG 22: Late 9th/Early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition // BollGrott. 2011. Vol. 8. Ser. 3. P. 169–221); еще в одной рукописи — Vatic. gr. 1872, XII в., — вечерня открывается Пс 103 (как в палестинском Часослове), за к-рым, однако, следуют антифоны «песенного последования» (Ibid. P. 221).

По крайней мере с XIV в. получили распространение *диатаксисы* Л. П. Д. — уставные указания о порядке совершения литургии, дополняющие текст Евхологии и письменно фиксирующие принятый порядок совершения священнодействий, ранее передававшийся изустно. Помимо наименования *διὰ ταξίς* (чин по порядку) эти тексты часто озаглавлены как *ἐπιφάνεια* (толкование; од-

нако толкованием в значении раскрытия внутреннего смысла текстов и священнодействий они не являются). Поначалу они существовали независимо от формуляра Л. П. Д. (ранний пример такого диатаксиса содержится в Типиконе Paris. gr. 385, XIV в.; изд. текста: *Дмитриевский*. Описание. Т. 3. С. 189). Однако они быстро вошли в состав Евхологии, помещаясь в нем сначала как приложение к формуляру Л. П. Д. (напр., в Евхологии Sinait. gr. 968, 1426 г.; изд. текста: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 394–395), а затем уже как преамбула к нему — очевидно, по аналогии с формулярами полной литургии, предваряемыми главой о порядке совершения проскомидии (см. Евхологий Athos. Pantel. 435, кон. XVI в., где та же статья, что и в Sinait. gr. 968, предваряет формуляр Л. П. Д.: *Дмитриевский*. Описание. Т. 2. С. 832; при этом по окончании формуляров всех 3 литургий здесь в качестве приложения приведены диатаксис полной литургии свт. Филофея (Коккина) и иной, весьма подробный диатаксис Л. П. Д.; изд. текста: Там же. С. 833–835).

Совр. издания Л. П. Д. сохраняют тот же порядок: краткий диатаксис, за к-рым следует полный формуляр Л. П. Д. В Служебнике РПЦ, его переводах и копирующих его изданиях др. поместных Церквей между диатаксисом и формуляром Л. П. Д. (они озаглавлены соответственно как *Чинъ бжѣственнаа литургии преждеосвѣщенныхъ и бжѣственнаа литургия преждеосвѣщенныхъ*) помещена дополнительная статья *Изъясненіе ѡ нѣкихъ исправленіихъ въ службѣи преждеосвѣщеннаа литургии* (см. ниже). Существуют издания — не полного Служебника, а одной Л. П. Д. либо Л. П. Д. и нек-рых великопостных служб, — где все 3 статьи сведены в единый текст.

Атрибуция. В древнейших рукописях, равно как и в совр. стандартных изданиях, заглавие Л. П. Д. не содержит указания на конкретного автора ее текста. Однако с XII в. имя автора начинает спорадически появляться. Достаточно часто греч. Евхологии XII–XVI вв. называют автором Л. П. Д. свт. *Германа I* К-польского; реже — и позже, с XIV в., — возникает имя свт. *Епифания Кипрского*; еще позднее, с XV в., в качестве составителя Л. П. Д. указывается свт. Григорий I Великий; как минимум в 2 рукописях XVI в. вмес-

то свт. Григория Великого (Двоеслова) стоит имя свт. *Григория Богослова* (см. перечисления рукописей в работах: *Alexopoulos*. 2009. P. 50–52; *Parenti*. 2010. P. 77–81).

Среди слав. рукописей имя свт. Германа в качестве автора Л. П. Д. пока не выявлено, но имя свт. Епифания встречается в ряде списков XIV–XVI вв.; наибольшее же распространение в слав. традиции XV–XVI вв. имела атрибуция Л. П. Д. свт. *Василию Великому* (см.: *Slutskij*. 2009. P. 26). Но в XVI в. чин Л. П. Д. в слав. традиции был переатрибутирован — несомненно, под влиянием греч. книжности того времени — свт. Григорию Великому. Яркое свидетельство этой переатрибуции сохранилось в Служебнике БАН. 21. 4. 13, происходящем из Киевской митрополии, где чин Л. П. Д. озаглавлен так: «Устав Божественныхъ службы Прежесвященнаа святаго преподобнаго отца нашего святителя Епифания Кипрѣска Инии же повед[а]ют [и]зложенне быти ей Акгафаном папа Римскимъ. И святогорцы поведает Григориа папы Римскаго изложение» (Л. 70). А в древнейшем сохранившемся слав. списке Л. П. Д. в составе *Варлаама Хутынского Служебника* (ГИМ. Син. № 604, нач. XIII в. Л. 20–24) лист, содержащий изображение составителя этой литургии, был в позднейшую эпоху изъят — вероятнее всего потому, что на нем был изображен не свт. Григорий Великий, а др. святой.

В ранних груз. переводах Л. П. Д. приписывается свт. Василию Великому (*Jacob*. 1964. P. 70). Ему же приписана к-польская Л. П. Д. (в отличие от палестинской с именем ап. Иакова) в *Диакониконе* Sinait. gr. 1040, XIV в., восходящем к палестинскому протографу XII в. (*Jacob*. 1964. P. 72). Та же атрибуция известна в мелькитской традиции (см. выше).

Исследователи выдвинули различные предположения относительно причин приписывания Л. П. Д. папе Римскому Григорию — латиноязычному автору, не связанному с к-польской богослужебной традицией (см.: *Малиновский*. 1850. С. 61–75; *Смирнов-Платонов*. 1850. С. 53–70; *Μαράττης*. 1955. Σ. 26; *Желтов*. 2004; *Alexopoulos*. 2009. P. 52–55; *Parenti*. 2010). Появлению его имени в рукописях и изданиях Л. П. Д. предшествовала достаточно длительная агиографическая традиция,

начавшаяся с размещения в житийной справке о нем под 12 марта в Синаксаре Великой К-польской ц. сведений о том, что он установил в Рим. Церкви практику совершения полной литургии (т. е. мессы) в будние дни Великого поста. Эта информация отсутствовала в первоначальной редакции Синаксаря, поскольку ряд рукописей ее не содержит; равным образом близкий к Синаксарю Минологий Василия II также не упоминает об этом (PG. 117. Col. 349). Но не позднее 2-й пол. XI в. она была добавлена: в частности, она вписана в рукопись Paris. gr. 1617, 1071 г. (SynCP. Col. 531–534: в разночтениях). Источником для появления этой информации послужило, вероятнее всего, офиц. «Разъяснение» (Δήλωσις), данное патриархом К-польским Михаилом II Оксеитом (1143–1146) по запросу императора (RegPatr, N 1021). Сама по себе эта информация была достаточно корректна — во всяком случае, она имела основания в лат. традиции (Parenti. 2010. P. 84) — и должна была пояснить визант. аудитории, почему лат. христиане служат полную мессу в дни Великого поста, в то время как правила древних Соборов запрещают совершение в эти дни полной литургии. Однако в более поздних редакциях Синаксаря — напр., в рукописи Verollin. SB. gr. 219, XII–XIII вв., легшей в основу издания И. Делеэ, — сообщение о введении свт. Григорием полной литургии в будние дни Великого поста для лат. христиан превратилось (возможно, из-за разрыва византийцев с последними) в информацию об установлении им «той литургии, которую мы [византийцы]. — Авт.] совершаем в постные дни» (SynCP. Col. 532), т. е. Л. П. Д. Это самое раннее упоминание о свт. Григории Двоеслове как создателе Л. П. Д.

Атрибуция Л. П. Д. противоречит не только историческим фактам, но и традиции визант. литургических комментариев. В пользовавшейся большой популярностью «Протеории» Николая и Феодора Андидских (50–60-е гг. XI в.) утверждается, что по вопросу об авторстве Л. П. Д. «одни говорят, что она [принадлежит] Иакову, называемому братом Господним, другие — первоверховному апостолу Петру, иные — еще кому-то» (PG. 140. Col. 460; эта фраза дословно воспроизведена в толковании на литургию Псевдо-Со-

фрония, XII в.: PG. 87 γ. Col. 3981). Никита Стифат (XI в.) в своем «Рассуждении против Франков, то есть латинян» приписывал Л. П. Д. свт. Василию Великому (PG. 120. Col. 1019 = PL. 143. Col. 971). Живший на рубеже XI и XII вв. митр. Клавидополя Иоанн, автор антилат. «Слова об опресноках», также указывал свт. Василия как автора молитв Л. П. Д. (Alexopoulos. 2009. P. 49). Упомянутый выше Δήλωσις патриарха К-польского Михаила II Оксеита — вероятно, тот самый источник, откуда в визант. среде распространились сведения о литургических преобразованиях свт. Григория Двоеслова, — называет Л. П. Д. древним преданием, восходящим ко временам ранее святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, и приписывает одну из молитв Л. П. Д. свт. Афанасию I Великому (RegPatr, N 1021).

Согласно свт. Симеону, архиеп. Фессалоникийскому, «Преждеосвященная литургия передана [непосредственно] через преемников апостолов... и мы воистину веруем, что она — от апостолов» (PG. 155. Col. 904). На этом основании один из важнейших греч. авторов XVII в., Иерусалимский патриарх Досифей II Нотара, утверждал, что «Преждеосвященная литургия принята от преемников апостольских и не есть творение Григория Двоеслова» (цит. по: Смирнов-Платонов. 1850. С. 45–46). Сходной т. зр. придерживался прп. Никодим Святогорец, включивший опровержение атрибуции свт. Григория Двоеслова в отношении Л. П. Д. в авторитетный канонический сб. «Пидалион» (Πηδαλιον. Σ. 183). Поэтому в совр. греч. традиции эта атрибуция в целом отвергнута — в частности, имя свт. Григория не упоминается на отпусте Л. П. Д. В совр. рус. традиции имя свт. Григория не используется в заглавии чина (по крайней мере в стандартных изданиях), но звучит на отпусте этой литургии; в русской старообрядной традиции отпуст Л. П. Д. произносится без имени свт. Григория.

Время совершения. Согласно Типикону (главы 32, 49), Л. П. Д. должна оканчиваться прямо перед вечерней монастырской трапезой, или ок. 16.00 ч. по совр. счету времени. Т. о., уставное начало Л. П. Д. соответствует 14–15 ч. по совр. счету. Собственно говоря, на это указывает

уже сам чин Л. П. Д., 1-ю половину к-рого составляет служба вечерни. Позднее начало литургии и причащение Святых Тайн не с утра, а перед вечерней трапезой в соответствии с 41-м (50-м) прав. Карфаг. и 29-м прав. Трул. предполагают особо длительное воздержание от пищи в дни совершения Л. П. Д. Это полностью согласуется со статусом Л. П. Д. как сугубо великопостной службы.

Однако совр. ритм жизни в большинстве случаев не позволяет устанавливать совершение Л. П. Д. на 14–15 ч. дня, поэтому она обычно служит с утра. Это противоречит содержанию нек-рых ее песнопений и молитв, на что обращали внимание мн. церковные авторы (см., напр.: Успенский. Литургия. 1976; 'Αλεξόπουλος. 2008). 28 нояб. 1968 г. на заседании Синода РПЦ вопрос о возможности совершения Л. П. Д. в вечернее время, внесенный по представлению митр. Антония Сурожского и архиеп. Ионафана (Кополовича) Нью-Йоркского и Алеутского (впосл. Кишинёвский и Молдавский), был решен положительно (ЖМП. 1969. № 1. С. 3–5). Впрочем, в отличие от зарубежных епархий РПЦ на территории СССР вечернее совершение Л. П. Д. почти не получило распространения. В последнее время эта практика постепенно находит признание в ряде мон-рей и приходских храмов (при этом Л. П. Д. совершается вечером не во все положенные, а лишь в некоторые дни Великого поста), в т. ч. в России, Белоруссии, Украине, Греции, причем литургию обычно начинают позже, чем это предписано по уставу: в 17 или даже в 18 ч. В документе «Об участии верных в Евхаристии», одобренном на Архиерейском Совещании РПЦ, прошедшем 2–3 февр. 2015 г. в Москве, было подтверждено постановление Священного Синода Русской Православной Церкви от 28 нояб. 1968 г. о том, что «при совершении Божественной литургии Преждеосвященных Даров в вечерние часы воздержание для причащающихся от принятия пищи и питья должно быть не менее 6 часов, однако воздержание перед причащением с полуночи от начала данных суток весьма похвально и его могут держать имеющие физическую крепость».

Порядок совершения. Согласно совр. практике, совершению Л. П. Д.

непосредственно предшествуют великопостные *часы* и чин *изобразительных*. Перед Л. П. Д. (обычно во время изобразительных) духовенство облачается в священные одежды, но без произнесения тех стихов, к-рые используются на полной литургии.

Сам чин открывается литургийным возгласом *Благословено царство*, за которым следуют обычные элементы вечерни: предначинательный псалом (Пс 103), мирная *ектения*, *кафизма*, псалмы «*Господи, воззвах*» (Пс 140, 141, 129, 116) со стихами и стихирями.

Во время предначинательного псалма священник читает *светильничные молитвы* (согласно рус. традиции, начиная с 4-й, поскольку 1, 2 и 3-я зарезервированы для последующих священнодействий; греческая традиция в этом отношении менее регламентирована — молитвы могут быть произнесены как здесь, так и при чтении кафизмы). Возглас мирной ектении является возгласом 1-й из светильничных молитв, поэтому в последних рус. изданиях Служебника она на месте расположения этой ектении и находится; в греческих и более ранних изданиях эта молитва может помещаться и сразу после своего возгласа, и просто в ряду др. светильничных молитв.

Кафизма на Л. П. Д. практически всегда — 18-я (Пс 119–133), или, по ее первым словам — «*Ко Господу...*» (Πρός Κύριον). Согласно совр. Типикону (гл. 17), лишь на 5-й седмице Великого поста на Л. П. Д. должна исполняться иная кафизма (в понедельник и вторник, если по каким-то причинам в эти дни будет совершаться Л. П. Д., 10-я и 19-я, в среду — 7-я, в четверг — 12-я); если же на четверг 5-й седмицы придется праздник Благовещения Пресв. Богородицы, Л. П. Д. в среду этой седмицы должна совершаться вообще без кафизмы. Кафизма исполняется торжественным образом: с провозглашением малой ектении по окончании каждой из 3 частей кафизмы (аналогично 1-й кафизме «*Блажен муж*» на всенощном бдении под воскресенье). Во время кафизмы священник ставляет Преждеосвященный Хлеб на дискос, наливает в чашу вино и воду и покрывает приготовленные Дары покровцами и воздухом — без тех стихов, что произносятся в конце проскомидии

на полной литургии (так в печатных изданиях; в рукописях стихи могут как сохраняться, так и преднамеренно опускаться: Alexopoulos. 2009. P. 325–328).

В рус. практике этому предшествует торжественная церемония перенесения Преждеосвященного Хлеба со св. престола на жертвенник (согласно Служебнику, Преждеосвященные Дары должны храниться в артофории (слав. *хлѣвонѡсѣцѣ*) на жертвеннике, но на практике они хранятся на св. престоле на отдельном дискосе, под специальным колпаком): во время 1-го антифона кафизмы священник, совершив земной поклон, расprostирает антиминс, ставляет на него пустой дискос (если Л. П. Д. совершается на последнем из оставшихся Преждеосвященных Хлебов, то используется тот дискос, на к-ром они хранились), снимает колпак с дискоса с Преждеосвященными Хлебами и переносит один из Хлебов на пустой дискос (обычно не своими пальцами, а при помощи копия и лжицы), ставляя его печатью кверху. После земного поклона произносится малая ектения, священник читает 2-ю светильничную молитву и начинается 2-й антифон кафизмы. Во время 2-го антифона совершается троекратное каждение вокруг св. престола (если священник служит с диаконом, тот свещадит со свечой; до и после каждения, как правило, делается земной поклон). Затем следуют малая ектения, 3-я светильничная молитва и 3-й антифон кафизмы. Совершив земной поклон, священник поднимает со св. престола дискос с Преждеосвященным Хлебом и, обходя св. престол против часовой стрелки, переносит его на жертвенник. Дьякон, если он есть, предшествует ему со свечой и кадиллом. Поставив дискос на жертвенник, священник совершает вышеописанное приготовление Даров, в конце к-рого вместо молитвы проскомидии проносит лишь *Молитвами стѣхъ ѡтѣцъ нашихъ*: и делает земной поклон. Кафизма заканчивается, и произносится последняя малая ектения.

Каждение на «*Господи, воззвах*» одновременно является каждением в конце приготовления Даров — аналогично каждению в конце проскомидии на полной литургии. Стихиры на «*Господи, воззвах*» исполняются на 10, подобно вечерне вос-

кресного дня (в субботу вечером). На «*Господи, воззвах*» должны исполняться 6 стихир Триоди: сначала самогласен (дважды; если самогласнов 2, то каждый единожды) и мученичен — со стиховны, к-рая при совершении Л. П. Д. отменяется, — затем 3 подобна. После стихир Триоди поются 4 стихир Миней (из службы наступающего дня, а если Л. П. Д. служит в честь полиелейного праздника, то из службы уходящего дня, т. е. этого праздника; накануне Благовещения мученичен опускается, а из Миней берутся не 4, а 6 стихир). В конце исполняются *славник*, если есть, и *богородичен*. Для дней, когда Л. П. Д. должна быть в любом случае (сред и пятниц и т. д.), Триодь ради удобства включает самогласен в число стихир на «*Господи, воззвах*», еще до подобнов. Но если Л. П. Д. совершается ради полиелейного праздника в понедельник, вторник или четверг, уставщик должен самостоятельно перенести самогласен с мученичном со стиховны на «*Господи, воззвах*». (И наоборот — на вечерне в день, когда Л. П. Д. предусмотрена уставом, но по каким-то причинам не может быть совершена, самогласен с мученичном поется не на «*Господи, воззвах*» (где они напечатаны в Триоди), но на стиховне.) В особых случаях вместо стихир Миней исполняются стихир триодных памятей: в пятницу 1-й седмицы Великого поста — вмч. Феодора Тирона, в субботу 5-й седмицы — Акафиста, 6-й седмицы — Лазаревой субботы, в понедельник, вторник и среду Страстной седмицы — стихир этих дней. В среду 5-й седмицы Великого поста, на вечерне накануне утрени с Великим канонем прп. Андрея Критского, вместо стихир Миней исполняются 24 стихир Великого канона; т. о., в этот день на «*Господи, воззвах*» вместо 10 исполняются 30 стихир.

Вечерню в составе Л. П. Д. увенчивают *вход* с кадиллом (если на литургии будет читаться Евангелие, т. е. на Страстной седмице и при совершении Л. П. Д. в полиелейные праздники, вход совершается с Евангелием), после к-рого поется гимн «*Свете тихий*», и чтение *паремий*. Паремии на вечернях Великого поста, включая Л. П. Д., в седмицы с 1-й по 6-ю выбраны из книг Бытия и Притчей, на Страстной седмице — из книг Исхода и Иова. Изначально

идея систематического чтения ВЗ за службами Великого поста была связана с традицией *оглашения*, но к-польский подбор конкретных паремий для этих служб, сохраняемый донныне, был, вероятно, осуществлен в VII в. уже не для огласительных, а для иных целей (ср.: *Карабинов И. А.* Постная Триодь: Историч. обзор ее плана, состава, редакций и слав. переводов. СПб., 1910. С. 45–50). 1-я паремия начинается и заканчивается прокимнами, каждый раз новыми (в течение Великого поста прокимны до и после паремии на 6-м часе и 1-й паремии на вечерне поочередно выбраны из последовательно идущих псалмов).

После прокимна в конце 1-й паремии произносятся возгласы: *Ποῦε λίττε* (Келеύσατε), *Премъдрость, прѣсти* (Σοφία, ὀρθοί) и *Свѣтъ хрѣтовъ просвѣщаетъ всѣхъ* (Φῶς Χριστοῦ φαίνει πάνσι). Согласно совр. греч. практике, 1-й возглас (в форме Κέλευσον, т. е. «Повели», «Дай указание») произносит чтец паремии, 2-й — священник, взяв в руки свечу и кадило и крестообразно осеняя ими престол, 3-й — он же, выйдя из алтаря и сначала смотря в сторону иконы Христа справа от царских врат (при произнесении слов Φῶς Χριστοῦ), а затем — крестообразно осеняя свечой и кадиллом стоящий в храме народ (со словами φαίνει πάνσι). В рус. практике 1-й возглас произносит диакон, если он есть (если нет, священник), 2-й — так же, как в греч. практике, 3-й возглас произносится без разделения на 2 части (священник сразу поворачивается к народу), при этом народ встает на колени (в старообрядных приходах народ на колени не встает, но совершает земной поклон по окончании возгласа). В практике студийской эпохи, включая древнерусскую, возглас «Свет Христов просвещает всех» произносился не священником, а диаконом; древнерус. рукописи также упоминают о том, что используемая во время этого возгласа свеча должна быть «триплетеной», сплетенной из трех, т. е. особенно яркой. Возглас «Свет Христов просвещает всех» подчеркивает связь паремий Л. П. Д. с традицией *оглашения*, т. е. подготовки к таинству Крещения, иначе называемому Просвещением; прот. С. Алексопулос полагает, что этот возглас восходит к древнему антиохийскому чину вечерни, где он исполнялся при благословении вечер-

него света, аналогично гимну «Свете Тихий» в палестинском чине вечерни (*Alexopoulos*. 2009. Р. 167–183).

Сразу после возгласа «Свет Христов...» начинается чтение 2-й паремии (если Л. П. Д. служитя накануне праздника, добавляются и его паремии). По окончании паремий поется «*Да исправится молитва моя*» — особое песнопение Л. П. Д., повторяемый неск. раз стих Пс 140. 2, перемежаемый стихами Пс 140. 1, 3 и 4. Согласно совр. уставу, во время этого песнопения стоящие по правую и левую стороны храма молящиеся должны попеременно вставать на колени, но в древних уставах песнопение «*Да исправится молитва моя*» воспринималось скорее как обычный прокимен: священнику предписывалось во время его исполнения сидеть на синтроне (скамья у горнего места), а в случае наличия после паремий иных прокимнов — на Сырной седмице, в Великую пятницу, при совершении Л. П. Д. в полиелейные праздники — песнопение отменялось (см.: *Alexopoulos*. 2009. Р. 186–187; след этого сохраняется в *Благовещенских главах* Типикона). В совр. практике «*Да исправится молитва моя*» исполняется даже торжественнее, чем предписывает устав: народ стоит на коленях во все время его пения, священник кадит св. престол и Преждеосвященные Дары на жертвеннике. В рус. практике песнопение обычно исполняют, чередуясь, певец (или трио певцов) и хор; в греческой — священник и хор. Во время последнего повторения «*Да исправится молитва моя*» в рус. практике священник отдает кадило и сам встает на колени; в греческой — кадит иконостас и народ. По завершении песнопения в рус. практике совершаются 3 земных поклона с молитвой прп. Ефрема Сирина.

Затем, если положено, читаются Апостол и Евангелие (в полиелейные праздники, с прокимном и аллилуарием) или только Евангелие (на Страстной седмице). Завершением библейских чтений Л. П. Д. служит сугубая ектения, после которой начинается собственно литургийная часть. Ее открывают ектения и молитва об оглашенных (нач.: Ὁ Θεός, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ κτίστης καὶ δημιουργὸς τῶν ἀπάντων, Бже, вже нашъ, создателю и создѣтелю всѣхъ) с отпустом оглашенных. Следуют ектения и молитва о готовящихся ко

Святому Просвещению (нач.: Ἐπίφανον, Δέσποτα, τὸ πρόσωπόν σου, Гѣви, вѣко, лице твоѣ), т. е. к таинству Крещения, к-рое в К-поле торжественно совершалось в Лазареву и в Великую субботу. Эта ектения читается только со среды Крестопоклонной седмицы и до Страстной среды, т. е. в тот период, когда в К-поле и происходила окончательная подготовка оглашаемых, причем лишь тех, кто будет принимать Крещение именно в этом году (на что и указывает наличие не одной, а 2 ектений и 2 молитв: об оглашаемых и о готовящихся ко Просвещению). Происходит отпуст готовящихся ко Святому Просвещению и возглашаются 2 ектении верных — как на полной литургии, — во время которых священник читает 2 молитвы. 1-я молитва (нач.: Ὁ Θεός ὁ μέγας καὶ αἰνετός, ὁ τῷ ζωοποιῶν τοῦ Χριστοῦ σου θανάτῳ εἰς ἀφθαρσίαν ἡμῶν ἐκ φθορᾶς μεταστῆσας, Бже великій и хвальный, иже животворящую хрѣта твоегѣ смѣрттю въ нетлѣнїе насъ ѿ тлѣнїа преставивый) напоминает обычные к-польские молитвы служб суточного круга, к-рые в совр. Служебнике сохранились только на вечерне и на утрене, но в «песенном последовании» имелись на всех службах. 2-я молитва (нач.: Δέσποτα Ἄγιε, ὑπεράγαθε, δυσωποβμέν σε, τὸν ἐν ἐλέει πλοῦστον, вѣко сѣый, превагїи, молимы тѣ, въ мїло. сти богѣтаго), как показал Алексопулос, текстуально зависит от херувимской песни «Ныне силы...», что дает основание датировать ее VII в. (обо всей серии молитв и ектений между «*Да исправится молитва моя*» и великим входом Л. П. Д. см.: *Ibid.* Р. 196–217).

Далее совершается великий вход с Преждеосвященными Дарами. В древней визант. традиции вход происходил в целом так же, как и на полной литургии: диакон нес дискос, священник — чашу. В совр. рус. практике и дискос и чашу несет священник, поскольку дискос в отличие от чаши содержит уже освященные Дары — Тело и Кровь Христовы; диакон предшествует ему со свечой и кадиллом. В совр. греч. практике вход обычно совершается без диакона (в нек-рых случаях он либо даже сослужащий священник все же идет перед Дарами со свечой и кадиллом, как и в рус. практике, при этом священник несет на голове воздух, как при хиротонии; см.: *Ibid.* Р. 227–232). Во время великого

входа хор поет херувимскую песнь «Ныне силы небесныя...» (Νῦν αἱ Δυνάμεις τῶν οὐρανῶν), а молящиеся встают на колени. Коленопреклонение во время великого входа Л. П. Д. прямо предписано совр. рус. Типиконом на основании аргументации богословского характера (εἰδὰ ἐκείστων преносатса таины, вси людѣ поклонѣнѣ вѣподобноє, и пѣвцы ницѣ падше хрѣтѣ вѣ въ тайнахъ същемъ творятъ: понеже совершению предъсщѣенны сътъ: 49-я гл., примечание (зри) к статье о среде 1-й седмицы Великого поста), но исторически это коленопреклонение скорее связано с византийской практикой вставать на колени во время великого входа на всех литургиях. В свою очередь, процитированное предписание Типикона появилось в связи с желанием высшей церковной власти во 2-й пол. XVII в. ввести эту практику в Московской Руси: в дониконовской традиции великий вход на Л. П. Д. совершался с поклонами, но без стояния на коленях. В некоторых рукописях священнику предписано прочесть перед великим входом молитву о своем недостойнстве по аналогии с полной литургией (Ibid. 2009. P. 232–234; Slutskij. 2009. P. 36–42). В рус. практике после великого входа совершаются 3 земных поклона с молитвой прп. Ефрема Сирина (в старообрядных приходах — только 1 земной поклон по окончании «Ныне силы...»), царские врата затворяются, а завеса закрывается до середины врат.

Следует составная просительная ектения, объединяющая прошения 2 ектений полной литургии: после великого входа и после анафоры. Священник в это время читает молитву перед «Отче наш» (нач.: Ὁ τῶν ἀρρήτων καὶ ἀθεάτων μυστηρίων Θεός, Ἰηε неизречένныхъ и невидимыхъ таинъ еже), которая составлена, как продемонстрировал Алексопулос, с использованием фрагментов 2 молитв визант. литургии свт. Василия Великого: после великого входа и после анафоры (Alexopoulos. 2009. P. 243–246). Поется молитва Господня «Отче наш» (по старообрядной практике — с земным поклоном), после к-рой, как и на полной литургии, следует главопреклонная молитва (нач.: Ὁ Θεός, ὁ μόνος ἀγαθός καὶ εὐσπλαγχνός, Еже, единый благий и благоутробный).

Наступает момент главных священнодействий Л. П. Д.: преломле-

ния Преждеосвященного Хлеба, вложения его части в чашу и причащения. Священник произносит молитву на возношение Св. Даров (согласно печатным изданиям, ту же, что и на полной литургии, нач.: Πρόσχεε, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, Βοηθίη, γὰρ ἰησε χρῆτε; в рукописях встречаются и иные: Ibid. P. 248–252), но само возношение не совершается, вместо этого богослужебные книги предписывают священнику, не снимая покровца с дискаса, лишь коснуться пальцами Преждеосвященного Хлеба со словами: Τὰ προηγιασμένα Ἅγια τοῖς Ἁγίοις (Преждеосвященнаа сѣла сѣимъ). Это необычное предписание является наследием некогда распространенного среди византийцев мнения об освящении евхаристического Хлеба в момент его поднесения священником на возгласе Τὰ Ἅγια τοῖς Ἁγίοις (см.: Zheltov. 2010. P. 293–301). Затем священник снимает покровец с дискаса, преломляет Преждеосвященный Хлеб и крестообразно вкладывает одну из его частей в чашу, куда затем вливается теплота. Совр. греч. печатные издания предписывают совершать все эти священнодействия с теми же словами, что и на полной литургии; то же — и в дониконовских рус. изданиях; совр. рус. издания сопровождают соответствующими словами только преломление Преждеосвященного Хлеба, а остальное указывают совершать в молчании. Это является результатом богословской переоценки Л. П. Д. сначала в Киеве в сер. XVII в., а затем в Москве в кон. того же столетия (см. ниже).

Происходит причащение священнослужителей (причащен Л. П. Д.: Γεῦσαθε καὶ ἴδετε; Вкусите и видите; см.: Breslich-Erickson. 1973), затем народа. В конце причащения, когда священник переносит чашу со Св. Дарами с престола на жертвенник, после обычного возгласа поется тропарь «Да исполнятся уста наша» — как на полной литургии. В древнерус. рукописях и дониконовских изданиях в этом месте исполняется др. тропарь, Благодаримъ тѣ, хрѣте еже нашъ. Он же указан в древних к-польских источниках: в приложении к Хлудовской Псалтири, ГИМ. Греч. 129д, сер. IX в., и в кафедральном чине Л. П. Д. согласно Sinait. gr. (NE). МГ 22, рубеж IX и X вв. (Radle G. Sinai Greek NE/МГ // BollGrott. Ser. 3. 2011. Vol. 8. P. 202), а также в целом ряде южноитал. рукописей Евхоло-

гия (Alexopoulos. 2009. P. 268–269). В старообрядной практике перед тропарем и на заамвонной молитве (на словах «и поклонитися Святому Воскресению»), на «Буди имя Господне...», и по «Достойно есть» (добавляется перед отпустом) совершаются земные поклоны.

Наконец, провозглашается благодарственная ектения после причащения Св. Тайн, священник читает благодарственную молитву (нач.: Εὐχαριστοῦμέν σοι τῷ Σωτῆρι τῶν ὅλων Θεῷ, Благодаримъ тѣ спаса всѣхъ вѣа), и Л. П. Д. заканчивается заамвонной молитвой (нач.: Δέσποτα Παντοκράτορ, ὁ πάσαν τὴν κτίσιν ἐν σοφίᾳ δημιουργήσας, Вѣко вседержителю, иже всю тварь премудростію содѣлавый), поем «Буди имя Господне...» (трижды; в это время священник читает заключительную молитву, иначе называемую молитвой на потребление Даров, нач.: Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ ἀγαθὸν ἡμῶς εἰς τὰς πανσέλτους ἡμέρας ταύτας, Гди еже нашъ, введый насъ во всечестныа дни сѣа) и Пс 33 (в греч. практике также Пс 144) и отпустом (подробнее см.: Alexopoulos. 2009. P. 269–283). При архиерейском богослужении чин Л. П. Д. имеет нек-рые особенности.

Приготовление Преждеосвященных Даров. Для совершения Л. П. Д. помимо обычных условий: собрания церковной общины во главе с епископом или священником в храме и наличия евхаристических приношений (в данном случае вина), требуется, чтобы в этом храме имелся освященный агнец — Преждеосвященный Хлеб, приготовленный заранее на полной литургии. Агнцы для Л. П. Д. изымаются — каждый из своей просфоры — на проскомидии полной литургии (как правило, в предшествующее Л. П. Д. воскресенье) после изъятия агнца для самой этой литургии с произнесением всех принятых для этого священнодействия слов. Все агнцы поставляются на дискас и находятся на нем до момента возношения св. Хлеба на возгласе Τὰ Ἅγια τοῖς Ἁγίοις (сѣла сѣимъ), когда предстоятель возносит все их вместе. Затем в св. чашу вливается немного теплоты, и предстоятель, беря поочередно каждый из приготавливаемых для Л. П. Д. агнцев, при помощи лжицы напитокывает («наполяет») его Св. Кровью Христовой из чаши. Эта практика установилась к XIV в., тогда как в более раннюю эпоху, согласно целому



ряду источников, Преждеосвященный Хлеб для Л. П. Д. — в отличие от запасных Св. Даров для причащения отшельников и больных — мог приготавливаться и храниться без напоения его Св. Кровью (см.: *Карбинов*. 1915; *Алексопулос*. 2009). Совр. издания Служебника предписывают священнику лишь крестообразно прикоснуться омоченной в Св. Крови лжицей к св. агнцу (см. Чин, т. е. диатакис, Л. П. Д.: Служебник. М., 2006. С. 227–228), но на практике встречается более обильное напоение, вплоть до погружения св. агнца прямо в чашу. Затем приготовленные Преждеосвященные агнцы выкладывают на особый дискос для последующего хранения, в св. чашу доливаются необходимое количество теплоты, и литургия продолжается.

Богословские аспекты. Вопрос о том, следует ли напоить св. агнец Св. Кровью Христовой, тесно связан с главными богословскими проблемами Л. П. Д.: освящается ли во время этой службы евхаристическая чаша, и если освящается, то по какой причине? Ведь несмотря на всю краткость сир. чинов «Знаменования чаши», они все же содержат эксплицитное моление Богу об освящении чаши, а в к-польском чине Л. П. Д. такая просьба никак не выражена (хотя — вероятно, благодаря знакомству с сир. традицией — подобные молитвы не остались совсем неизвестными грекам: аналогичная молитва имеется в палестинском греч. чине Л. П. Д. ап. Иакова, еще одна сохранилась в южноитал. рукописи Евхология XIII в. из Отранто, Ambros. gr. 276 (E 20 sup.): *Parenti S. Influssi italo-greci nei testi eucaristici bizantini dei «Fogli Slavi» del Sinai (XI sec.) // OCP. 1991. Vol. 57. P. 145–177, здесь P. 164).*

Тем не менее, несмотря на отсутствие подобного моления, византийцы однозначно верили в то, что чаша на Л. П. Д. освящается. Так, в письме патриарха К-польского Михаила III Анхиала (1169–1177; обоснование авторства: *Jacob A. La lettre patriarcale du Typikon de Casole et l'évêque Paul de Gallipoli // RSNB. 1987. Vol. 24. P. 144–163*) еп. Галлипольскому Павлу прямо сказано: «Преждеосвященная служит только для того, чтобы освятить святую чашу» (*De excerptis liturgicis e Typico monasterii Casulani // Mai. NPB. 1905. T. 10/2. P. 167–171*). Др. К-польский патри-

арх, Михаил II Оксеит (1143–1146), в изданном по запросу императора «Разъяснении» писал: «В каждый из постных дней, когда не совершается полной литургии, они [Преждеосвященные Дары.— *Авт.*] переносятся из места предложения на св. трапезу в алтаре и над ними не произносится ни одной из таинственных и освятительных молитв, но иерей творит лишь единственную молитву с ходатайством о том, чтобы ему быть достойным причастником подлежащих святынь. А во время св. причащения, [точнее] незадолго до него, диаконы касаются предложенных святых чаш и не произносят, как на полной литургии, «Исполни, владыко», но [говорят:] «Благослови, владыко», — а предстоятель [ἱερεύς, в текстах того времени этим словом мог обозначаться как священник, так и епископ.— *Авт.*] со словами: «Благословен Бог наш всегда...» вкладывает Преждеосвященный и уже совершенный Святой Хлеб в таинственную чашу, и таким способом (οὕτως) вино и считается предлагающимся, и [действительно] предлагается (μεταβάλλεται καὶ πιστεύεται μεταβάλλεσθαι) во Святую Кровь Господню» (*RegPatr, N 1021*).

Вопросы, впрочем, продолжали, по всей видимости, возникать, поскольку к XIV в. древняя традиция хранения Преждеосвященных агнцев без их напоения Св. Кровью окончательно ушла из практики. Но с повсеместным установлением традиции напоить Преждеосвященный агнец Св. Кровью его помещение в чашу влекло за собой уже не только физический контакт освященного Хлеба с неосвященным вином, но и смешение частиц жидкости, т. е. Св. Крови, находящейся в Преждеосвященном агнце, с жидкостью в чаше. Тем самым вопрос о том, как и почему освящается чаша, должен был быть окончательно снят. Поздневизант. литургический комментатор свт. Симеон Солунский описывает Л. П. Д. следующим образом: «Совершенный, священнодействованный и вознесенный [Преждеосвященный] Хлеб, соединенный в том числе и с Божественной Кровью... вкладывается во святой потир с вином и водой без какой-либо молитвы... и когда верхняя часть [Преждеосвященного агнца] будет вложена, находящееся в потире освящается в силу контакта (ἀγιασθῶσι τῷ με-

τοῦ) ... и предстоятель (ἱερεύς) причащается от Хлеба и чаши, и подает имеющим потребность причаститься... Ибо не посредством призывания Святого Духа и назнаменования [знаком креста: οὐ τῆ ἐπικλήσει... καὶ σφραγίδι] на Преждеосвященной литургии освящается находящееся в потире, но благодаря контакту и соединению (τῆ μετοχῆ καὶ ἐνώσει) с животворящим Хлебом, который воистину есть Тело Христово и который соединен с Кровью [Христовой]» (*PG. 155. Col. 909*). Следов., при совершении Л. П. Д. священник должен причащаться из чаши так же, как на полной литургии.

В греческой традиции описанный свт. Симеоном порядок сохраняется вплоть до наших дней (*Alexopoulos. 2009. P. 264–265*), но в русской традиции он был принят только до кон. XVII в., когда в чин Л. П. Д. были внесены изменения, касающиеся прежде всего вопроса о вкушении из чаши. Этим изменениям предшествовали неск. эпизодов критики правосл. чина Л. П. Д. со стороны католич. авторов (см.: *Карбинов*. 1915. С. 739–740, 954–955), наибольший резонанс среди к-рых имел выход в 1642 г. в Кракове сочинения бывш. правосл. архим. Кассиана (Саковича), перешедшего в унию и затем в лат. обряд, под названием: «Εὐαὐρίθωσις ἢο Perspektiwa, y obiasnienie Włędów, Herezyey, y Zabobonów, w Grekoruskiey Cerkwi Disunitskiey...» («Исправление, или Раскрытие и обличение заблуждений, ересей и суеверий Русской Церкви...»). Католич. критика Л. П. Д. была несправедлива уже потому, что в самой лат. традиции на протяжении неск. веков существовал обычай освящения чаши Преждеосвященной гостией, даже не смоченной в Св. Крови (см. выше). Тем не менее современник Саковича митр. Киевский свт. Петр (Могила) фактически принял позицию католич. оппонентов, включив в свой знаменитый «Евхологион» 1646 г. главу под названием «Ἡ ἡγία κίβητις ἡσφραγισμένη καὶ ἡσφραγισμένη καὶ ἡσφραγισμένη» (Таму простое есть вино, а не вливая Кровь, точною церимоніаю ради шхрѣдѣ употреблѣма вываѣт, вмѣсто полосканія оустъ) (Треbnик Петра (Могила). Т. 1. Л. 253).

Однако, отвергнув идею об освящении чаши, митр. Петр (Могила) вовсе не предполагал менять тради-





ционный порядок причащения священнослужителей на этой литургии: «Егда же от чаши пиеси, или диакону подаваши...» В подготовленных им к печати Служебниках (К., 1629, 1639) изложен обычный порядок причащения священнослужителей, равно как и в изданном после его смерти киевском Служебнике 1653 г.: [иерей] *взѣмлетъ ѿ чашѣи рѣкѣи стѣю Чашѣ, и причащѣется единомѣсно точию изъ неѣ, глагола: Чѣныѣ и прѣчтыѣ и прѣчтыѣ Крѣвѣ Гда Бга и Гбса нашего Ис Хѣ, причащѣюся азъ и т. д.* (Л. 334 об. — 335).

Но в 70-х гг. XVII в. справщик Московского печатного двора иером. Чудова мон-ря Евфимий составил по поручению патриарха Московского Иоакима литургико-каноническое руководство под названием «Учение иереем чиннаго служения...» (впосл. название было заменено на «Воумление от архиерея чинному служению...»; позже на основе этого текста было составлено «Учительное известие»). Помимо прочего в этом руководстве присутствовала ст. «О неких исправлениях в служении преждеосвященных литургии», воспроизводящая рассуждения митр. Петра (Могила) об освящении чаши на Л. П. Д., но в более мягких выражениях (так, слова о церемониальном характере вкушения из чаши опущены, а о самой чаше сказано, что она освящается, но не пресуществляется (*ѡще и сѣенно ѣсть вложенѣмъ чѣстицы вѣно. но не пресѣственно въ крѣвь бжтвеннѣю*: Служебник. М., 2006. С. 235) — без к.-л. объяснения, что конкретно это должно было бы значить). Тот же Евфимий был редактором и исправленного Архиерейского Чиновника, одобренного в 1675 г., но вышедшего в Москве в 1677 г. (черновые и чистовой экземпляры ныне хранятся в РНБ: *Желтов М., диак.* Новый источник по истории рус. богослужения: кавычный экземпляр «Чиновника архиерейского служения» 1677 г. // ВЦИ. 2006. № 2. С. 235–239), а также Служебника, вышедшего в Москве в 1676 г. В этих 2 богослужебных изданиях чин причащения во время Л. П. Д. впервые запрещает диакону (а если священник служит один, то священнику) вкушать из чаши до момента потребления Св. Даров в конце литургии (см.: *Карабинов.* 1915. С. 957–964). Очевидно, это было сделано в полемических целях: желая изме-

нить традиц. отношение к чаше на Л. П. Д., московские церковные власти кон. XVII в. решили как можно контрастнее обособить принятие собственно Св. Таин (включая вкушение их при потреблении) от принятия находящегося в чаше «освященного, но не пресуществленного» содержимого. В наст. время эта практика сохраняется в рус. традиции, хотя вызывает немало критических замечаний — как по причине ее несоответствия традициям греч. Поместных Церквей (и, шире, традиции всей правосл. Церкви до XVII в.; нужно отметить, что рус. традиция перешла и в нек-рые греч. издания XIX в., но не получила особого распространения), так и по чисто практическим соображениям: причащившись Преждеосвященного Хлеба и не залив, диакон затем произносит целый ряд возгласов литургии, что чревато утратой не вполне проглоченных — поскольку они были приняты практически сухими — частиц Св. Хлеба при прохождении потока воздуха через ротовую полость. В старообрядных приходах РПЦ причащение на Л. П. Д. происходит по чину полных литургий.

Изд. и лит.: *Малиновский Н. В.* О литургии Преждеосвященных Даров. СПб., 1850; *Смирнов-Платонов Г. П., прот.* О литургии Преждеосвященных Даров. М., 1850; *Владиславлев В. Ф., свящ.* Объяснение литургии Преждеосвященных Даров. Тверь, 1864; *Ловягин Е. И.* Литургия Преждеосвященных Даров // СДЛ. 1878. Вып. 5. С. 141–170; *Муретов С. Д., прот.* Особенности литургии Преждеосвященных Даров в древних греч. и слав. памятниках. М., 1896; *Codrington H. W.* The Syrian Liturgies of the Presanctified // JThSt. 1903. Vol. 4. N 17. P. 69–82; 1904. Vol. 5. N 19. P. 369–377; N 20. P. 535–545; *idem.* Liturgia Praesanctificatorum Syriaca S. Ioannis Chrysostomi // Хросоστομικὰ: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo. R., 1908. P. 719–729; *Карабинов И. А.* Св. чаша на литургии Преждеосвященных Даров // ХЧ. 1915. № 6. С. 737–753; № 7/8. С. 953–964; *Graf G.* Konsekration ausserhalb der Messe: Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgischgeschichtlich erläutert // Oriens Chr. N. S. 1916. Bd. 6. S. 44–48; *Freestone W. H.* The Sacrament Reserved: A Survey of the Practice of Reserving the Eucharist, with Special Reference to the Communion of the Sick, during the first Twelve Centuries. L., 1917. (Alcuin Club Collections; 21); *Thibaut J. B.* Origine de la messe des présanctifiés // EO. 1920. Vol. 19. N 117. P. 36–48; *Andrieu M.* Immixtio et consécration: La consecration par contact dans les documents liturgiques du Moyen Âge. P., 1924; *Τρεμπέλας.* Τρεῖς Λειτουργίαι. Σ. 195–221; *Tarchnisivili M.* Die «Missa praesanctificatorum» und ihre Feier am Karfreitag nach georgischen Quellen // AfLW. 1952. Bd. 2. S. 75–80; *Raes A.* La Communion au Calice dans l'Office byzantin des Présanctifiés // OCP. 1954. Vol. 20. P. 166–174;

Μαρατίτης Δ., прот. Η λειτουργία τῶν προηγιασμένων. Θεσ., 1955; *Joumel P.* Le vendredi saint II: La tradition de l'Église // LMD. 1961. Vol. 67. P. 199–214; *Engberding H.* Zur Geschichte der Liturgie der vorgeweihten Gaben // OS. 1964. Bd. 13. S. 310–314; *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la liturgie de Jean Chrysostome // Le Muséon. 1964. Vol. 77. P. 65–119; *Janeras V. M.* La partie vespérale de la liturgie byzantine des Présanctifiés // OCP. 1964. Vol. 30. P. 193–222; *Φουντούλης Ι. Μ.* Η λειτουργία τῶν προηγιασμένων καὶ αἱ εὐχαὶ τῶν ἀντιφώνων τοῦ λυχνικοῦ // Ἐπιστημονικὴ ἐπετηρὴς Θεολογικῆς Σχολῆς Πανεπιστημίου Θεσσαλονίκης. Θεσ., 1966. Τ. 11. Σ. 269–301; *idem.* Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων. Θεσ., 1971. (Κείμενα λειτουργικῆς; 8); *Winkler G.* Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikatenvesper // Oriens Chr. 1972. Bd. 56. S. 184–206; *eadem.* Über den Busscharakter der byzantinischer Missa Praesanctificatorum // EphLit. 1974. Vol. 88. P. 117–123; *Breslich-Erickson H.* The Communion Hymn of the Byzantine Liturgy of the Presanctified Gifts // SEC. 1973. P. 51–73; *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1975. Vol. 2: The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and other Preanaphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom; 2000. Vol. 5: The Precommunion Rites; 2008. Vol. 6: The Communion, Thanksgiving, and Concluding Rites. (OCA; 200, 261, 281); *idem.* Home-Communion in the Late Antique East // Ars Liturgiae: Worship, Aesthetics and Praxis: Essays in Honor of N. D. Mitchell. Chicago, 2003. P. 1–25; *Успенский Н. Д.* Коллизия двух богословий в исправлении рус. богослужебных книг в XVII в. // БТ. 1975. Сб. 13. С. 148–171; *он же.* К вопросу о происхождении литургии Преждеосвященных Даров // ЖМП. 1976. № 2. С. 71–78; *он же.* Литургия Преждеосвященных Даров: Ист.-литург. очерк // БТ. 1976. Сб. 15. С. 146–184; *Parayday T.* A Communion Service in the East Syrian Church: Diss. R., 1980; *Arranz M.* La liturgie des Présanctifiés de l'ancien Euchologe byzantin // OCP. 1981. Vol. 47. P. 322–388; *Mitchell M.* Cult and Controversy: The Worship of the Eucharist Outside Mass. N. Y., 1982; *Слуцкий А. С.* Чинопоследование вечерней литургии Преждеосвященных Даров в слав. Служебниках XII–XIV вв. // Славяне и их соседи. М., 1996. Вып. 6. С. 119–132; *idem.* (Slutskij A. S.) Early Slavonic Versions of the Liturgy of the Presanctified Gifts // Scrinium. St.-Pb., 2009. Т. 5. P. 13–87; *Лурье В. М.* Святая Чаша в раннехристианских чинопоследованиях домашнего причащения (с прил. заметки о коптском чине Исполнения Чаши) // Средневековое православие от прихода до патриархата: Сб. науч. ст. / Отв. ред.: Н. Д. Барабанов. Волгоград, 1998. Вып. 2. С. 4–29; *он же.* Чаша Соломона и скиния на Сионе: Ч. 1. Надпись на Чаше Соломона: текст и контекст // Византиноведение. СПб., 2005. Т. 3. С. 8–74; *Афанасьева Т. И., Слуцкий А. С.* Чинопоследование литургии Преждеосвященных Даров в двух древнейших болг. Служебниках // Palaeobulgarica. 1999. Т. 23. № 3. С. 88–97; *Афанасьева Т. И.* К истории текста литургии Преждеосвященных Даров в слав. рукописной традиции XII — 1-й пол. XIV в. // Опыт по источниковедению: Древневрус. книжность. СПб., 2001. Вып. 4. С. 34–46; *она же.* Слав. литургия





Преждеосвященных Даров XII–XV вв.: Текстология и язык. СПб., 2004; Ванюков С. Чин литургии Преждеосвященных Даров: (Исслед. печатных изданий) // БСб. 2001. № 8. С. 269–294; Торкопяк Р. Літургія Передшеосвячених дарів в Українській Церкві. Львів, 2002; Желтов М. С. Римский папа — автор византийской литургии?: К вопросу об авторстве литургии Преждеосвященных Даров // Византия и Запад: 950-летие схизмы христ. Церкви, 800-летие захвата К-поля крестоносцами: Тез. докл. XVII Всерос. науч. сессии византинистов. М., 2004. С. 61–63; *idem.* (ZheltoV M.) The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // Issues in Eucharistic Praying in East and West / Ed. M. E. Johnson. Collegeville (Minn.), 2010. P. 263–306; 'Αλεξόπουλος Σ., πρωτ. Ὁ χρόνος τελέσεως τῆς Προηγιασμένης: Ἐνα σύντομο σημείωμα // Σύνταξη. 2008. Τ. 104. Σ. 29–36; *он же* (Александропулос С.). Чин литургии Преждеосвященных Даров: Богосл. аспекты // Правосл. учение о церк. таинствах: V Междунар. богосл. конф. РПЦ (М., 13–15 нояб. 2007 г.). М., 2009. Т. 1. С. 461–478; *idem* (Alexopoulos S.). The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components. Leuven, 2009. (Liturgia Condenda; 21); Parenti S. L'attribuzione a S. Gregorio «Dialogos» papa di Roma della Liturgia dei Doni Presanctificati // *Idem.* A Oriente e Occidente di Costantinopoli: Temi e problemi liturgici di ieri e di oggi. R., 2010. P. 75–87. (Monumenta studia instrumenta liturgica; 54).

Связь. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ ПРЕЖДЕОСВЯЩЕННЫХ ДАРОВ АПОСТОЛА ИАКОВА [греч. Ἡ Θεία λειτουργία τῶν προηγιασμένων τοῦ ἁγίου Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου], чин литургии Преждеосвященных Даров согласно традиции древнего иерусалимского богослужения. Как и основная евхаристическая литургия древней Иерусалимской Церкви — полная литургия апостола Иакова, — Л. П. Д. а. И. к концу византийской эпохи (скорее всего уже с XII в., а безусловно — с XIV в.) перестала совершаться в Палестине и на Синае; вне этого региона ее использование не засвидетельствовано нигде, кроме Грузии (до XI в. богослужение Грузинской Православной Церкви основывалось на древней иерусалимской традиции). Оригинальный греческий текст Л. П. Д. а. И. известен лишь частично, но он может быть достаточно достоверно реконструирован благодаря сохранившемуся в неск. рукописях груз. переводу.

Источники. Единственная греч. рукопись Л. П. Д. а. И. — Диаконикон Sinait. gr. 1040, XIV в., восходящий к протографу XII в. и включающий также тексты евхаристических литургий ап. Иакова, свт. Иоанна

Златоуста и обычной к-польской литургии Преждеосвященных Даров (к-рая здесь приписана свт. Василию Великому; описание рукописи: Jacob. 1964. P. 71–72). Последование Л. П. Д. а. И. представлено без вечерни, начиная с диаконских прошений перед библейскими чтениями и до самого конца. Рукопись была предназначена для использования только диаконом, поэтому из текста исключены все священнические молитвы. Этот текст был впервые издан А. А. Дмитриевским (Дмитриевский. 1894. С. 303–309; повторно: Он же. Описание. Т. 2. С. 128–133), а затем Ф. Брайтманом (без упоминания имени Дмитриевского: Brightman. Liturgies. P. 494–501; этот же текст воспроизведен в кн.: Μαραϊτης Δ., πρωτ. Ἡ Θεία λειτουργία τῶν Προηγιασμένων. Θεσ., 1955. Σ. 101–105). Л. П. Д. а. И. здесь названа «Преждеосвященная литургия святого Иакова» (Sinait. gr. 1040. Fol. 19).

Дополнительную информацию о чинопоследовании Л. П. Д. а. И. и, что особенно важно, о порядке соединения ее с вечерней содержит т. н. Святогробский Типикон — рукопись Hieros. S. Crucis. 43, 1122 г., включающая описание Страстного и пасхального богослужения в Иерусалиме по состоянию примерно на X в. (изд.: Παπαδόπουλος-Κεραμεύς. Ἀνάλεκτα. Τ. 2. Σ. 1–254; см. также вышедшее в том же году издание этого текста по рукописной копии XIX в., но с рус. пер. и комментарием: Дмитриевский. 1894). Л. П. Д. а. И. здесь описана трижды — в богослужении Великих понедельника, вторника, среды, но, по сравнению с предшествующей ей вечерней, для к-рой на каждый из дней приведены полные тексты песнопений и т. д., описана очень схематично, без священнических молитв (за исключением заамвонных, к-рые приведены целиком) и ектений. Литургия здесь не имеет специального названия, Типикон упоминает ее как «Преждеосвященную [службу]» или «причащение».

Полный текст священнических молитв Л. П. Д. а. И. сохранился в груз. переводе этой литургии, выполненном в VII или даже в VI в. (Verhelst. 1995. P. 386) и к наст. времени известном по 6 рукописям: Graz. iber. 4, X в.; Sinait. iber. 12, X–XI вв., 54, X в., и 89, XI в., а также из новых находок Sinait. iber. N 26, IX–

X вв., и Sinait. NE. 53, X в. (обсуждение состава и датировок первых 4 кодексов: Jacob. 1964. P. 66–71). Текст по Graz. iber. 4 был издан М. Тархнишвили (Tarchnišvili. 1950), Л. П. Д. а. И. в этой рукописи озаглавлена как «Чин обновления» (Ibid. P. 93; см. обсуждение этого термина в статье Tarchnišvili. 1952), но в Sinait. iber. 12 литургия имеет более полное название: «Чин обновления Святых [Даров] святого апостола Иакова» (Jacob. 1964. P. 70).

При этом Л. П. Д. а. И. не упоминается в древнейших иерусалимских источниках: «Паломничестве» Эгерши (кон. IV в.; Дмитриевский пытался объяснить молчание паломницы ее неосведомленностью — Дмитриевский. 1894. С. 298–301, прим. 1) и арм. версии иерусалимского Лекционария (отражает практику V в.). В грузинской версии Лекционария (отражает практику V–VIII вв.) указаний о совершении Л. П. Д. а. И. также не имеется, но в некоторых рукописях встречается краткое упоминание о вечерней литургии в будние дни 5-й и 6-й седмиц Великого поста (Tarchnišvili. Grand Lectionnaire. § 478, not. 3), а поскольку полная литургия в такие дни не могла совершаться, следует предположить, что речь идет о Л. П. Д. а. И. (Кекелидзе. Канонарь. С. 62, 66, 202–204). В таком случае ее появление следует датировать VI или даже V в. (с учетом того, что текст богослужебных книг отличается определенной инерционностью), что соответствует времени распространения на Востоке самой практики совершать Преждеосвященную литургию — т. е. не только причащаться освященным заранее Телом Христовым, но и делать это в контексте церковного последования, совершаемого в храме епископом или священником и подразумевающего также освящение чаши, — как таковой.

Помимо перечисленных свидетельств текста Л. П. Д. а. И. в одном из самых популярных визант. литургических комментариев — «Протеории» Николая и Феодора Андидских (XI в.) сохранилось следующее краткое упоминание: «И теперь преимущественно перед прочими [чинами литургий] имеет Божественная литургия [по чину] великого Василия и божественного Златоуста вместе с [литургией] Преждеосвященных, которую одни приписывают Иакову,



называемому братом Господним, другие же — первоверховному апостолу Петру, а иные — прочим» (PG. 140. Col. 460); эта же фраза слово в слово — только с заменой «Божественной литургии» «священнодействием» — повторена в компилятивном комментарии XII в., приписанном Софронию, патриарху Иерусалимскому (PG. 87. Col. 3981); ею же, вероятно, обусловлено утверждение свт. Симеона Солунского о происхождении Преждеосвященной литургии от апостолов (PG. 155. Col. 904). Впрочем, авторы процитированного рассуждения, очевидно, имели в виду не иерусалимскую, а к-польскую литургию Преждеосвященных Даров, но упоминание имени ап. Иакова, брата Господня, в связи именно с ней, а не с полной литургией, возможно, отражает их знакомство также с Л. П. Д. а. И. Тем не менее атрибуцию Л. П. Д. а. И. не следует понимать буквально — тем более в свете ее датировки, указанной выше. Как и в случае с полной Литургией ап. Иакова, имя брата Господня в заглавии указывает не на его авторство, а на принадлежность чина оригинальной иерусалимской традиции. Иными словами, выражение «по чину апостола Иакова» следует интерпретировать в смысле «согласно традиции Иерусалимской Церкви» аналогично выражениям «по чину апостола Марка», что указывает на Александрийскую Церковь, «по чину Василия Великого», что указывает на К-польскую Церковь и т. д.

Чинопоследование Л. П. Д. а. И. можно реконструировать только на основе всех сохранившихся источников вместе, поскольку ни один из них не содержит полного комплекта ее текстов. Поэтому ни Дмитриевский, написавший первый комментарий к Л. П. Д. а. И. (*Дмитриевский*. 1894. С. 292–303), ни Брайтман, продемонстрировавший текстуальную зависимость ектений и аккламаций Л. П. Д. а. И. от аналогичных молитвословий полной Литургии ап. Иакова и на этом основании предположивший, что и священнические молитвы первой «должны были соответствовать» молитвам второй (*Brightman*. *Liturgies*. P. 494), не располагая текстами самих молитв, не предложили своих реконструкций.

Впервые такая реконструкция была представлена И. Фундулисом

(*Φουντούλης*. 1979). К этому времени Тархнишвили уже давно ввел в научный оборот грузинский текст Л. П. Д. а. И., включающий священнические молитвы, и были опубликованы его и А. Жакоба статьи, затрагивавшие вопросы ее текстологии. Однако Фундулису эти работы по неясным причинам остались неизвестны (во всяком случае в описании методологии своей реконструкции он их не упом.: *Ibid.* Σ. 5–15), а проблему отсутствия в греч. источниках текстов священнических молитв Л. П. Д. а. И. он решает за счет молитв полной литургии ап. Иакова, просто подставляя их в текст по своему усмотрению (вероятно, основываясь на не вполне корректном предположении Брайтмана). Но из груз. источников очевидно, что лишь 2 молитвы Л. П. Д. а. И. до конца совпадали с молитвами полной литургии, тогда как большинство различались самым существенным образом, так что предложенный Фундулисом результат не соответствует исторической действительности. Кроме того, Фундулис предлагает совершать Л. П. Д. а. И. с теми же особенностями, какие встречаются при совершении в наши дни полной литургии ап. Иакова, — с сооружением посреди храма сидений для священнослужителей (т. е. аналога северосир. бемы) и т. д., хотя в подлинном богослужении древнего Иерусалима эти особенности не существовали и проникли в совр. правосл. практику под влиянием *восточно-сирийского обряда*. Т. о., «реконструкция» Фундулиса является в значительной степени фикцией и не может считаться надежной репрезентацией подлинной Л. П. Д. а. И.

Гораздо более точны реконструкции С. Верхельста (*Verhelst*. 1995) и прот. С. Алексопулоса (*Alexopoulos*. 2009. P. 107–111), не содержащие, однако, попыток представить полный текст Л. П. Д. а. И. В частности, Алексопулос отметил, что в сравнении с к-польской литургией Преждеосвященных Даров Л. П. Д. а. И. фактически совершается отдельно от вечерни. К-польский чин предполагает, что вечерня, соединенная с Преждеосвященной литургией, заканчивается чтениями (к которым можно отнести и сугубую ектению, на полной литургии замыкающую собой Евангелие) и пением «*Да исправится молитва моя*», после чего с молений об оглашаемых сразу на-

чинается Преждеосвященная, а заключительная часть вечерни (стихиры на стиховне и проч.) опускается. Согласно же иерусалимским источникам, вечерня перед Л. П. Д. а. И. совершалась полностью, включая стихиры на стиховне, причем моления об оглашаемых (к-рые, возможно, читались только на Страстной седмице; во всяком случае чин полной Литургии ап. Иакова их не содержит) служили завершением именно вечерни, после чего молящиеся покидали храм, и только потом начиналась Л. П. Д. а. И. (*Ibid.* P. 108). Впрочем, на это обращал внимание уже Фундулис (*Φουντούλης*. 1979. Σ. 9), но он, ошибочно основываясь на привычной к-польской практике, продолжал считать вечерню и Л. П. Д. а. И. единым последованием, хотя это не так: завершив вечерню в основной базилике — Мартириуме (в Великий вторник — в церкви на Елеонской горе), молящиеся во главе со священнослужителями совершали *литию* в храме Воскресения Христова, где уже и происходила Л. П. Д. а. И.

Во время литии пели тропарь и кондак, соответствующие дню, а по приходе на место — «*Да исправится молитва моя*», «*Ныне отпускаеши*» и 40-кратное «*Господи, помилуй*» (эти элементы, очевидно относящиеся к вечерне, по мнению Алексопулоса, необходимо понимать либо как знак к-польского влияния на чин Л. П. Д. а. И., либо как следы еще одной вечерни: *Alexopoulos*. 2009. P. 109). Таков устав в Святогробском Типиконе; в груз. же переводе Л. П. Д. а. И. сначала священник должен совершить полностью вечерню, и тогда после «*Отче наш*» поется песнопение на умовение рук, после чего следуют Пс 33 и тропари «*Лик небесный...*» со стихами (*Tarchnišvili*. 1950. P. 93 [груз. текст], 71 [лат. пер.]), а о литии не сказано.

Сам же чин Л. П. Д. а. И., очевидно, отражает порядок совершения литургии верных по чину ап. Иакова: 1) возглас: «*Да не [останется] кто от оглашенных...*»; 2) песнопение (на вход) Св. Даров (т. е. херувимская) то же, что и в К-поле: «*Ныне силы...*»; 3) Символ веры (в Святогробском Типиконе указано его исполнение предстоятелем; груз. перевод литургии, наоборот, утверждает: «*Символ веры не поется*», но уже этим упоминает его; наличие Символа веры на Страстной седмице



может быть связано с завершением оглашения); 4) молитва на лобзание мира (приведена в груз. переводе полностью в сопровождении указания: «Лобзание мира не совершается»); 5) преподание мира и главопреклонная молитва; 6) «кафолическая молитва» (мирная ектения); 7) преанафоральные аккламации; 8) молитва предстоятеля о своем недостойнстве; 9) анафоры как таковой нет – иначе литургия не была бы Преждеосвященной, но на ее месте имеется молитва с эксплицитным прошением: «...у соверши Преждеосвященное сие приношение... пришествием Духа Твоего Святого...» – и преподанием мира в конце; 10) ектения перед причащением; 11) «Отче наш» с предварительной и заключительной молитвами; 12) преподание мира и главопреклонная молитва; 13) возношение Св. Даров, предваряемое соответствующей молитвой и сопровождаемое возгласами «Со страхом Божиим вондем. Преждеосвященные Дары, Святая святых!» и аккламацией: «Един Свят...»; 14) пространное диаконское поминовение патриарха с клиром, царствующих особ, живых и усопших верных с 12-кратным «Господи, помилуй» в конце; 15) причащение с пением одного или 2 причастнов и, вероятно, заключительного тропаря после причащения; 16) благодарственные ектения и молитва; 17) преподание мира и главопреклонная молитва; 18) завершение литургии: диаконский возглас: «Воспоем в мире Христовом» и ответ народа: «Буди имя Господне...» (трижды), диаконский возглас: «В мире и любви Божией изыдем» и ответ народа: «О имени Господни. Господи, благослови», после чего предстоятель читает молитву заамвонную или отпуста (Alexopoulos. 2009. P. 109–111; более подробный анализ содержания чина с сопоставлением между собой данных сохранившихся источников см. в ст.: Verhelst. 1995). По справедливому замечанию прот. С. Алексопулоса, особое внимание следует обратить на 9-й пункт описанной схемы последования – на молитву, не просто занимающую место анафоры, но функционально близкую к ней. Это сближает Л. П. Д. а. И. не с к-польской литургией Преждеосвященных Даров, где молитва между великим входом и «Отче наш» содержит прошения о духовном состоянии молящихся и о плодах при-

общения Св. Даров, но ничего не говорит об их освящении (поскольку Тело Христово и так уже освящено, а чаша с вином по к-польской традиции считается освященной по причине вложения в нее частицы Тела), а с сир. чинами Преждеосвященных литургий (Ibid. P. 111), содержащими специальные молитвы на освящение чаши (Codrington O. H. The Syrian Liturgies of the Presanctified // JThSt. 1903. Vol. 4. P. 69–82; 1904. Vol. 5. P. 369–377, 535–545).

Попытки возрождения Л. П. Д. а. И. начались после издания Фундулисом в 1979 г. его реконструкции, которая собственно и задумывалась как текст для практического употребления. В Элладской, а затем и в Иерусалимской Церквях имели место неоднократные случаи совершения этой литургии, хотя и не на регулярной основе, а лишь в некоторых храмах (напр., в храмах богословских фак-тов или в храме Гроба Господня). При этом не предпринималось попыток привести используемый в подобных случаях текст в соответствие с исторической действительностью, для чего прежде всего необходимо сделать греч. ретроверсию священнических молитв Л. П. Д. а. И. из груз. рукописей.

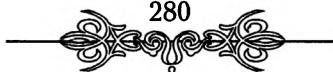
В 2007 г. Л. П. Д. а. И. начали совершать и в РПЦЗ. Церковнославянский перевод ее текста, выполненный по реконструкции Фундулиса, был предложен прот. Иоанном Шо (впосл. епископ Иероним), одобрен митр. Лавром и неск. раз использовался за богослужением в храме в Милуоки, где прот. Иоанн был настоятелем. В 2013–2015 гг. имели место неск. случаев совершения Л. П. Д. а. И. в Знаменском соборе РПЦЗ в Нью-Йорке, в Свято-Троицком мон-ре в Джорданвилле, в Новокоренной пуст. в Мейопаке (шт. Нью-Йорк), где еп. Иероним пребывает на покое. В 2014–2015 гг. используемый в РПЦЗ текст Л. П. Д. а. И. был существенно доработан преподавателем Джорданвиллской семинарии В. Пермяковым, заменившим ошибочно включенные в ее состав Фундулисом молитвы из полной литургии ап. Иакова подлинными молитвами Л. П. Д. а. И. из груз. источников и т. д. Тем не менее внешний порядок совершения Л. П. Д. а. И. продолжает ориентироваться на «чин Литургии ап. Иакова» в том его виде, в каком он известен на протяжении XX в. (т. е.

не в том, каким он на самом деле был в Иерусалиме в древности, а в ориентированном на восточно-сир. обрядность), а аргументированное обоснование целесообразности включения одного-единственного элемента цельной древней традиции (иерусалимской) в существенно иную (совр. православную, nasledующую к-польской) так и не предложено.

Изд. и лит.: Дмитриевский А. А. Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц во св. Иерусалиме в IX–X вв. Каз., 1894; он же. Описание. Т. 2. С. 128–133; Brightman. Liturgies. P. 494–501; Παπαδόπουλος-Κεραμής, Ἀνάλεκτα. Т. 2. С. 43–51, 60–66, 76–83; Tarchiņiņi M. Liturgiae ibericae antiquiores. Louvain, 1950. (CSCO; 122 = CSCO. Iber.; 1). P. 93–101 [груз. текст]; (CSCO; 123 = CSCO. Iber.; 1). P. 71–77 [лат. пер.]; idem. Die Missa praesantificatorum und ihre Feier am Karfreitag nach georgischen Quellen // AfLW. 1952. Bd. 2. S. 75–80; Jacob A. Une version géorgienne inédite de la liturgie de saint Jean Chrysostome // Le Muséon. 1964. Vol. 77. P. 65–119; Φωντούλης Γ. Λειτουργία Προηγιασμένων Δώρων Ἰακώβου τοῦ Ἀδελφοθέου. Θεσ., 1979. (Κείμενα Λειτουργική); 19; Verhelst S. Les Présanctifiés de saint Jacques // OCP. 1995. Vol. 61. P. 381–405; Alexopoulos S. The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components. Leuven, 2009. (Liturgia Condenda; 21).

Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО [греч. Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ Μεγάλου Βασιλείου], чин полной евхаристической литургии, некогда использовавшийся в византийской богослужбной традиции по воскресеньям и праздникам, а в наст. время совершаемый в правосл. Церкви 10 раз в год. Помимо византийского богослужения полная евхаристическая литургия, приписываемая свт. Василию Великому, известна в копт. традиции, а отдельные анафоры с тем же именем – в западносир., арм., эфиоп. традициях. Анафоры коптской и иных визант. традиций имеют текстуальные параллели (в различном объеме) с анафорой визант. Л. В. В., что свидетельствует об общем происхождении. Анафора свт. Василия также послужила одним из источников при составлении восточносирийской анафоры, носящей имя Нестория (Botte B. Les anaphores syriennes orientales // Eucharisties d'Orient et d'Occident: CSS, 1^{er} Semaine. 1970. Vol. 2. P. 7–24. (Lex Orandi; 46); Spinks B. The Anaphora of Nestorius: Antiochene Lex Credendi through Constantinopolitan Lex Orandi? // OCP. 1996. Vol. 62. P. 273–294; Gelston A. The Origin of the Anaphora



of Nestorius: Greek or Syriac? // BJRL. 1996. Vol. 78: 3. P. 73–86). Т. о., евхаристическая молитва, приписываемая свт. Василию Великому, является с учетом ее различных редакций наиболее распространенной на христ. Востоке.

После II Ватиканского Собора в римо-католич. издания Миссала помимо рим. канона были включены новые евхаристические молитвы. Одна из них — евхаристическая молитва IV, согласно «Missale Romanum» 1969 г. и последующим изданиям, а также обновленному «Missale Ambrosianum» — составлена с расчетом на ее использование не только в католич. Церкви, но и в протестантских (Houssiau. 1969; Mitchell. 1976). Впосл. ее действительно включили в свои офиц. богослужебные сборники Американская епископальная церковь (с 1979 — евхаристическая молитва D в «The Book of Common Prayer»), Американская пресвитерианская церковь (с 1984 — «большая благодарственная молитва» E в «The Service for the Lord's Day», а с 1993 — молитва F в «The Book of Common Worship»), Церковь Англии (с 2000 — евхаристическая молитва F в «Common Worship: Services and Prayers for the Church of England») и др. Эта молитва основывается на копт. редакции анафоры свт. Василия. Ее присутствие в совр. католич., англикан. и др. богослужебных книгах фактически делает анафору свт. Василия самой общепризнанной евхаристической молитвой.

Древнейшие свидетельства. Первые упоминания о Л. В. В. относятся к VI–VII вв., причем к этому времени она уже пользовалась на Востоке большим авторитетом, а происхождение ее молитв от свт. Василия Великого не подвергалось сомнению.

Так, в нач. VI в. скифские монахи, прибывшие в Рим в 519 г. для решения спора о теопасхитской вероучительной формуле «Сын Божий пострадал плотью», апеллируя к авторитету свт. Василия, цитировали текст анафоры Л. В. В.: «Блаженный Василий, епископ Кесарийский, в молитве святого алтаря, которую регулярно использует чуть ли не весь Восток (quam rene universus frequentat Oriens), среди прочего говорит: «Даждь, Господи, силу и заступление. Лукавыя — молимся Ти — благи сотвори, благия во благи соблюди...»» (Petrus Diaconus. Liber

de incarnatione et gratia. 8 // PL. 62. Col. 90; это обращение к африкан. епископам подписано именем одного из монахов, диак. Петра, но составлено было, вероятно, их лидером, архим. Иоанном Максентием; тот же текст затем был воспроизведен в послании Фульгенция, еп. Руссе, подержавшего Иоанна Максентия: Fulgent. Rusp. Ep. 16 // PL. 65. Col. 449).

Еще одно раннее свидетельство о Л. В. В. содержится в написанном во 2-й четв. VI в. сочинении Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан». Здесь Леонтий выдвигает ряд обвинений против Феодора Мопсуестийского — в частности, следующее: «Он сочинил анафору, отличающуюся от переданной от отцов Церквам, бесстыдно презрев как [анафору] апостолов, так и написанную в том же духе [анафору] Василия Великого, с какой-то стати решив, что будет правильно [написать свою]» (Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutyech. 19 // PG. 86. Col. 1368).

Отцы Пято-Шестого (Трулльского) Собора 691–692 гг. также приравнивали авторитет Л. В. В. к апостольской литургии: «...Иаков, Христа Бога нашего по плоти брат, коему первому вверен престол Иерусалимской Церкви, и Василий, Кесарийской Церкви архиепископ, коего слава протекла по всей вселенной, письменно передав нам таинственное священнодействие, положили в Божественной литургии из воды и вина составлять святую чашу...» (32-е прав.).

Прп. Иоанн Дамаскин в написанном в 1-й пол. VIII в. «Точном изложении православной веры» счел необходимым объяснить, почему свт. Василий употребил в своей анафоре термин ἀντίπλα (см. *Вместообразная*), поскольку, как следует из сочинений прп. Анастасия Синаита († после 701), к кон. VII в. этот термин перестал использоваться в православной среде в отношении Евхаристических Даров (см. ст. *Евхаристия*, разд. «Византийское богословие Евхаристии в VI–VII вв.»). По мнению прп. Иоанна Дамаскина, «если некоторые и называли хлеб и вино «вместообразами» Тела и Крови Господней, как говорил, [напр.], богоносный Василий, то употребляли этот [термин] не после освящения [Даров], но называли так, прежде освящения, сам [факт] приношения» (Ioan. Damasc. De fide orth. 4.

13). Впосл. эта интерпретация была одобрена VII Вселенским Собором (ДВС. Т. 4. С. 538–540).

Вероятно, в VI–VII вв. сложилось и Житие свт. Василия Великого, согласно к-рому святой «просил Бога подать ему благодать и мудрость и разумение, чтобы ему приносить Богу бескровную Жертву при помощи своих собственных слов» (греч. текст: *Combefis F. Sanctorum Patrum Amphilocheii Iconensis, Methodii Patrensis, et Andreae Cretensis: Opera omnia quae reperiri potuerunt*. P., 1644. P. 175). В этом же Житии упоминается, что свт. Василий впервые устроил алтарную завесу и поместил над св. престолом золотого голубя в качестве дарохранительницы, т. е. создал не только текст литургии, но и ее храмовый контекст, а также описываются евхаристические чудеса, происшедшие при совершении святителем его литургии (общие сведения о Житии свт. Василия и его возможной датировке см. в ст.: *Муравьев А. В.* Переписка Юлиана Отступника и св. Василия Великого (ВНГ, N 260) в связи с житийной традицией последнего // ВДИ. 1997. № 2. С. 138–145).

В послеиконоборческую эпоху предание о том, что свт. Василий не опирался на к.-л. предшествующий текст, а, напротив, составил свою литургию из «своих собственных слов», пользуясь помощью Божией, постепенно вытесняется др. этиологической легендой. Здесь свт. Василий предстает редактором более древней Литургии ап. Иакова, которую ему приходится сократить из пастырских соображений. Впервые эта легенда зафиксирована в Синаксаре К-польской ц. кон. X в., где в житийной справке об ап. Иакове, брате Господнем (пам. 23 окт.), сказано, что он «первым письменно изложил [последование] Божественной литургии — научившись ему от Христа, — которое позднее сократил Василий Великий, а после него — [и] Златоуст, по причине немощи [молящихся] людей» (SynCP. Col. 155–156). Тексту Синаксаря близко следует Минологий Василия II (Menologues // PG. 117. Col. 121), а в славянском переводе он воспроизводится в Великих Минеях-Четьих митр. Макария (ВМЧ. Окт. Стб. 1799). В Новое время наибольшую известность получил пересказ этой легенды от лица свт. Прокла К-польского (*Proclus CP. Tract. liturg.* // PG.



65. Col. 849–852), хотя в действительности приписанный свт. Проклу текст был составлен греч. филологом, копиистом и фальсификатором XVI в. Константином Палеокаппой (*Leroy*. 1962).

Некорректно ставить вопрос об авторстве Л. В. В. как целого: ее чин дополнялся и редактировался на протяжении мн. веков. Но, особенно с учетом наличия ранних свидетельств авторства свт. Василия, вполне вероятно, что главная часть литургии — анафора — действительно принадлежит ему (по крайней мере частично). Для подтверждения или опровержения этого следует сопоставить анафору Л. В. В. с подлинными произведениями свт. Василия.

Проблема происхождения анафоры свт. Василия Великого. При сопоставлении греческого текста анафоры визант. Л. В. В. с богословскими сочинениями свт. Василия между ними обнаруживается ряд содержательных и даже вербальных совпадений (см.: *Engberding*. 1931. S. XXXIV–XXXV; *Capelle*. 1960; *Bobrinskoy*. 1969). Это подтверждает, что визант. анафора Л. В. В. заслуженно носит имя святителя.

Однако византийская версия анафоры Л. В. В. не единственная. И если некие др. версии в целом напоминают византийскую, то в копт. традиции эта анафора существенно короче, ее текст сильно отличается от византийского и не содержит тех выражений, какие можно отождествить с характерным для свт. Василия языком (тем не менее основа у них общая).

Текст анафоры свт. Василия Великого в копт. традиции составляет ее краткую, или египетскую, редакцию. Некоторые исследователи выдвигали предположение, что участие свт. Василия в создании анафоры его имени состояло как раз в том, что он дополнил краткую редакцию молитвы, существовавшую еще до него; но это не объясняет, почему краткая редакция тоже носит его имя, а главное — почему последняя известна только в Египте и каким образом она делалась там настолько авторитетной, что вытеснила анафоры местного егип. типа. Убедительных ответов на эти вопросы не существует, но исследователи провели большую работу по сопоставлению различных версий анафоры между собой (подробный обзор научной лит-ры см. в ст.: *McGowan*. 2010).

Версии анафоры свт. Василия можно объединить в 2 основные редакции: полную и краткую. Представителями полной являются: византийская (включая ее многочисленные переводы с греческого на языки православного мира: церковнославянский, древнегрузинский, арабский, целый ряд совр. языков), 1-я армянская, 2-я армянская, сирийская. Краткая редакция представлена в копт. переводах анафоры (на саидский и бохайрский диалекты), в греко-егип. версии, а также в араб. и эфиоп. переводах.

Из версий, относящихся к полной редакции анафоры свт. Василия, особенно интересны византийская, 1-я армянская (известная под именем св. Григория, просветителя Армении), в несколько меньшей мере — сирийская; 2-я арм. версия вторична. Среди егип. версий, составляющих краткую редакцию анафоры, наибольшей ценностью обладает саидская, как древнейшая; греко-египетская версия, возможно, переведена с коптского (в любом случае ее язык не должен вводить в заблуждение: эта анафора принадлежит коптской, а не визант. традиции) и отражает более позднюю стадию развития текста; бохайрская версия, используемая вплоть до наст. времени, также более поздняя, чем саидская; с одной из этих версий (вероятнее всего, бохайрской) сделан араб. перевод, а уже с него — эфиоп. перевод анафоры.

Вопросу взаимоотношения различных версий анафоры свт. Василия посвящен ряд статей (*Болотов*. 1914; *Raes*. 1960; *Pitt*. 1961; *Messner*. 1991; *Johnson*. 1995; *Stuckwisch*. 1997; *McGowan*. 2010 и др.), но особо следует выделить 4 монографии (*Engberding*. 1931; *Fenwick*. 1992; *Budde*. 2004; *Winkler*. 2005), авторы которых приходят к не во всем совпадающим выводам.

Краеугольный камень теорий о взаимоотношении версий анафоры свт. Василия заложила монография Х. Энгбердинга (*Engberding*. 1931). В ней исследователь предположил, что византийская, древнейшая армянская и сир. версии анафоры свт. Василия восходят к некоторому общему тексту, обозначенному Энгбердингом как Ω; что свт. Василий действительно является создателем версии Ω, но лишь частично: он не написал текст Ω целиком, а получил его, дополнив более древний крат-

кий Уг-текст, существовавший до свт. Василия; наконец, что краткая редакция анафоры восходит к тому же Уг-тексту, но не тождественна ему, а вобрала в себя какие-то египетские особенности. Недостатками работы Энгбердинга были использование им не самых лучших текстов различных версий анафоры (в силу отсутствия качественных изданий) и проведение анализа на материале только 1-й половины анафоры (впрочем, в последующих статьях (*Idem*. 1963–1965; *Idem*. 1966; *Idem*. 1967) он обратился и ко 2-й половине анафоры).

Монография Дж. Фенуика развила и дополнила работу Энгбердинга: исследователю были доступны новые академические издания текстов анафоры, он провел более детальное сопоставление ее версий, причем не ограничиваясь какой-то частью текста. Фенуик пришел в целом к тем же выводам, что и Энгбердинг; дополнительно он исследовал взаимосвязь анафоры свт. Василия с анафорой ап. Иакова и вывел зависимость обеих от одного и того же Уг-текста (*Fenwick*. 1992). При этом Фенуик практически отождествил Уг-текст с краткой редакцией анафоры свт. Василия, не придав значения присутствующим в той сугубо егип. особенностям (*Johnson*. 1995), а также недооценил свидетельство армянских версий. Эти обстоятельства, а также склонность автора к сильным, но плохо обоснованным утверждениям (напр., он указывает, когда были созданы те или иные редакции анафоры с невероятной точностью — до неск. лет; утверждает, что краткая редакция анафоры появилась в Египте благодаря непосредственным связям свт. Василия с егип. монашеством, и т. д.: *Fenwick*. 1992. P. 297–309) составляют ощутимые недостатки его работы.

Многочисленные статьи Г. Винклер (*Winkler*. 1997; *Eadem*. 2000; *Eadem*. 2001; *Eadem*. 2008; *Она же*. 2009) и ее монография (*Eadem*. 2005) содержат попытку взглянуть на соотношение версий анафоры свт. Василия под новым углом. Исследовательница уделяет пристальное внимание арм. версиям анафоры, настаивает на ее изначально сир. происхождении и пытается доказать, что в связи с этим приоритетом должна обладать сир. версия, а еще более — 1-я арм. версия, как наилучшим образом отражающая возникший в Си-



рии первоначальный текст (2-я арм. версия, по мнению автора, представляет собой смешение византийской и 1-й арм. версий). В реконструкции Винклер краткая егип. редакция анафоры во многом теряет то значение древнейшей сохранившейся формы текста, какое ей придавали предшествующие исследователи, а к.-л. причастность лично свт. Василия к созданию прототипа анафор его имени ставится под сомнение — взамен Винклер связывает появление этого прототипа с догматическими спорами 3-й четв. IV в., отраженными в вероучительных определениях и крещальных символах того времени (ее резюме своей концепции см. в ст.: *Eadem*. On the Formation of the Armenian Anaphoras: A Completely Revised and Updated Overview // *Studi sull'Oriente Cristiano*. R., 2007. Vol. 11. N 2. P. 97–130, здесь р. 105–118). Свою теорию Винклер подкрепляет подробными филологическими наблюдениями, притом далеко не всегда бесспорными (см. обстоятельную критику аргументации первых статей Винклер по теме: *Budde*. 2002). В частности, приоритетное значение сир. версии сомнительно уже потому, что ее текст — по крайней мере тот, который доступен исследователям, — является переводом с греческого, сделанным не ранее VII в. (*Fenwick*. 1992. P. 54).

В центре внимания монографии А. Будде (*Budde*. 2004) находится, напротив, краткая египетская редакция анафоры свт. Василия. Автор полагает, что в основе краткой редакции лежит текст, передававшийся изустно еще до эпохи свт. Василия Великого. К этому же тексту восходят и полные версии анафоры. Т. о., исследователь в целом следует концепции Энгбердинга и Фенуика, согласно к-рой и прототип полных версий анафоры свт. Василия (обозначаемый как Ω) и ее краткая редакция возводятся к единому Уг-тексту. Основное отличие позиции Будде состоит в том, что исследователь подчеркивает изначально устный и поэтому вариативный характер этого текста, следовательно, считает заведомо ошибочными подходы, предполагающие его точную реконструкцию. Аналогичным образом он уходит от попыток воссоздать «первоначальный» вид егип. редакции анафоры, предпочитая рассматривать основные копт. версии — сидскую, бохайрскую, греко-египет-

скую — как равноценные свидетельства литургической практики различных эпох. Атрибуцию анафоры свт. Василию исследователь считает в значительной мере условной; по его мнению, такая атрибуция была использована прежде всего ради широкого распространения анафоры за пределами того региона, где она возникла («где-то между Иерусалимом и Византием»: *Ibid*. S. 551), хотя он и не отрицает возможности участия святителя в ее кодификации или доработке (*Ibid*. S. 570–577).

Итогового решения ни проблема происхождения анафоры свт. Василия, ни проблема взаимоотношения ее различных версий не имеют. Бесспорным является лишь происхождение как полных (византийской, 1-й и 2-й армянских, сирийской), так и кратких (коптских, греко-египетской, эфиопской) версий от некоего общего прототипа — возможно, записанного уже ко времени деятельности свт. Василия, а возможно, существовавшего изустно. Этот прототип мог быть древней анафорой региональной церковной традиции, напр. каппадокийской. Вероятно, свт. Василий принял участие в фиксации или переработке этого прототипа, что подтверждается и устойчивым и весьма древним преданием о нем как о составителе литургии, и выявленными параллелями между визант. версией анафоры и богословскими сочинениями святителя.

Тем не менее необходимо учитывать, что в сир. традиции свт. Василию усваивается не только одна из многочисленных сир. анафор, но и др. чины, напр. чин Крещения (сир. текст: *Assemani* J. A. *Codex Liturgicus Ecclesiae universae*. R., 1750. T. 3. P. 199–237; о недавно обнаруженном греч. соответствии см.: *Желтов М., свящ.* Сирийский (или палестинский?) чин Крещения в греч. рукописи Sinait. NE МГ 93 // *ВЦИ*. 2014. Вып. 1/2(33/34). С. 116–126). Вопрос о том, на что указывает атрибуция свт. Василию целого литургического корпуса в сирийской и частично греч. и копт. традициях — на связь этого корпуса с определенным церковным центром или на что-то иное, — пока остается открытым.

Рукописи и издания византийской Л. В. В. Древнейший *греческий* текст визант. Л. В. В. содержится в наиболее ранних сохранившихся греч. рукописях Евхология: Vat. Barber. gr. 336, кон. VIII в. (т. н. *Бар-*

берини Евхологий; изд. Л. В. В. по этой рукописи: *L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti e E. Velkovska*. R., 2000². P. 57–71. (BEL. S; 80)); Сrypt. Г. β. IV, X в., Г. β. VI, кон. X в. (см.: *Jacob*. 1979/1990), и Г. β. VII, XI в. (изд. Л. В. В. по этой рукописи: *Passarelli* G. *L'Eucologio cryptense* Г. β. VII (sec. X). Θεσ., 1982. P. 156–166. (Ανάλεκτα Βλατάδων; 36)); РНБ. Греч. 226, X в. (т. н. *Порфирия Успенского Евхологий*; см.: *Jacob*. 1965); РГБ. Греч. 474, X или XI в. (т. н. *Севастьянова Евхологий*; изд. Л. В. В. по этой рукописи: *Koster* S. J. *Das Euchologion Sevastianov 474 (X Jhd.) der Staatsbibliothek in Moskau: Excerpta ex dissertatione ad doctoratum*. R., 1996. § 1–29; разночтения Л. В. В. по 2 последним рукописям приводятся в работе: *Орлов*. 1909) и др.

В важнейшей работе по истории рукописной традиции визант. евхаристических литургий — диссертации А. Жакоба, не издававшейся в виде монографии, — приведен большой список рукописей Л. В. В. и др. визант. литургий, содержащий свыше 200 позиций, расположенных в хронологическом порядке и сопровождаемых библиографическими указаниями (*Jacob*. 1968. P. 507–588). Но реальное число сохранившихся рукописей значительно больше с учетом поздних (с XV в.) списков, а также новых синайских находок. Кроме греческих рукописей значение имеют ранние переводы Л. В. В. на др. языки: грузинский, славянский, арабский и даже латынь (*Strittmatter*. 1941; *Jacob*. 1967). Полного перечня всех этих источников не существует.

Editio princeps греч. текста Л. В. В. было осуществлено Д. Дукасом в 1526 г. в Риме (см. обзор первых изданий греч. литургий в кн.: *Swainson*. 1884. P. V–XIV). Но фактическим эталоном греч. текста Л. В. В. в XVI–XVIII вв. сделались венецианские издания Евхология и Литургий (*Raes* A. *Les livres liturgiques grecs publiés à Venise // Mélanges E. Tisserant*. Vat., 1964. Vol. 3: Orient chrétien. P. 209–222. (ST; 233)), с XIX в. сменившиеся афинскими, к-польскими и т. д. Тексты этих изданий отражают позднейшую литургическую традицию и не всегда соответствуют текстам рукописей визант. эпохи.

Попытки осуществить критическое издание Л. В. В. начались еще в XVII в., когда Ж. Гоар опубликовал



разночтения к стандартному тексту Л. В. В. по неск. древним рукописям, включая Евхологий Барберини (*Goar. Euchologion. P. 135–158*). Ч. А. Свейнсон издал текст Л. В. В. в 2 редакциях — VIII и XI вв. (*Swainson. 1884. P. 75–87, 149–171*; сведения Свейнсона о датировках использованных им рукописей неточны). Ф. Брайтман предложил реконструкцию текста Л. В. В. по состоянию на IX в. на материале Евхология Барберини и Срупт. Г. β. VII, а также косвенных данных (*Brightman. 1896. P. 308–344*; Брайтман не учитывал, что обе рукописи происходят из Юж. Италии), поместив совр. греч. текст литургии отдельно (*Ibid. P. 400–411*). Свое критическое издание греческого и славянского текстов Л. В. В. представил прот. М. Орлов (*Орлов. 1909*), но его труд был подвергнут нещадной критике (*Прилуцкий. 1909; Дмитриевский. 1912*; см. также ответ автора: *Орлов. 1911*). Текст Л. В. В. с разночтениями по неск. десяткам рукописей афинских 6-к опубликован в монографии П. Трембеласа (*Τρεμπέλας. 1935. Σ. 161–194*).

Впрочем, в свете выводов Жакоба о рукописной традиции визант. литургий (*Jacob. 1968. P. 498–506*) сама постановка вопроса о реконструкции «первоначального» текста Л. В. В. бессмысленна. Сохранившиеся греч. рукописи происходят из различных грекоязычных регионов, в каждом из которых богослужение могло совершаться с теми или иными особенностями, а литургические тексты могли бытовать в специфических локальных редакциях.

Рукописи и издания славянского текста. Древнейшие сохранившиеся слав. рукописи Л. В. В. датируются XI в. Это начальный фрагмент литургии в т. н. Синайском Служебнике (РНБ. Глаг. 2, XI в.), — на отдельных листках, которые часто считают составной частью знаменитого Синайского Евхология. Впрочем, Синайский Служебник мог быть и одним целым с т. н. Синайским Миссалом (*Sinait. slav. 5/N, XI в.*), где также содержится часть текста Л. В. В., пока не опубликованная (*Паренти С. Листы Крылова—Успенского: Вопросы методики изучения славянского текста визант. литургий // Palaeobulgarica=Старобългаристика. 2009. Т. 33. № 3. С. 3–26, здесь с. 22–23*). Следующий по времени список Л. В. В. содержится в *Варлаама Хутынского Служебнике* (ГИМ. Син.

604, нач. XIII в.), он же является древнейшим русским списком и содержит 1-й полный славянский текст Л. В. В. Перечень всех слав. рукописей Л. В. В. до кон. XIV в. включительно и анализ особенностей литургии по этим рукописям содержатся в ст.: *Желтов. 2007*, попытка представить в виде сводного текста различные слав. переводы Л. В. В. по выборочным спискам — в кн.: *Афанасьева. 2015. С. 322–354*.

Текст совр. печатных изданий, принятых в РПЦ и др. славяноязычных православных Церквах, восходит к московским изданиям 2-й пол. XVII в., а на те в свою очередь сильно повлияли укр. издания Служебника 1-й пол. XVII в. (прежде всего: *Стратин, 1604, и К., 1629; Дмитриевский. 2004. С. 29–54*), выверенные по греч. изданиям XVI в. и ориентированные на обновленную норму церковнослав. языка. В старообрядческой среде и у единоверцев принят текст московских изданий 1-й пол. XVII в., восходящий к редакциям кон. XIV в.

Рукописи и издания грузинского текста. Древнейшая сохранившаяся груз. рукопись Л. В. В. — *Sinait. Iber. N 54, X в.* (до X в. в груз. традиции Л. В. В. не была известна: *Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. XIII–XVI*), — остается неизданной. Существующее научное издание груз. текста Л. В. В. основано на 3 списках: *Sinait. Iber. 89, XII в.*, *НЦРГ. N 531, XI в.*; и *§ 4980, XII в. (Каджая. 1992)*.

В 1710 г., при наместнике царя (впосл. царь) Вахтанге VI, в Тбилиси было издано editio princeps грузинского Служебника, включающего и Л. В. В. Прот. К. С. Кекелидзе отмечал, что по крайней мере некоторые части этого Служебника близки к тексту рукописи *НЦРГ. А 448, XVII в. (Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 197)*, содержащей ряд статей, к-рые не могут быть ничем иным, кроме как переводами с московских изданий Служебника и Требника 2-й пол. XVII в. (напр., «Учительное известие», созданное монахом кремлевского Чудова монастыря Евфимием). Т. о., уже editio princeps грузинского текста литургий, включая Л. В. В., могло находиться под влиянием рус. изданий кон. XVII в. В сер. XVIII в. грузинский Служебник по решению католика Антония I (*Багратиони*) был последовательно сверен с русским

(московской Синодальной типографии); обновленное издание вышло в Тбилиси в 1750 г. и стало стандартным.

Рукописи и издания восточных невисантийских версий Литургии и анафоры свт. Василия. На протяжении мн. веков и вплоть до наст. времени Литургия св. Василия была и остается в *коптской традиции* основным евхаристическим чинопоследованием. Этим обусловлено большое количество копт. рукописей Литургии св. Василия, которые, как и рукописи правосл. Л. В. В., было бы крайне затруднительно перечислить в каком-то едином перечне с учетом рассеяния рукописей по всему миру и их копирования даже в эпоху книгопечатания.

В научный оборот переводы коптских литургий были введены еще в XVII в. (*Scialach. 1604*; см. также: *Rodwell. 1870*). Первое печатное издание оригинального копт. Евхология, включая чин Литургии св. Василия, было сделано копт. католич. еп. Рафаилом Туки в Риме в 1736 г. (обзор истории копт. литургического книгопечатания см. в ст.: *Malak H. Les livres liturgiques de l'Église copte // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3. P. 1–35*). Текст литургии в коптских изданиях приводится на бохайрском диалекте (часто в сопрождении араб. перевода).

Сохранившиеся в рукописях сидские версии Литургии св. Василия отражают более раннюю стадию развития текста. Древнейшие из них представляют собой отдельные фрагменты VII в.: это папирус *Vodl. copt. f. 1*, а также 4 пергаменных листа, обнаруженные в Лувене (Лёвене), а затем вновь утерянные (изд.: *Doresse, Lanne. 1960*).

К копт. традиции относится и ряд греко-коптских и греко-копто-араб. рукописей, содержащих греч. текст копт. Литургии св. Василия, в целом соответствующий бохайрской версии. Копты длительное время сохраняли греч. язык в богослужении, что и обусловило существование греч. версии копт. литургии. Древнейшие рукописи греч. версии копт. Литургии св. Василия — *Paris. gr. 325* (изд.: *Renaudot. 1716. Т. 1. P. 57–89*; см.: *Brakmann. 1999*), *Cair. Mus. Inv. 20* (изд.: *Renaudot. 1716. Т. 1. P. 200–213*) и кодекс из коллекции Ф. Качмарчика (изд. греч. текста Л. В. В.: *Macomber. 1977*; араб. текста: *Samir. 1978*) — датируются XIV в.





В монографии Будде приводятся подробные сведения о 10 саидских, 12 греческих и 28 бохайрских рукописях коптской Литургии св. Василия (Budde. 2004. S. 72–140) и предлагается научное издание египетской редакции анафоры св. Василия (без проч. частей литургии), отдельно каждой из 3 языковых версий (Ibid. S. 141–203), сопровождаемое детальным комментарием (Ibid. S. 205–544).

В эфиопской традиции анафора св. Василия, восходящая к египет. редакциям (вероятно, через посредство араб. перевода), является одной из 14 анафор, входящих в состав стандартного Служебника. Научное издание эфиоп. текста анафоры на базе 4 рукописей и неск. печатных книг подготовил С. Ойрингер (Euringer. 1934).

В сиро-яковитской традиции, в которой число анафор исчисляется десятками, анафора св. Василия известна достаточно хорошо, хотя встречается далеко не во всех рукописных литургических сборниках и помещается не в каждое издание Служебника (см.: Raes A. *Introductio // Anaphorae Syriacae*. R., 1939. Vol. 1. Fasc. 1. P. V–XLIX). В отдельных рукописях именем св. Василия надписана также иная анафора, в др. рукописях надписанная именем Филоксена Маббургского (Ibidem).

Текстология сир. версии анафоры св. Василия не исследована, хотя в научный оборот ее текст был введен еще в XVI в. благодаря лат. переводу А. Маса (De Paradiso Commentarius... Adiecta est etiam Divi Basilii Caesariensis Episcopi λειτουργία sive ἀναφορά ex vetustissimo codice Syrica lingua nuper tratata per Andream Masium Bruxellanum. Antverpiae, 1569. P. 235–256; воспроизведен в кн.: Renaudot. 1716. Т. 2. P. 548–565, по которой в кон. XIX в. сделал свой русский перевод проф. СПбДА Е. И. Ловягин (Ловягин. Сирийская литургия. 1875)).

В армянской традиции Л. В. В., возможно, была древнейшим евхаристическим чином: ее 1-я армянская версия, известная как Литургия св. Григория, просветителя Армении († 325/326 или ок. 337), отражает более раннюю стадию развития текста, чем визант. рукописи (см.: Repoux. 1970). Спустя неск. веков чин арм. литургии был переориентирован на сир. практику; вероятно, тогда же

был сделан новый перевод анафоры св. Василия (уже с его именем в заглавии), или 2-я арм. версия. В наст. время ни 1-я, ни 2-я арм. версии анафоры св. Василия не используются за богослужением и не входят в стандартные издания литургических книг.

Полные тексты этих и др. арм. литургий и анафор были опубликованы мхитаристами О. Гатрчяном и А. Дашьяном в Вене в 1897 г. Научное издание 1-й арм. версии анафоры, с использованием одной полной рукописи и неск. фрагментов, подготовил Э. Ренхарт (Renhart. 2001). Позднее Винклер представила свое издание 1-й и 2-й арм. версий анафоры св. Василия на материале 3 полных рукописей и 4 фрагментов (Winkler. 2005. S. 53–275; см. также: Eadem. 2006).

Чин Л. В. В. в православной богослужебной традиции (копт. чин Л. В. В. описан в разд. «Богослужение» ст. *Коптская Церковь*).

Дни совершения. В доиконоборческую эпоху Л. В. В. была главным евхаристическим чином К-поля и совершалась в воскресные и праздничные дни всего года. Об этом свидетельствуют различные факты: в древнейших рукописях Евхология Л. В. В. выписана первой, до проч. литургий (Jacob. 1968. P. 43–60); заамвонные молитвы (в тех рукописях, где имеется неск. таких молитв), предназначенные для Л. В. В., в ряде случаев обозначены как «воскресные» (Parenti. 2001. P. 916–921); исторические источники, говоря о литургии К-польской Церкви, упоминают только Л. В. В. (письмо Карла Лыского клиру Равенны (см.: Ibid. P. 908–909), 32-е прав. Трул. и др.).

Однако в X или XI в. обычной литургией К-поля и всего православ. мира сделалась Литургия св. Иоанна Златоуста, а Л. В. В. (к-рую прекратили выписывать первой) стала совершаться лишь 10 раз в год. Причины этой перемены, согласно Жаккобу, лежали в краткости анафоры св. Иоанна Златоуста по сравнению с анафорой Л. В. В.; в подтверждение своих слов исследователь ссылался на известный ответ прп. Евфимия Святогорца о достоинстве различных литургий (*Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 151). Уточняя мнение Жаккоба, Паренти предположил, что вытеснение Л. В. В. Литургией св. Иоанна Златоуста произошло толь-

ко к XI в. по причине распространения в византийских монастырях практики ежедневного служения литургии (Parenti. 2001).

Иное объяснение предложил прот. С. Алексопулос. По его мнению, Л. В. В. могла быть оставлена монахами-иконопочтателями по причине того, что иконоборцы обращались к тексту анафоры Л. В. В. в своей аргументации — предположительно они могли истолковывать в свою пользу такие термины, как ἀναδείκνυμι и ἀντίτυπα (об этих терминах см.: Jugie. 1906; Peterson. 1927; Salaville. 1948); косвенным подтверждением тому служит цитирование отцами VII Вселенского Собора интерпретации термина ἀντίτυπα прп. Иоанном Дамаскином (подробнее см. разд. «Иконоборческое богословие Евхаристии и его опровержение» в ст. *Евхаристия*). Прот. Стефан указывает, что в небольшом тексте под названием «О чине Божественной литургии, когда [какой] совершается» ограничение дней совершения Л. В. В. прямо приписывается патриархам-иконопочтателям: здесь говорится, что некогда Л. В. В. совершалась каждое воскресенье, но свт. Тарасий К-польский († 806), а затем свт. Никифор Исповедник († 828) оставили ее лишь для избранных дней года (Alexopoulos. 2006). Впрочем, этот текст встречается лишь в составе поздних компиляций: среди правил, составленных не ранее XIV в., ложно приписываемых свт. Никифору I Исповеднику (RegPatr, N 407; текст: Pitra. *Juris ecclesiastici*. Т. 2. P. 320–321), а также в написанном на о-ве Крит Типиконе Sinait. gr. 1109, 1464 г. (текст: Дмитриевский. Описание. Т. 3. С. 237–238).

В послеиконоборческую эпоху Л. В. В. действительно стала совершаться гораздо реже Литургии свт. Иоанна Златоуста. В одних регионах, как показал Паренти, процесс смены литургий затянулся до XI в., но в других он должен был состояться раньше. Так, в Синайском Служебнике, который датируется XI в., но содержит перевод, выполненный в кон. IX или в X в., Литургия свт. Иоанна Златоуста уже выписана первой, до Л. В. В. (впрочем, среди древнерус. Служебников встречаются экземпляры, где Л. В. В. все еще стоит первой, но и в них ключевой является уже Литургия свт. Иоанна Златоуста: Желтов. 2007. С. 285–287).



С XI в. вплоть до наст. времени Л. В. В. установлена на следующие дни года: воскресенья *Великого поста* (с 1-го по 5-е), *Великий четверг* и *Великую субботу*, навечерия праздников *Рождества Христова* и *Богоявления* (соответственно 24 дек. и 5 янв. по церковному календарю) и день памяти свт. Василия Великого, совпадающий с праздником *Обрезания Господня* (1 янв. по церковному календарю).

Сохранение Л. В. В. в богослужении воскресений Великого поста является подтверждением одного из сформулированных А. Баумштарком правил литургического развития: реже совершаемые чины сохраняют более древние особенности. Великий пост имеет свой богослужебный устав, к к-рому Церковь обращается лишь в определенный период года, и по этому уставу Л. В. В. до сих пор занимает место обычной воскресной литургии, тогда как Литургия свт. Иоанна Златоуста установлена на менее значимый день, субботу.

О нормативном некогда характере Л. В. В. можно судить по тому, что именно она сохранена в богослужении Великого четверга, т. е. дня установления самой Евхаристии, а также Великой субботы: вечерня с литургией Великой субботы фактически представляют собой древний чин пасхального бдения (см.: *Bertonière G. The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church. R., 1972. P. 121–139. (ОСА; 193)*).

Установление Л. В. В. на навечерия Рождества Христова и Богоявления, после вечерни, является несомненным подражанием пасхальному строю службы. Однако в случае с этими навечериями в отличие от Великой субботы возможен канонический казус: если навечерие попадет на субботу или воскресенье, литургия не может служить после вечерни, поскольку в эти дни запрещен пост (в смысле воздержания от пищи до вечера; в Великую субботу это, напротив, предписывается: Трул. 55). Поэтому в те годы, когда праздник (Рождество Христова или Богоявление) выпадает на воскресенье или понедельник, накануне праздника служит обычная Литургия свт. Иоанна Златоуста, до начала вечерни и без праздничных особенностей, а Л. В. В. совершается уже в сам день праздника (Типикон,



Святители Василий Великий и Иоанн Златоуст. Фрагмент царских врат. Сер. XVI в. (ШИАМ)

48-я гл., раздел под 24 дек., примеч.— зрн).

Наконец, совершение Л. В. В. на праздник Обрезания Господня, с одной стороны, связывает его с предшествующим Рождеством Христовым, с другой — является знаком почитания самого свт. Василия Великого, чья память также празднуется в этот день.

Состав. Л. В. В. отличается от Литургии свт. Иоанна Златоуста лишь использованием собственных текстов анафоры и ряда др. молитв, а также упоминанием в соответствующих местах службы имени свт. Василия вместо имени свт. Иоанна. Общий порядок службы 2 литургий полностью совпадает — как и молитвы: до молитвы прилежного моления включительно, а также некоторые др.

Чин Л. В. В. предваряется протесисом (греч. *πρόβεςις*; слав. *предложѣнїе*), или проскомидией, и состоит из 2 основных частей: литургии оглашенных и литургии верных. Подробное описание порядка совершения Л. В. В. в совр. русской практике можно найти в кн.: *Георгиевский. 1951. С. 16–87*; отличия современных греч. и рус. практик служения литургии рассматриваются в работе: *Печатнов. 2008*.

Литургия оглашенных начинается возгласом *Благословено царство:*, за которым следуют мирная ектения (до XII в. она возглашалась не здесь, а ниже, перед Трисвятым), *энарксис*

(т. е. 3 антифона, перемежаемые малыми ектениями и священническими молитвами, с пением «*Единородный Сыне*» между 2-м и 3-м антифонами) и малый *вход* (перед к-рым предстоятель читает молитву входа и во время к-рого поется входной стих, а после — входные тропари и кондаки; некогда эти песнопения были завершением 3-го антифона). Предстоятель читает молитву Трисвятого пения (‘Ο Θεός ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος: — *Бже сѣтъ, ѿже во сѣтъхъ почиваѣмъ:*) и возглашает: *Г҃ку сѣтъ еси, бже нашъ:*, после чего поется Трисвятое и духовенство переходит на горнее место. Предстоятель приветствует молящихся возгласом *Миръ всѣмъ*, и следуют литургийные чтения: прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие (с XVII в. *Миръ всѣмъ* стали произносить также перед Евангелием, а в совр. греч. практике — только перед Евангелием; с XIV в. в чин литургии добавлена молитва предстоятеля перед Евангелием: *Mateos. Célébration. P. 139–140*); духовенство переходит с горнего места к св. престолу, и литургия оглашенных завершается сугубой ектенией и ектенией об оглашаемых, которые сопровождаются соответствующими священническими молитвами (прилежного моления: *Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, τὴν ἐκτενὴ ταύτην ἱκεσίαν πρόσδεξαι:* — *Г҃и бже нашъ, прилежное сѣ моленїе прїимї:* — и об оглашенных: *Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν:* — *Г҃и бже нашъ, ѿже на небесѣхъ живїи:*).

Если литургия служит на вечерне, *Благословено царство:* возглашается перед вечерней, а *энарксис* опускается: после паремий вечерни произносится малая ектения (это след мирной ектении, некогда читавшейся перед Трисвятым), возглас *Г҃ку сѣтъ еси:* и литургия начинается с пения Трисвятого, затем литургийные чтения и т. д.

Литургия верных открывается 2 ектениями верных (след древнейшего местоположения мирной ектении) и совершением великого входа при пении херувимской песни *Иже херувїмы:* (в Великий четверг в качестве херувимской поется *Вечери твоѣ тайныя днесь:*, в Великую субботу — *Да молчїтъ всака плоть чловѣча:*). После входа духовенство совершает церемонию *accessus ad altare*, возглашается просительная ектения, и предстоятель вновь приветствует молящихся возгласом *Миръ всѣмъ*.

Две ектении верных и просительная ектения сопровождаются 3 священническими молитвами, содержащими прошения о помощи Божией при совершении таинства; между первыми двумя (Σὺ, Κύριε κατέδειξας ἡμῖν τὸ μέγα τοῦτο τῆς σωτηρίας μυστήριον — Ты, гдн, показавъ еси намъ великое сие спасеніа таинство: и 'Ο Θεός, ὁ ἐπισκεψόμενος ἐν ἐλέει καὶ οἰκτιρμοῖς τὴν παλίνωσιν ἡμῶν — Бже, пощити. выи въ милости и щедротахъ смиреніе наше;) и 3-й (Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ κτίσας ἡμᾶς καὶ ἀναγαγὼν εἰς τὴν ζωὴν ταύτην — Гдн бже нашъ, создавший насъ и введый въ жизнь сию:) в VII–VIII вв. в чин Л. В. В. (в чине Литургии свт. Иоанна Златоуста это произошло несколько позднее) была добавлена молитва Οὐδεὶς ἄξιος (Никтоже достоинъ:) (см.: *Taft. Great Entrance. P. 121–134*); тогда же к 3-й из этих молитв в чин Л. В. В. была добавлена еще одна молитва, Ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς, ὁ Θεός (Призри на ны бже:); текстуально они слились в одно целое, но содержательно различаются (см.: *Engberding. 1964; Verhelst. 2005*). Молитва Οὐδεὶς ἄξιος сыграла большую роль в развитии правосл. богословия в XII в. (см. ст. *Евхаристия*, разд. «Константинопольские споры XII в. о богословии Евхаристии»).

После преподавания мира предстоятелем диакон призывает к лобзанию мира: *Возлюбимъ другъ друга* (само оно сохранилось только как священническое действие) и к исповеданию общей веры: *Да единомыслемъ исповѣмы*, после чего исполняется Символ веры. Следует главная молитва литургии — анафора (см. ниже).

Вслед за анафорой произносится просительная ектения (предстоятель в это время совершает молитву перед «Отче наш» и причащением: 'Ο Θεός ἡμῶν, ὁ Θεός τοῦ σώζειν, σὺ ἡμᾶς διδάξον εὐχαριστεῖν — Бже нашъ, бже спасати, ты насъ научи благодарити:), и исполняется Молитва Господня «Отче наш». Предстоятель вновь преподает мир и читает главопреклонную молитву (Δέσποτα, Κύριε, ὁ Πατήρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ Θεός πάσης παρακλήσεως — Влко гдн, Отче щедротъ и бже всакагѡ ѡтѣшеніа:), а после ее возгласа — молитва Πρόσυχες, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ, ὁ Θεός ἡμῶν — Бонми, гдн иисе хрѣте бже нашъ; последняя была включена в чин Л. В. В. только в VII–VIII вв. (*Taft. Procommunio. P. 205*). Далее совершается возношение Св. Даров с возгласом *Τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις — Сѣаа сѣымъ* и проч. свя-

щеннодействия перед причащением. Сначала причащается духовенство, затем миряне; по завершении причащения произносится благодарственная ектения со священнической молитвой (Εὐχαριστοῦμεν σοι, Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν — Благодаримъ тѣ, гдн бже нашъ:).

Предстоятель (в древности — диакон) возглашает: *Ἐν εἰρήνῃ προέλθωμεν — Въ миромъ ижддемъ*. Некогда это были заключительные слова Л. В. В., но в посл. к ним прибавились заамвонная молитва и окончание чина изобразительных (Бѣди ѡма гдне и Пс 33, в дониконовской практике также «Достойно есть») с отпустом. В древнем К-поле по завершении литургии духовенство отправлялось в скевофилакион (сосудохранительница, т. е. ризница), чтобы снять священные облачения и совершить последнюю молитву литургии (Ἦνυσται καὶ τετέλεστοι, ὅσον εἰς τὴν ἡμετέραν δύναμιν — Исполниса и совершиса елнкѡ по нашей силѣ:); тогда же происходило потребление Св. Даров. В совр. Служебнике эта древняя «молитва в скевофилакионе» читается в алтаре сразу после заамвонной и осмыслена как благословение на потребление Св. Даров.

Если исключить из чина дополнения различных эпох: молитвы *Никтоже достоинъ. Призри на ны бже. Вонми, гдн иисе хрѣте бже нашъ*; и заамвонную, к-рые были включены в чин Л. В. В. в VII–VIII вв.; протесис, энарксис и сугубую ектению с их молитвами, появившиеся примерно тогда же (*Mateos. Célébration. P. 27–61, 148–156*); добавленные к литургии в монастырской практике IX–XI вв. элементы последования изобразительных (т. е. Бѣди ѡма гдне и Пс 33 в конце литургии (*Mateos J. Un horologion inédit de Saint-Sabas: Le Codex sinaitique grec 863 (IX^e siècle) // Mélanges E. Tisserant. Vat., 1964. Vol. 3. P. 47–76, здесь p. 68*); к ним же относятся изобразительные антифоны, в визант. мон-рях и на Руси вытеснившие будничные антифоны), а также молитву перед Евангелием, — то древнейший комплекс священнических молитв Л. В. В. выглядит следующим образом: молитва входа, молитва Трисвятого пения, главопреклонная молитва об оглашенных, 3 молитвы священников о самих себе перед совершением таинства Евхаристии, анафора, молитва перед «Отче наш», главопреклонная молитва, благодарственная молитва

после причащения и молитва в скевофилакионе. Первая и последняя из этих молитв читались вне храма: молитва входа — перед церковными вратами, когда духовенство выстраивалось для церемониального вхождения в храм; последняя — в скевофилакионе, когда священнослужители снимали с себя литургические облачения. Главопреклонные молитвы — над оглашенными и после «Отче наш» — служили отпущами соответственно оглашаемых и непричащающихся верных (впрочем, в Л. В. В., согласно даже древнейшим рукописям, молитва отпуста непричащающихся уже заменена молитвой о достойном причащении: *Taft. Procommunio. P. 112–113*). Три молитвы священников в начале литургии верных также не относились к большинству молящихся. Т. о., основными молитвами Л. В. В. были: на литургии оглашенных — молитва Трисвятого, на литургии верных — анафора, молитва перед «Отче наш» и благодарственная молитва.

В некоторых рукописях Евхология, происходящих из удаленных от К-поля регионов, второстепенные молитвы литургии — входа и др. — заменены или дополнены заимствованными из Литургий ап. Иакова и ап. Марка и шире — из нек-польских богослужебных традиций. В большей степени это характерно для формуляра Литургии свт. Иоанна Златоуста (*Jacob. 1968*), однако иногда подобное наблюдается и в Л. В. В. В частности, в древнерус. Служебниках XIII–XIV вв. чин Л. В. В. часто имеет собственные, не совпадающие с Литургией свт. Иоанна Златоуста, молитвы предложения и кадила во время проскомидии, а также Трисвятого пения и заамвонную, реже — особую молитву вместо *Никтоже достоинъ*: (*Желтов. 2007. С. 292–300*).

Анафора Л. В. В. отличается богословской точностью и глубиной, к-рые сочетаются с лит. изяществом и со стройностью текста в целом. После обычного диалога предстоятеля и молящихся анафора начинается перечислением имен Божиих ('Ο ὦν, Δέσποτα, Κύριε, Θεέ... — Сый влко, гдн бже...) и обращением к Богу с признанием того факта, что Его следует благодарить, прославлять и т. д. (ἄξιον ὡς ἀληθὸς καὶ δίκαιον... σοὶ εὐχαριστεῖν... — достоинъ ѡакѡ воис. тиннѣ, и правѣдно... тебѣ благодарити...), это обращение является развитием



последней аккламации преанафорального диалога (Ἀξιὸν καὶ δίκαιον — **Достойно и праведно**) и одновременно раскрытием анафоры как «евхаристии» — благодарения. Затем, после риторического вопроса (...κτὸ δὸξάμεν возглаголати силы твоа, слышаны сотвориши вса хвалы твоа, или повѣдати вса чюдеса твоа во всако время.), автор анафоры отдельно говорит о Каждом из Лиц Пресв. Троицы (см.: *Hutcheon*. 2001), от слов о Св. Духе незаметно переходя к следующему разделу молитвы — повествованию об ангельской литургии.

Вслед за ним и пением *Sanctus* в тексте говорится о том, что Бог Святы и все Его деяния к людям справедливы. С этого места начинается подробный рассказ о домостроительстве совершенного Богом спасения человечества. Он включает описания нескольких этапов домостроительства, большинство из которых сопровождается богословской ремаркой: 1) сотворение человека и последовавшее грехопадение (ремарка: Бог не оставил павшего человека); 2) эпоха ВЗ, когда Бог говорил с людьми через пророков; 3) эпоха «полноты времен», когда Отец говорит с людьми через Своего Сына (ἐλλάλησας ἡμῖν ἐν αὐτῷ τῷ Υἱῷ σου — глаголаахъ еси намъ самѣмъ своимъ твоимъ; ремарка посвящена обоснованию равенства Сына и Отца); 4) Боговоплощение (ремарка: необходимость осуждения греха «во плоти», принадлежащей человеку — Христу, Новому Адаму, поскольку и вошел грех в мир через ветхого Адама); 5) земная жизнь и проповедь Господа Иисуса Христа (ἐμπολιτευόμενος τῷ κόσμῳ τούτῳ, δοὺς προστάγματα σωτηρίας — **поживъ въ мирѣ сѣмъ, давъ повелѣнія спасительная**; ремарка: создание Церкви); 6) сошествие Христа во ад (ремарка: все должно быть наполнено Христом); 7) воскресение Христа из мертвых (ремарка: Спаситель должен быть первым во всем); 8) вознесение на небо и Второе пришествие.

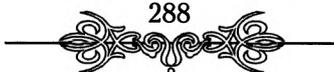
Далее следует повествование о Тайной вечере (*institutio*); в богослужбной традиции с визант. времен на Л. В. В. установительные слова в отличие от Литургии свт. Иоанна Златоуста возглашаются с прибавлением в начале: **даде сѣимъ своимъ оученикомъ и апостоломъ рекъ**. После *anamnesis* произносится моление священнослужителей о самих себе и совершается молитва к Богу Отцу

о том, чтобы Св. Дух освятил Дары, т. е. *эпиклеза* (см. подробный анализ этого раздела анафоры в кн.: *Карабинов И. А.* Евхаристическая молитва (анафора). СПб., 2008. С. 92–121; см. также: *Винклер*. 2009; *Lawreszuk*. 2015; о затрудняющих понимание молитвы интерполяциях в эпиклезе Л. В. В. — в ст.: *Деснов*. 1992).

Анафора завершается значительно более пространными, чем в Литургии свт. Иоанна Златоуста, поминованиями (во время которых, в частности, поется, если нет задостойника, не «Достойно есть», а богородичен Ἐπὶ σοὶ χαίρει: (Ὡ τέττε ῥάδεται.); о поминованиях на Л. В. В. см.: *Болотов*. 1914; *Engberding*. 1964), словословием и благословием предостоятелем народа.

Изд. и лит.: *Scialach V.* Liturgiae S. Basilii Magni, S. Gregorii Theologi, S. Cyrilli Alexandrini: Ex Arabico Conversae. Augustae Vindelicorum, 1604; *Renaudot E.* Liturgiarum orientalium collectio. P. 1716. T. 1. P. 1–25, 57–89, 169–299; T. 2. P. 548–565; *Goar.* Euchologion. P. 135–158; *Rodwell J. M.* The Liturgies of St. Basil, S. Gregory, and St. Cyril: Translated from a Coptic Manuscript of the 13th Cent. L., 1870; *Лоягин Е. И., ред.* Греч. литургия св. Василия Великого: Предисл., пер. с греч. // СДЛ. 1875. Вып. 2. С. 45–80; *он же.* Сир. литургия св. Василия Великого: Пер. с лат. // Там же. С. 3–44; *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from Original Authorities. Camb., 1884. P. V–XXVII, 75–87, 149–171; *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western: Being the Texts Original or Translated of the Principal Liturgies of the Church. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. LXXXI–XLVI, 309–344, 400–411, 521–539; *Renaudin P.* La liturgie copte Alexandrine dite de S. Basile le Grand // ROC. 1899. Vol. 4. P. 15–43; *Jugie M.* L'Épiclése et le mot antitype de la messe de St. Basile // EO. 1906. Vol. 9. N 59. P. 193–198; *Baumstark A.* Die konstaninopolitanische Messliturgie vor dem IX. Jh.: Übersichtliche Zusammenstellung des kritischen Quellenmaterials. Bonn, 1909. (Kleine Texte für theolog. und philol. Vorlesungen und Übungen; 35. Liturgische Texte; 3); *Орлов М. И., прот.* Литургия св. Василия Великого: Первое крит. изд. СПб., 1909; *он же.* Как иногда проверяют изданный текст: Библиогр. заметка // ХЧ. 1911. № 11. С. 1321–1335; *Прилуцкий В., свящ.* [Рец. на кн.: Орлов М. И. «Литургия св. Василия Великого» // ТКДА. 1909. № 5. С. 136–144; *Тураев Б. А.* Из армяно-абиссинских отношений: Анафора св. Григория Армянского // ЗВОРАО. 1911/1912. Т. 21. С. 12–15; *Дмитриевский А. А.* Отзыв о соч. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сб. отчетов и премий о наградах, присуждаемых имп. АН: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 176–347; *он же.* Исправление книг при патр. Никоне и последующих патриархах / Подгот. текста, публ.: А. Г. Кравецкий. М., 2004; *Болотов В. В.* Заметки по поводу текста Литургии св. Василия Великого: Письмо архиеп. Финляндскому Антонию // ХЧ. 1914. № 3. С. 281–298; *Moreau F.-J.* Les anaphores des Liturgies de St. Jean Chrysostome et de St. Basile: Comparées aux canons romain et gallican. P., 1927; *Peterson E.* Die Bedeutung

von ἀναδέκνυμι in den griechischen Liturgien // Festgabe f. A. Deissmann zum 60. Geburtstag. Tüb., 1927. S. 320–326; *Engberding H.* Das eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie: Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. Münster, 1931; *idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der Basiliusliturgie // Oriens Chr. 1963. Bd. 47. S. 16–52; 1965. Bd. 49. S. 18–37; *idem.* Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basiliusliturgie // OS. 1964. Bd. 13. S. 105–122; *idem.* Die «ΕΥΧΗ ΤΗΣ ΠΡΟΕΚΟΜΙΑΝΣ» der byzantinischen Basileiosliturgie und ihre Geschichte // Le Muséon. 1966. Vol. 79. P. 287–313; *idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der syrischen Basiliusliturgie // Oriens Chr. 1966. Bd. 50. S. 13–18; *idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der älteren armenischen Basiliusliturgie // Ibid. 1967. Bd. 51. S. 29–50; *Euringer S.* Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius: Nach vier Handschriften. R., 1934. (OrChr.; 36/3. N 98); *Τρεμπέλας Π.* Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας, Ἀθήναι, 1935; *idem.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας, Ἀθήναι, 1961. T. 2: Λειτουργικοὶ τύποι Αἰγύπτου καὶ Ἀνατολῆς, Σ. 327–335; *Strittmatter A.* «Missa Graecorum» — «Missa Sancti Iohannis Chrisostomi»: The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom // Eph. Lit. 1941. Vol. 55. P. 2–73; *Lubatschewskij M. J.* Des heiligen Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus: Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie // ZKTh. 1942. Bd. 66. S. 20–38; *Salaville S.* Ἀναδεικνύται, ἀποφανεῖται: Note de lexicologie des textes eucharistiques // Mémoires L. Petit. Bucarest, 1948. P. 413–422. (Archives de l'Orient Chrétien; 1); *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной Литургии. М., 1951; *Gelsing M. G. H.* The Epiclesis in the Liturgy of St. Basil // Eastern Churches Quarterly. L., 1953/1954. Vol. 10. P. 243–248; *Μαραῖτος Δ.* Ἡ ἀρχαιότερα μορφή τῶν λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασίλειου καὶ τοῦ Χρυσόστομου. Θεσ., 1957; *Raes A.* L'authenticité de la liturgie byzantine de St. Basile // REB. 1958. Vol. 16. P. 158–161; *idem.* Un nouveau document de la liturgie de St. Basile // OCP. 1960. Vol. 26. P. 401–411; *idem.* «ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ»: En tout et pour tout // Oriens Chr. 1964. Bd. 48. S. 216–220; *Doresse J., Lanne E.* Un témoin archaïque de la liturgie copte de St. Basile. Louvain, 1960. (Bibliothèque du Muséon; 47); *Capelle B.* Les liturgies «basiliennes» et St. Basile // Ibid. P. 45–74; *Pitt W. E.* The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil // JEclH. 1961. Vol. 12. N 1. P. 1–13; *Успенский Н. Д.* Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине правосл. Литургии) // БТ. 1961. Сб. 2. С. 63–76; *Leroy F. J.* Proclus, «De Traditione Divinae Missae»: Un faux de C. Paleocappa // OCP. 1962. Vol. 28. P. 288–299; *Jacob A.* Leuchologe de Porphyre Uspenski. Cod. Leningr. gr. 226 (X^e siècle) // Muséon. 1965. Vol. 78. P. 173–214; *idem.* La traduction de la liturgie de St. Basile par Nicolas d'Otrante // Bull. de l'Institut Historique belge de Rome. Brux., 1967. Vol. 38. P. 49–107; *idem.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de St. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968; *idem.* Le plus ancien rouleau liturgique italo-grec // Helikon. R., 1989/1990. T. 29/30. P. 321–334; *Bobrinskoy B.* Liturgie et ecclésiologie trinitaire de St. Basile // Verbum Caro. Taizé, 1969. Vol. 23. N 89. P. 1–32; *Houssiau A.* L'anaphora alessandrina



di S. Basilio // *Le nuove preghiere eucaristiche*. Brescia, 1969. P. 69–88; *Τομαδάκης Ν. Β. Ἡ ἐν Ἱταλίᾳ οεκδοὺς ἐλληνικῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων* // *ΕΕΒΕ*. 1969/1970. Τ. 37. Σ. 3–33; *Renoux A.* L'anaphore armenienne de saint Gregoire l'illuminateur // *Eucharisties d'Orient et d'Occident*: CSS, 1^{er} Semaine. 1970. Vol. 2. P. 83–108. (Lex Orandi; 47); *Mitchell L. L.* The Alexandrian Anaphora of St. Basil of Caesarea: Ancient Source of «A Common Eucharistic Prayer» // *AnglTR*. 1976. Vol. 58. P. 194–206; *Macomber W. F.* The Greek Text of the Coptic Mass and of the Anaphoras of Basil and Gregory according to the Kacmarcik Codex // *OCP*. 1977. Vol. 43. P. 308–334; *Samir K.* La version arabe du Basile alexandrin: (Codex Kacmarcik) // *OCP*. 1978. Vol. 44. P. 342–390; *Φουντούλης Γ. Βυζαντινὰ Θεία Λειτουργία Βασίλειου τοῦ Μεγάλου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου*. Θεσ., 1978. (Κείμενα Λειτουργικῆς; 12); *Brakmann H.* Zu den Fragmenten einer griechischen Basileios-Liturgie aus dem koptischen Makarios-Kloster // *Oriens Chr.* 1982. Bd. 66. S. 118–143; *idem.* Zur Stellung des Paris. gr. 325 in der Geschichte der alexandrinisch-ägyptischen Liturgie // *Studi sull'Oriente Cristiano*. R., 1999. Vol. 3. P. 97–110; *Fenwick J.* The Significance of Similarities in the Anaphoral Intercession Sequence in the Coptic Anaphora of St. Basil and Other Ancient Liturgies // *StPatr*. 1989. Vol. 18/2. P. 355–362; *idem.* The Anaphoras of St. Basil and St. James: An Investigation into their Common Origin. R., 1992. (OCA; 240); *Messner R.* Prex Eucharistica: Beobachtungen und Hypothesen // *Sursum Corda: Variationen zu einem liturgischen Motiv*: FS f. P. Harmoncourt / Hrsg. E. Renhart, A. Schneider. Graz; Bdpst., 1991. S. 121–129; *Деснов Н., прот.* Еще неск. слов об известных расхождениях между рус. и греками в литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // *БТ*. 1992. Сб. 31. С. 86–96; *Каджая Н.* Древнегруз. переводы творений Василия Кесарийского. Тб., 1992. С. 260–307 (на груз. яз.); *Johnson T.* Recovering Ägyptisches Heimatgut: An Exercise in Liturgical Methodology // *QLP*. 1995. Vol. 76. N 3/4. P. 182–198; *Bebis G. S.* Introduction to the Liturgical Theology of St. Basil the Great // *GOTR*. 1997. Vol. 42. P. 273–285; *Stuckwisch D. R.* The Basilian Anaphoras // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers* / Ed. P. F. Bradshaw. Collegeville (Minn.), 1997. P. 109–130; *Winkler G.* Zur Erforschung orientalischer Anaphoren in liturgievergleichender, Sicht 1: Anmerkungen zur Oratio post Sanctus und Anamnese bis Epiklese // *OCP*. 1997. Vol. 63. P. 363–420; *eadem.* Idem, Sicht 3: Der Hinweis auf «die Gaben» bzw. «das Opfer» bei der Epiklese // *Das Opfer: Biblischer Anspruch und liturgische Gestalt* / Hrsg. A. Gerhards, K. Richter. Freiburg etc., 2000. S. 216–233; *eadem.* Idem, Sicht 2: Das Formelgut der Oratio post Sanctus und Anamnese sowie Interzessionen und die Taufbekenntnisse // *Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark: Acts of the Intern. Congress (Rome, 25–29 Sept. 1998)* / Ed. R. F. Taft, G. Winkler. R., 2001. P. 407–493. (OCA; 265); *eadem.* Die Basilius-Anaphora: Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen. R., 2005; *eadem.* Ein Rätsel gelöst: Die Angaben zur Venediger-Handschrift (V) der älteren armenischen Version der Basilius-

Anaphora in den bisherigen Veröffentlichungen // *ZACHr*. 2006. Bd. 10. S. 313–319; *eadem.* The Christology of the Anaphora of Basil in Its Various Redactions, with Some Remarks Concerning the Authorship of Basil // *The Place of Christ in Liturgical Prayer: Trinity, Christology, and Liturgical Theology* / Ed. B. Spinks. Collegeville, 2008. P. 112–126; *она же [Винклер Г.]* Эпikleза и рассказ об установлении Евхаристии в анафоре свт. Василия Великого: Нек-рые филол. наблюдения относительно их эволюции и богосл. значения // *Православное учение о церк. таинствах: V Междунар. Богосл. конф. РПЦ (Москва, 13–16 нояб. 2007 г.)*. М., 2009. Т. 1. С. 382–399; *Budde A.* Einsetzungsbericht und Heiligensbitte der Ägyptischen Basilius-Anaphora: Zur Sonderstellung der bohairischen Version // *Ägypten und Nubien in spätantiker und christlicher Zeit: Akten des 6. Intern. Koptologenkongresses / Hrsg. S. Emmel u. a. Wiesbaden, 1999*. Bd. 1. S. 465–485; *idem.* Wie findet man «Ägyptisches Heimatgut»? Der Ägyptische Ursprung der Basileios-Anaphora in der Diskussion // *Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark*. R., 2001. P. 671–688; *idem.* Typisch syrisch?: Anmerkungen zur Signifikanz liturgischer Parallelen: Der Ursprung der Basilius-Anaphora in der Diskussion // *JAC*. 2002. Bd. 45. S. 50–61; *idem.* Die ägyptische Basilius-Anaphora: Text, Kommentar, Geschichte. Münster, 2004. (Jerusalem Theol. Forum; 7); *Renhart E.* Zu einem Gebetseinschub in der jüngeren armenischen Redaktion der Basiliusanaphora // *Crossroad of Cultures: Studies in Liturgy and Patristics in Honour of G. Winkler* / Ed. H.-J. Feulner, E. Velkova, R. F. Taft. R., 2000. P. 591–601. (OCA; 260); *idem.* Die älteste armenische Anaphora: Einleitung, Kritische Edition des Textes und Übersetzung // *Armenische Liturgien: Ein Blick auf eine ferne christliche Kultur* / Hrsg. E. Renhart, J. Dum-Tragut. Graz; Salzburg, 2001. S. 93–242; *Hutcheon C. R.* «A Sacrifice of Praise»: A Theological Analysis of the Pre-Sanctus of the Byzantine Anaphora of St. Basil // *SVTQ*. 2001. Vol. 45. N 1. P. 3–23; *Parenti S.* La «vittoria» nella chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio // *Comparative Liturgy Fifty Years after A. Baumstark*. R., 2001. P. 907–928; *Verhelst S.* Une priere de St. Jacques et deux prieres de St. Basile // *Θυσία αἰνέσεως: Mélanges liturgiques offerts à la memoire de l'archevêque G. Wagner (1930–1993)*. P., 2005. P. 411–429. (Analecta Sergiana; 2); *Alexopoulos S.* The Influence of Iconoclasm on Liturgy: A Case Study // *Worship Traditions in Armenia and the Neighbouring Christian East* / Ed. R. R. Ervine. N. Y., 2006. P. 127–137; *Желтов М., диак.* Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Служебниках // *БТ*. 2007. Сб. 41. С. 272–359; *Печатнов В. В.* Божественная литургия в России и в Греции: Сравн. изуч. совр. чина. М., 2008; *McGowan A. V.* The Basilian Anaphoras: Rethinking the Question // *Issues in Eucharistic Praying East and West: Essays in Liturgical and Theological Analysis* / Ed. M. E. Johnson. Collegeville, 2010. P. 219–261; *Афанасьева Т. И.* Литургия Иоанна Златоуста и Василия Великого в слав. традиции (по Служебникам XI–XV вв.). М., 2015; *Ławreszuk M.* Invocation of Holy Spirit in Anaphora of St. John Chrysostom and St. Basil The Great // *Studia Oecumenica*. Opole, 2015. Vol. 14. P. 195–212.

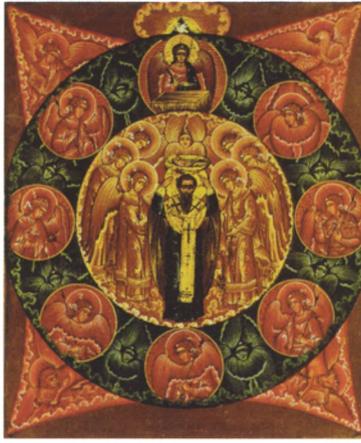
Свящ. Михаил Желтов

ЛИТУРГИЯ СВЯТИТЕЛЯ ИОАННА ЗЛАТОУСТА [греч. Ἡ Θεία Λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσόστομου], в правосл. Церкви основное чинопоследование евхаристической *литургии* с послеиконоборческого времени и до наших дней.

Происхождение. Чин Л. И. З. завидетельствован уже в древнейших сохранившихся визант. богослужебных рукописях — *Барберини Евхологии* (кон. VIII в.) и др., с неизменной атрибуцией свт. *Иоанну Златоусту* († 407). Однако до VIII в. источники не упоминают литургию с такой атрибуцией. По мнению исследователей, это может быть связано с происхождением *анафоры* Л. И. З. от более древней евхаристической молитвы, называемой «анафора апостолов» и упоминаемой уже во 2-й четв. VI в. в соч. Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан» вместе с др. к-польской анафорой — свт. Василия Великого (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutychn.* III 19 // PG. 86. Col. 1368). Действительно, в сир. рукописях сохранилась евхаристическая молитва, очень близкая к анафоре Л. И. З., с названием «анафора двенадцати апостолов» (см.: *Engberding. 1937; Khouri-Sarkis. 1950; Idem. 1962*; изд. сир. текста: *Raes. 1940*).

В сирийских богослужебных книгах встречается также анафора, приписываемая свт. Иоанну Златоусту (изд.: *Codrington. 1940*), но она в отличие от анафоры 12 апостолов не имеет почти ничего общего с анафорой визант. Л. И. З. Еще одна анафора, приписываемая свт. Иоанну Златоусту, известна в эфиоп. традиции (*Euringer. 1913; Mercer. 1920*), она представляет собой оригинальную эфиоп. композицию XV в. (*Priess. 2006. S. 58*; в этой же книге содержится академическое издание текста и исчерпывающее исследование указанной эфиоп. анафоры). Т. о., в отличие от анафоры свт. Василия Великого, известной во множестве версий, анафора свт. Иоанна Златоуста существует только в одной версии и имеет вероятный прототип в древней анафоре апостолов.

В пользу бытования анафоры Л. И. З. в К-поле уже в доиконоборческую эпоху говорит не только наличие в ее тексте совпадений с творениями свт. Иоанна Златоуста и совокупное свидетельство позднейшей рукописной традиции, но и влияние,



Херувимская песнь.
Икона. Кон. XVIII в.
(Галерея апостолов Петра и Павла,
Вадуц)

оказанное анафорой Л. И. З. на восточносир. (см. ст. *Восточно-сирийский обряд*) анафору, надписанную именем Нестория, но в действительности представляющую собой композицию по мотивам к-польских евхаристических молитв (Baumstark. 1908; Gelston. 1996).

Об авторстве свт. Иоанна в отношении всей литургии говорить нельзя, поскольку Л. И. З., во-первых, в значительной мере совпадает с визант. *Литургией святителя Василия Великого*, а во-вторых, обе развивались и дополнялись на протяжении мн. веков. Тем не менее главная часть Л. И. З. — анафора — содержит неск. характерных выражений, засвидетельствованных в подлинных произведениях свт. Иоанна, но не у др. авторов, что подтверждает непосредственное участие святителя в формировании ее текста (Iaft. 1990). Вероятнее всего, свт. Иоанн Златоуст доработал и ввел в богослужение К-поля анафору, к к-рой он привык во время своего священнического служения в Антиохии и к-рая сохранилась в сир. традиции (здесь также в отредактированном виде, испытав влияние сир. версии *Литургии апостола Иакова*) под своим первоначальным именем — «[Двенадцати] апостолов» (Iaft. 1997).

На основании творений свт. Иоанна Златоуста возможна реконструкция порядка евхаристического богослужения в Антиохии в кон. IV и в К-поле на рубеже IV и V вв. (Probst. 1883; Paverd, van de. 1970). Но тексты конкретных молитв святитель не цитирует, поэтому его свидетельства следует относить к антиохийскому и к-польскому (в зависимости от того, в какой период жизни свт. Иоанна была произнесена та или иная проповедь) чином литургии того времени в целом, а не конкретно к Л. И. З. Кроме литургических данных творения свт. Иоанна содержат ряд важных богословских утверждений о таинстве Евхаристии (Кириллов. 1896; Nägle. 1900; Пономарев. 1904; Salaville. 1908; Stöcker. 1957).

До эпохи иконоборчества основным евхаристическим чином К-поля была Литургия свт. Василия Великого, совершавшаяся по воскресеньям и праздникам, тогда как Л. И. З. использовалась в менее торжественных случаях (такой порядок до наст. времени сохраняется в богослужении *Великого поста*, когда место воскресной службы занимает Ли-

тургия свт. Василия Великого, а Л. И. З. назначена по субботам). Поэтому Л. И. З. фактически не имела самостоятельного чина: основой служил формуляр Литургии свт. Василия, но часть молитв — начиная с молитвы об оглашенных — в нем заменялась иными. По этой причине в древнейших рукописях Евхология Л. И. З. выписывается после Литургии свт. Василия Великого и имеет неполный формуляр, состоящий лишь из особенных молитв Л. И. З. (Jacob. 1970).

В послееконоборческую эпоху Литургия свт. Василия почти перестала совершаться — с X или XI в. (в зависимости от региона) и вплоть до наст. времени она сохраняется в богослужении только 10 дней церковного года (включая 5 воскресений Великого поста). Л. И. З. же, напротив, стала совершаться практически круглый год и заняла место основной евхаристической службы во всей православной Церкви, сохраняя его до наст. времени. Поэтому с XI–XII вв. именно ее формуляр стал в рукописях основным, а формуляр Литургии свт. Василия начал нередко выписываться в усеченном виде (включая только те молитвы, что отличаются от молитв Л. И. З.). Столь существенное вытеснение одной литургии другой было связано либо с полемикой эпохи иконоборчества (анафора Л. И. З. не содержала терминов, которые могли быть истолкованы в иконоборческом ключе — Alexopoulos. 2006), либо с распространением в визант. общежительных монастырях практики ежедневного совершения Евхаристии и вытекавшей отсюда потребности пред-

почитать Литургии свт. Василия Л. И. З. как более краткую (Parenti. 2001).

Потребность в как можно более кратком евхаристическом чине представлена в качестве причины появления Л. И. З. в легенде о происхождении основных визант. литургий, впервые зафиксированной в Синаксаре К-польской ц. кон. X в., где говорится, что свт. Иоанну Златоусту пришлось «по причине немощи [молящихся] людей» сократить чин литургии, изложенный свт. Василием (к-рый в свою очередь создал его путем сокращения Литургии ап. Иакова: SynCP. Col. 155–156; практически тот же текст приводится в Миналогии Василия II (PG. 117. Col. 121), а в слав. переводе — в Великих Минеях-Четых митр. Макария (ВМЧ. Окт. Стб. 1799)). В XV в. эту легенду упоминает свт. Марк Эфесский в своем трактате «О том, что Святые Дары освящаются не одним лишь произнесением Владычных слов, но [и] последующими за ними молитвой и благословением священника, силой Святого Духа» (PG. 160. Col. 1081), но наибольшую известность она в посл. получила в составе «Слова о предании Божественной литургии», приписанного свт. Проклу К-польскому (PG. 65. Col. 849–852). В устах свт. Прокла, непосредственного ученика свт. Иоанна Златоуста, эта легенда звучала особенно авторитетно, и на нее неоднократно ссылались авторы XVIII–XIX вв. Но в действительности приписанный свт. Проклу текст был составлен греч. филологом, копиистом и фальсификатором XVI в. Константином Палеокаппой (Leroy. 1962).

Против идеи о происхождении Л. И. З., вернее ее анафоры и проч. священнических молитв, из Литургии свт. Василия Великого путем сокращения последней говорит следующий факт. Если не считать совпадений в священнических возгласах и ответных аккламациях народа (объяснимых бытованием в рамках одной и той же литургической традиции), а также частично в поминовениях в конце анафоры (которые, как это видно из рукописей, были больше подвержены изменениям, чем остальной текст), анафоры Л. И. З. и Литургии свт. Василия Великого различаются настолько, что не могли быть получены одна из другой за счет сокращения или, наоборот, расширения. У этих 2 анафор разная

логика развития и отличающиеся богословские подходы (напр., в эпиклезе свт. Василия у Отца испрашивается, чтобы Св. Дух пришел и освятил Дары, в эпиклезе Иоанна Златоуста, — чтобы Сам Отец освятил Дары, «преложив Духом Святым»). Но обе литургии, несомненно, связаны между собой самым тесным образом. Фактически это одно и то же чинопоследование, различающееся только анафорой и рядом др. священнических молитв, т. е. текстами, к-рые читаются священником в алтаре и, как правило, не слышны народу. Тексты же, звучащие во всеуслышание, у обеих литургий в целом тождественны, кроме изменяемых частей, включая *застойник*, а также единственного отличия в священнических возгласах анафоры: в Литургии свт. Василия *установительные слова* возглашаются со вступлением (сначала: *Дадѣ стѣмъ своимъ оученикомъ и апостоломъ, рекъ, и лишь затем: прѣимите ѣдите...*), а в Л. И. З. — без него.

История формирования чина Л. И. З. подробно рассмотрена в серии монографий Р. Ф. Тафта (*Taft*. 1975; *Idem*. 1991; *Idem*. 2000; *Idem*. 2008; более ранние, ныне устаревшие реконструкции: *Meester, de*. 1908; *Baumstark*. 1909; *Idem*. 1913; *Mateos*. 1965–1968). Эти монографии посвящены различным частям литургии верных (книга об анафоре должна выйти в 2016 или 2017) и почти не затрагивают историю чинов проскомидии (см. о ней: *Муретов*. 1895; *Mandalà*. 1935) и литургии оглашенных (см.: *Mateos*. 1971). См. разд. «Православный чин литургии» в ст. *Литургия*.

Рукописи и издания Л. И. З. весьма многочисленны. Древнейшие греческие списки включают т. н. Евхологий Барберини, Vat. Barber. gr. 336, кон. VIII в. (изд. текста Л. И. З.: *L'Eucologio Barberini gr. 336 / A cura di S. Parenti e E. Velkovska*. R., 2000². P. 71–82. (BELS; 80)); Sinait. gr. (NE). МГ 22, рубеж IX и X вв. (изд. текста Л. И. З.: *Radle*. 2011. P. 211–213, 220–221), Срупт. Г. β. VI, кон. X в. (см.: *Jacob*. 1989/1990) и Г. β. IV, X в. (см.: *Parenti*. 1991) и Г. β. VII, XI в. (изд. текста Л. И. З.: *Passarelli G. L'Eucologio cRYPTENSE G. β. VII (sec. X). Осс.*, 1982. P. 67–78); РНБ. Греч. 226, X в. (т. н. *Порфирия Успенского Евхологий*; см.: *Jacob*. 1965); РГБ. Греч. 474, X или XI в. (т. н. *Севастьянова Евхологий*; изд. Л. И. З.:

Koster S. J. Das Euchologion Sevastianov 474 (X Jhd.) der Staatsbibliothek in Moskau: Diss. R., 1996. § 30–47) и т. д. Главное исследование рукописной традиции Л. И. З. — докторская дис. А. Жакоба (*Jacob*. 1968), написанная на основе анализа 250 рукописей (их подробные описания: *Ibid*. P. 507–588). Реальное количество сохранившихся списков с учетом поздних — с XV в. и далее — рукописей неизвестно, но оно должно быть больше как минимум на порядок.

Кроме греч. рукописей большое значение для изучения истории текста Л. И. З. имеют ее ранние переводы. Древнейший фрагмент слав. перевода анафоры Л. И. З., выполненного в кон. IX или в X в., сохранился в т. н. Синайском Служебнике (РНБ. Глаг. 2, XI в. — см. ст. *Синайский Евхологий*); следующая по времени слав. рукопись — *Варлаама Хутынского Служебник* (ГИМ. Син. 604, нач. XIII в.); рус. и южнослав. рукописей XIII в. сохранилось ок. 10, XIV в. — уже неск. десятков и т. д. (о слав. рукописях Л. И. З. до XIV в. включительно и об их особенностях см.: *Желтов*. 2007; о редакциях славянских переводов Л. И. З. см.: *Афанасьева*. 2015; старая работа свящ. А. Петровского (*Petrovskij*. 1908) полностью утратила актуальность). Первые груз. (изд.: *Tarchnišvili*. 1950; см.: *Idem*. 1934; *Jacob*. 1964) и араб. (изд.: *Vacha*. 1908) переводы Л. И. З. были выполнены в XI в. (*Jacob*. 1968. P. 292–301); в кон. XII — нач. XIII в. (*Ibid*. P. 302–303) был сделан и арм. перевод Л. И. З. (изд.: *Aucher*. 1908). Латинский перевод Льва Тосканского XII в., сделанный не для богослужебного использования, а для того чтобы познакомиться латинскую аудиторию с визант. чином литургии (изд.: *Jacob*. 1966; *Strittmatter*. 1943; см.: *Idem*. 1961; *Hanssens*. 1933), содержит ряд ценных деталей (*Jacob*. 1968. P. 306–336).

Editio princeps греч. текста Л. И. З. было осуществлено Д. Дукасом в 1526 г. в Риме (см. об этом изд.: *Strittmatter*. 1954. P. 76–80; *Jacob*. 1968. P. 447–448). Но на долгое время наиболее известным в научной и богословской среде стало издание греч. текста Л. И. З. Эразмом Роттердамским вместе с его лат. переводом в 1537 г. (*Jacob*. 1976). Традицию историко-литургического анализа текста Л. И. З. с учетом разночтений в рукописях заложил в XVII в.

Ж. Гоар (*Goar. Euchologion*. P. 47–134; см. также: *Swainson*. 1884; *Brightman*. 1896); в посл. предпринимались попытки критического издания Л. И. З. (*Трепелас*. 1935), но в силу принципиальной региональной вариативности ее чина они не могли быть успешными (*Jacob*. 1968. P. 499–506).

Первые издания греческого текста Л. И. З. в составе богослужебных книг были сделаны в Венеции в XVI в. (*Raes A. Les livres liturgiques grecs publiés a Venise // Mélanges E. Tisserant. Vat.*, 1964. Vol. 3: *Orient chrétien*. P. 209–222. (ST; 233)); к ним восходят все последующие греч. издания Евхология и литургий (которые, однако, могут содержать различную правку, прежде всего отражающую изменения литургической практики). Тогда же появились первые слав. издания Л. И. З. в составе Служебников: Тырговиште (типография Макария), 1508, и Венеция (типография Божидара Вуковича), 1519.

Первый рус. печатный Служебник вышел в Москве в 1602 г. В Патриаршество Никона текст Служебника, включая Л. И. З., был существенно пересмотрен на основе печатных греч. Евхологиев XVI в., а также укр. изданий нач. XVII в. (прежде всего Служебника под ред. еп. Гедеола Балабана: Стратин, 1604), к-рые были отредактированы на основе греческих печатных книг (см.: *Дмитриевский*. 2004). Подробное сопоставление текста Л. И. З. в дониконовских и последующих рус. изданиях содержится в кн.: *Филарет (Захарович)*. 1876. Правленный рус. текст Л. И. З. был повсеместно принят в РПЦ и в др. славяноязычных правосл. Церквях; дониконовский вариант сохраняется в богослужении единоверцев и старообрядцев; в богослужении униатов используются собственные редакции текста Л. И. З., ориентирующиеся на издания РПЦ, но частично сохраняющие чтения укр. изданий 1-й пол. XVII в. и даже более древние, но одновременно испытывавшие влияние католич. богословия (*Huculak*. 1990).

Содержание. Л. И. З. состоит из 2 частей — литургии оглашенных и литургии верных; перед началом литургии оглашенных в алтаре совершается чин *проскомидии*. В правленных русских печатных изданиях Служебника последование *входных молитв*, облачения и проскомидии

озаглавлено как Чинъ священнаго и бжественнаго литургии. По своему смыслу такое заглавие должно относиться к Л. И. З. целиком, но после окончания проскомидии в Служебнике начинается статья с основным текстом Л. И. З., со своим собственным заголовком: Бжественнаго литургия иже во стыхъ Отца нашего иоанна златоустаго. В действительности заглавие чина проскомидии является названием *диатаксиста* (διάταξις — «чин по порядку», «устав») Божественной литургии, т. е. подробного описания всех ее священнодействий от начала до конца. В русских изданиях тексты формуляра Л. И. З. и ее диатаксиста объединены, но с сохранением заглавий; иными словами, первое заглавие можно отнести не только к чину проскомидии (как это выглядит в Служебнике), но ко всем рубрикам Л. И. З., второе — к ее молитвам и ектениям. Первоначально диатаксисты представляли собой внешний по отношению к литургии текст (см. издания ряда диатаксистов: *Красносельцев*. 1889; 1896; *Дмитриевский*. 1912), их развитие в XI–XIV вв. было связано с отсутствием подробных указаний о порядке совершения Л. И. З. в визант. рукописях Евхология. С XIV в. стандартным стал диатаксист, описывающий афонскую практику совершения литургии того времени и отредактированный буд. патриархом К-польским свт. Филофеем Коккином († 1377/78); он и вошел в состав Евхология и Служебников и во мн. изданиях слился с чином Л. И. З. в одно целое.

Чин проскомидии, т. е. приготовления евхаристических Даров, завершается священнической молитвой (в печатных изданиях Л. И. З. и Литургия свт. Василия Великого имеют одну и ту же молитву: Ὁ Θεός, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον — Бже, бже нашъ, небесный хлѣбъ; но в южноиталийских рукописях Л. И. З. часто имеет свою особую молитву протесиса наряду с особыми молитвами малого входа и Трисвятого; в древнейших слав. рукописях эти же особые молитвы протесиса и Трисвятого входят, напротив, не в Л. И. З., а в Литургию свт. Василия (см.: *Желтов*. 2007. 279–280, 292–297), тогда как молитва малого входа встречается в обеих литургиях — либо среди входных молитв перед службой, либо среди молитвословий великого входа (Там же. С. 300–304); кроме нее древнерусский чин



Причащение прп. Марии Египетской прп. Зосимой.

Миниатюра из Киевской Псалтири. 1397 г. (РНБ. ОЛДП. Ф. 6. Л. 175 об.)

Л. И. З. имел целый ряд др. особенных текстов (Там же)). После молитвы о Дарах читается молитва над кадилом (Θυμίαμα σοι προσθέρομεν — Кадило тебе приносимъ;), совершаются покровение Даров и каждение.

Литургия оглашенных начинается с молитв священнослужителей у св. престола, затем произносится возглас Евλογημένη ἡ Βασιλεία: — Благословено царство; и читается мирная ектения (и молитва 1-го антифона: Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν οὐ τὸ κράτος — Гди бже нашъ, егвже держава:). После нее совершается т. н. *энарксис* — некогда самостоятельное последование, состоящее из 3 антифонов. В совр. рус. практике, за исключением важнейших праздников, имеющих свои антифоны, в этом качестве обычно исполняются Пс 102 и 142 и *блаженны*, происходящие из чина *изобразительных*; в греч. практике — *вседневные антифоны*. Антифоны перемежаются малыми ектениями и священническими молитвами (они называются молитвами 2-го и 3-го антифонов: Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, σῶσον τὸν λαόν σου — Гди бже нашъ, спаси люди твоа; и Ὁ τῆς κοινῆς ταύτης καὶ συμφώνου — Иже Общымъ сѣа и согласным:). После 2-го антифона всегда исполняется тропарь *«Единородный Сыне»*, а в конце 3-го совершается малый вход: духовенство выходит через боковые врата из алтаря и торжественно входит через царские врата обратно (при архиерейском служении литургии епископ входит в алтарь из середины храма; после вхо-

да он совершает каждение; о проч. особенностях службы во главе с епископом или патриархом см. ст. *Архиерейское богослужение*). Вход предваряется соответствующей молитвой (Δέσποτα Κύριε, ὁ Θεός ἡμῶν, ὁ καταστήσας — Бже гди бже нашъ ὁῦστάβιный;) и сопровождается пением *входного стиха*. После него исполняются *тропари* и *кондаки*, посвященные литургическим памятям текущего дня; структурно они являются завершением 3-го антифона. Предстоятель читает молитву *Трисвятого* (Ὁ Θεός ὁ ἅγιος, ὁ ἐν ἁγίοις ἀναπαύμενος — Бже стый, иже во стыхъ почивааи), и исполняется это песнопение; во время него духовенство переходит на горнее место для слушания оттуда чтений из Свящ. Писания.

Чтения включают *прокимен* (1 или 2), от 1 до 3 отрывков («зачал») из *Апостола*, *аллилуарий* (1 или 2; в это время или ранее, во время Апостола, диакон совершает каждение) и от 1 до 3 отрывков из *Евангелия*; перед Евангелием с XIV в. тайно читается специальная молитва (Ἐλασψον ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν — Возстаи въ сердцахъ нашихъ:). По окончании чтений духовенство переходит с горнего места к св. престолу и возглашается сугубая ектения со священнической молитвой (Κύριε ὁ Θεός ἡμῶν, τὴν ἐκτενὴ ταύτην ἱκεσίαν — Гди бже нашъ, прилѣжное сѣе молѣние:). Появление сугубой ектении в чине литургии связано с традицией к-польских молитвенных процессий по городу, состоявших из 3 антифонов (они тождественны антифонам энарксиса), чтения Евангелия и возгласения сугубой ектении (*Mateos*. 1971. Р. 148–156). Т. о., чтение Евангелия и сугубая ектения находятся в неразрывной связи, к-рая в наст. время поставлена под угрозу распространившимся обычаем чтения проповеди сразу после Евангелия (в греч. приходской практике проповедь после Евангелия стала нормой, но при этом сугубая ектения обычно не возглашается вовсе, а читается тайно в алтаре).

В XV в. в Служебниках появляется указание в дни заупокойных поминовений читать вместо обычной сугубой ектении заупокойную (см.: *Желтов*. 2007. С. 277–278), в позднейшей практике нередко возглашаются обе. Последняя ектения литургии оглашенных содержит призыв к оглашаемому помолиться Господу,



неск. прошений о них самих и главопреклонную молитву, служащую их отпусом (Κύριε ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ ἐν ὑψηλοῖς κατοικῶν — Гди в҃же нашъ, ѿже на высѡкихъ живѣи:). Именно с этой молитвы текст Л. И. З. начинается от Литургии свт. Василия Великого.

Литургию верных открывает серия из неск. ектений: сначала возглашаются 2 ектении верных, а чуть позже — просительная. Между ней и первыми двумя совершается наиболее яркое внешне священнодействие Л. И. З.: великий вход. Во время входа поется *Херувимская песнь* (Οἱ τὰ χερουβεῖμ, Ἰηε χερβίμ): совершается каждение, а затем духовенство, держа в руках священные сосуды с приготовленными Дарами и кресты, выходит из алтаря и выстраивается на более высоком к народу. Пение Херувимской песни прерывается, духовенство произносит поминовения, входит в алтарь и поставляет священные сосуды на св. престол, а пение продолжается. До и после входа духовенство совершает обряды *accessus ad altare*, включающие 2 священнические молитвы во время ектений верных (Εὐχαριστοῦμέν σοι, Κύριε ὁ Θεὸς τῶν Δυνάμεων — Благодаримъ тѧ, гди в҃же силъ: и Πάλιν καὶ πολλὰκις — Паки, и многожды:), молитву: Οὐδεὶς ἄξιός — Никтоже достоинъ:,

Следуют *лобзание мира*, исполненные *Символа веры* и главная молитва литургии — анафора. Вслед за анафорой возглашается еще одна просительная ектения со священнической молитвой (Σοὶ παρακατατίθεμεθα τὴν ζωὴν ἡμῶν — Тебѣ предаваемъ живѣтъ нашъ:), которые развивают темы молений епиклезы. После возгласа исполняется молитва Господня «Отче наш» и священник читает главопреклонную молитву (Εὐχαριστοῦμέν σοι, Βασιλεῦ ἀόρατε — Благодаримъ тѧ, цр҃ю невидимый:) неко-



Служба
Патриарха Московского и всея Руси
Кирилла
в храме Христа Спасителя

гда это был отпуст непричащающихся верных, на что до сих пор намекают как текст этой молитвы в Л. И. З.: ...плавающимъ сплавая, пѣтешествующимъ спѣтешествий... — так и предваряющий ее диаконский возглас: *Главы ваша...*, а затем — молитву перед возношением Даров (Πρόσχε, Κύριε — Вонми, гди:). Взяв в руки св. агнец, он возглашает: *Тѧ ἁγία τοῖς ἁγίοις* (церковнослав. *Сѧа сѧымъ*, рус. «святыня — святым», т. е. верным), а затем разделяет св. агнец на части и вкладывает одну из них в св. потир, крестообразно осенив его ею, после чего в св. потир вливается *теплота*.

Священнослужители причащаются Св. Таин (в это время поется *причастен* дня или праздника), затем, после возгласа: *Μετὰ φόβου Θεοῦ — Со страхомъ в҃чимъ:*, выходят со св. потиром (одним или при множестве причастников несколькими) из алтаря и причащают мирян (в это время в русской практике, как правило, поется пасхальный причастен «Тело Христово...», а в греческой — тропарь «Вечери Твоя...»). По завершении причащения мирян хор поет «Аллилуия», а после возгласа священника: *Σῶσον, ὁ Θεός* (Спаси в҃же:) —

стихиру Пятидесятницы «Видехом свет истинный» (в пасхальный период — тропарь Пасхи, а затем Вознесения Господня; в греч. традиции и на др. праздники здесь исполняется соответствующий тропарь; в дониконовской практике в этом месте службы нет песнопения). Духовенство, поклавив священные сосуды со Св. Дарами на св. престоле, берет их в руки и с возгласом *Πάντοτε, πάντοτε καὶ ἀεί* (Всегда нынѣ и присно:) показывает народу в последний раз, после чего переносит их на жертвенник, где вновь кадит. Хор поет тропарь «*Да исполнятся уста наша*». Затем возглашается благодарственная ектения (в это время священник должен читать соответствующую молитву: *Εὐχαριστοῦμέν σοι, Δέσποτα φιλάνθρωπε — Благодаримъ тѧ в҃лко челоуѣколюбче:*; в совр. рус. практике эта молитва часто совершается еще до причащения мирян, что противоречит древним рукописям и самой логике последования), а после нее возглашается: *Ἐν εἰρήνῃ προέλθομεν* (Съ миромъ изыдемъ) и священник выходит из алтаря для чтения *заамвонной молитвы* (Ὁ εὐλογῶν τοὺς εὐλογοῦντάς σε — Благословляя благословлящия тѧ:)) вслух всего народа. Возвращаясь в алтарь, он совершает молитву на окончание службы и потребление Св. Даров (Το πλήρωμα τοῦ Νόμου καὶ τῶν Προφητῶν — Ис. полнѣнѣ законѧ и прорѡквѣз:); хор трижды поет стих Пс 112. 2 (Вѣди ѿмѧ гдне:) и Пс 33 (во время его пения священник должен раздавать *антидор*; на практике псалом нередко опускается; на Пасху «*Да исполнятся уста наша*», Пс 112. 2 и Пс 33 заменяются повторами тропаря Пасхи). Литургия завершается отпусом и целованием креста.

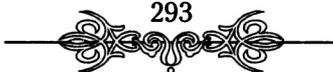
Подробное описание порядка совершения Л. И. З. в совр. рус. практике приведено в кн.: *Георгиевский*. 1951. С. 16–87; отличия совр. греч. и рус. практик служения литургии рассматриваются в работе: *Печатнов*. 2008.

Анафора Л. И. З. отличается лит. изяществом (*Sheerin*. 1990), богословской ясностью и выразительностью (*Wagner*. 1973; *Taft*. 1997). После обычного вступительного диалога (см. его подробный анализ в статьях: *Taft*. 1983; *Idem*. 1986–1989) следует обращение к Богу и затем двойное описание Бога Троицы апофатическое — *ты во еси в҃ъ неизреченъ, недовѣдомъ, невидимъ, непостижимъ*



Таинство Причащения.
Роспись и. Спаса на Сенях
в Ростове. 1675 г.

умовение рук, диалог с цитатой Лк 1. 35 (ср.: *Taft*. 1982), молитву во время просительной ектении (Κύριε ὁ Θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ὁ μόνος ἅγιος — Гди в҃же вседержителю, еди́не свѣте:).



и катафатическое — приснв сый, такожде сый (т. е. «существующий вечно и неизменно»). Далее кратко упоминаются темы сотворения Богом людей и Его спасительного домостроительства после их грехопадения: ты ѿ небытїа въ вытїе насъ привелъ еси, и ѿпадшыа возставилъ еси пакы, и ѿстыбилъ еси вса твора, дондеже насъ на небо возвелъ еси, и царство твоё даровалъ еси вѣдѣще. За дарованное «будущее Царство» Пресв. Троице воссылается благодарение, переходящее в благодарность за все проч. благодеяния, как известные, так и неизвестные молящимся, явные и неявные (последними свт. Иоанн Златоуст называет события, внешне выглядящие как скорби и невзгоды, но служащие ко благу), а также за приносимую службу (это уникальная особенность анафоры Л. И. З. и зависящей от нее анафоры Нестория: благодарность за службу, к-рая сама по себе является «благодарением» — Евхаристией).

Через тему благодарения за службу анафора переходит к повествованию об ангельской литургии (влаг. даримъ тѣ и ѿ слѣжѣ сѣи, юже ѿ рѣкъ нашихъ прїати изволнѣ еси, аще и предстоѣтъ тебѣ тысащы арханглов...) — вечном прославлении Бога на небесах бесплотными силами, с пением «Свят, свят, свят...» (*Sanctus*). Если сравнить с анафорой Л. И. З. анафору Литургии свт. Василия Великого до «Свят, свят, свят...», нетрудно убедиться в том, что последняя начинается с вступительного обращения к Богу и риторических фигур, а затем содержит рассказ о Каждом из Трех Лиц Пресв. Троицы по отдельности и переходит к повествованию об ангельской литургии через слова о Св. Духе, т. е. следует совершенно иной логике построения текста.

После повтора ангельских слов о святости Бога Троицы в тексте анафоры Л. И. З. цитируется стих Ин 3. 16, затем сразу переход к повествованию о Тайной вечере (*institutio*). Это снова находится в резком контрасте с анафорой литургии свт. Василия, где между *Sanctus* и *institutio* помещен весьма пространный рассказ о совершенном Христом домостроительстве спасения.

В *institutio* анафоры Л. И. З. отсутствуют слова «Сие творите в Мое воспоминание» (при этом в сир. анафоре «[двенадцати] апостолов» они есть), что не сочетается с начальными

ми словами *анамнесиса*: Поминѣюще оубо спасительнѣю сїю заповѣдь... В конце *анамнесиса* священник возглашает: Твоа ѿ твоиухъ тебѣ приносѣще ѿ всѣхъ и за вса (1-я часть возгласа является библизмом, 1 Пар 29. 14 [LXX], а 2-я — в греческом оригинале *κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα* (см.: *Raes*. 1964) — не может указывать на людей, что следует из среднего рода местоимения *πάντα*, и должна пониматься в наречном значении: «везде и всячески»), а хор завершает возглас аккламацией: Тебѣ поѣмъ... (в совр. греческих изданиях форма *προσφέροντες* (принося) заменена формой *προσφέρομεν* (приносим), что отрывает возглас от аккламации и не соответствует тексту древних рукописей).

Совершается *эпikleза* — призвание Св. Духа на евхаристические Дары. В анафоре Л. И. З. в этом контексте употреблен глагол *μεταβάλλω* — превращать, существенно менять (в сир. анафоре «[двенадцати] апостолов» вместо этого использован глагол «показать (что-то чем-то), ср. с анафорой свт. Василия), подчеркивающий реальность евхаристического священнодействия. Молитва об освящении Даров переходит в моление о плодах причащения, а затем — в поминовения (*intercessio*; см.: *Winkler*. 1970).

Они открываются перечислением ликов святых и возгласом, посвященным Божией Матери (возглас произносится с кадилом в руках; если есть диакон, он затем кадит св. престол и весь алтарь). Хор поет «Достойно есть» или *зодостойник*, а поминовения продолжаются в следующем порядке: об усопших, о церковной иерархии, об екумене (ѿ вселеннѣи, т. е. о цивилизованном мире), о Церкви в целом, о подвижниках, о светских властях, о патриархе, о городе (или монастыре) проживания, о находящихся в стесненных обстоятельствах жизни, о церковных благодетелях (*плодоносѣиныхъ и добротворѣиныхъ*). Завершается анафора прославлением имени Пресв. Троицы: *Καὶ δὸς ἡμῖν ἐν ἐνὶ στόματι καὶ μὴ καρδίᾳ, δοξάζειν... τὸ ὄνομα σου — И даждь намъ единѣи оусты и единѣмъ сердцемъ славити... имя твоё; и благословением народа со словами: Καὶ ἔσται τὰ ἐλέη — И да вѣдѣтъ мнѣи вѣи кагѣ бѣа и спаса нашегѣ и҃са хр҃та со всѣи вѣи.*

Изд. и лит.: *Goar*. *Euchologion*. P. 47–134; *Ловягин Е. И.* (вступ. ст. и пер.). Литургия св.

Иоанна Златоустого // СДЛ. 1874. Вып. 2. С. 109–132; *Филарет (Захарович)*, *иером.* Чин литургии св. Иоанна Златоустого по изложению старопечатных, новосправленного и древлеписменных Службеников. М., 1876; *Probst F.* Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomos dargestellt // *ZKTh*. 1883. Bd. 7. S. 250–303; *Swainson C. A.* The Greek Liturgies: Chiefly from original authorities. Camb., 1884. P. V–XXXVI, 88–94, 100–148; *Красносельцев Н. Ф.* Материалы для истории чинопоследования литургии св. Иоанна Златоуста // ПС. 1889. Прил. С. 1–32; Т. 2. С. 33–114; 1896. Т. 1. С. 1–8; *Муретов С. Д.* Исторический обзор чинопоследования проскомидии до «Устава литургии» К-польского патр. Филофея: Опыт ист.-литург. исслед. М., 1895; *Кириллов А. А.* Догматическое учение о таинстве Евхаристии в творениях св. Иоанна Златоуста // ХЧ. 1896. Вып. 1/2. С. 26–52; Вып. 5/6. С. 545–572; *Brightman F. E.* Liturgies Eastern and Western: Being the Texts Original or Transl. of the Principal Liturgies of the Church. Oxf., 1896. Vol. 1: Eastern Liturgies. P. LXXXI–XCVI, 309–344, 353–399; *Nägler A.* Die Eucharistielehre des heiligen Johannes Chrysostomos, des Doctor Eucharistiae. Freiburg i. Br., 1900; *Пономарев П. П.* Учение св. Иоанна Златоустого об Евхаристии // ПС. 1904. Т. 1. № 4. С. 510–528; № 5. С. 654–673; *Aucher G.* La version armenia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo // *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ*: Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo: A cura del comitato per il XV° centenario della sua morte, 407–1907. R., 1908. P. 359–403; *Bacha C.* Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de S. Jean Chrysostome suivies d'une ancienne version inédite // *Ibid.* P. 405–471; *Baumstark A.* Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios // *Ibid.* P. 771–857; *idem.* Die konstanlinopolitanische Messliturgie vor dem IX. Jh.: Übersichtliche Zusammenstellung des wichtigsten Quellenmaterials. Bonn, 1909; *idem.* Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie // *Theologie u. Glaube*. Paderborn, 1913. Bd. 5. S. 299–313; *idem.* Zur Herkunft der Anaphora der Chrysostomosliturgie // *Ibid.* S. 392–395; *Korolevskij C.* Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarchats melkites // *ΧΡΥΣΟΣΤΟΜΙΚΑ*. 1908. P. 473–718; *Meester P., de.* Les origins et les développements du texte grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome // *Ibid.* P. 245–357; *Petrovskij A.* Histoire de la rédaction slave de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // *Ibid.* P. 859–928; *Engdahl R.* Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie: Texte und Studien. B., 1908; *Salaville S.* L'épiclese d'après S. Jean Chrysostome et la tradition occidentale // *EO*. 1908. Vol. 11. N 69. P. 101–112; *Дмитриевский А. А.* Отзыв о соч. М. И. Орлова «Литургия св. Василия Великого» // Сб. отчетов о премиях и наградах, присуждаемых Имп. АН: Отчеты за 1909 г. СПб., 1912. С. 176–347; *он же.* Исправление книг при патр. Никоне и последующих патриархах / Подгот. текста, публ.: А. Г. Краевский. М., 2004; *Schermann Th.* Die griechische Chrysostomosliturgie: Einleitung // *Schermann Th., Storf R.* Griechische Liturgien. Kempen etc., 1912. S. 198–204; *idem.* Zur Herkunft der Anaphora der Chrysostomosliturgie // *Theologie u. Glaube*. Paderborn, 1913. Bd. 5. S. 392–395; *Euringer S.* Die äthiopische

Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus // *Katholik: Eine religiöse Zschr. z. Belehrung u. Warnung*. Mainz, 1913. F. 4. Bd. 11. S. 406–414; *Mercer S. A. B. The Anaphora of St. John Chrysostom (Ethiopic Liturgy)* // *J. of the Society of Oriental Research*. Toronto, 1920. Vol. 4. P. 35–42; *Ἀμβρόσιος (Σταυρινός), μητρ. Αἱ ἀρχαῖοτάται καὶ αἱ σύγχρονοι λειτουργίαι. Κωνσταντινούπολις, 1921–1922. Τ. 1. Σ. 86–114; Borgia N. Frammenti liturgici antichissimi inediti // *BZ.* 1929/1930. Bd. 30. S. 340–350; *idem.* Frammenti eucaristici antichissimi. Grottaferrata, 1932; *Engberding H.* Urgestalt, Eigenart und Entwicklung eines altantiochenischen eucharistischen Hochgebetes // *Oriens Chr.* 1932. Bd. 29. S. 32–48; *idem.* Die syrische Anaphora der zwölf Apostel und ihre Paralleltexte // *Ibid.* 1937. Bd. 34. S. 213–247; *idem.* Die westsyrische Anaphora des hl. Johannes Chrysostomus und ihre Probleme // *Ibid.* 1955. Bd. 39. S. 33–47; *idem.* Das anaphorische Fürbittgebet der byzantinischen Chrysostomusliturgie // *Ibid.* 1961. Bd. 45. S. 20–29; 1962. Bd. 46. S. 33–60; *idem.* Die Angleichung der byzantinischen Chrysostomusliturgie an die byzantinische Basilienliturgie // *OS.* 1964. Bd. 13. 105–122; *Hanssens J. M.* La messe de S. Jean Chrysostome dans la version de Leo Tuscus // *EphLit.* 1933. Vol. 47. P. 192–194; *Tarchnišvili M.* Die georgische Übersetzung der Liturgie des hl. Joh. Chrysostomus nach einem Pergament-Rodulus aus dem X./XI. Jh. // *JbLw.* 1934. Bd. 14. S. 79–94; *idem.* ed. *Liturgiae Ibericae antiquiores.* Louvain, 1950. Vol. 1. P. 64–83. (CSCO; 122. Iber.; Ser. 1. Vol. 1); *Mandalà M.* La protesi della liturgia nel rito bizantino-greco. Grottaferrata, 1935; *Τρεμπέλας Π.* Αἱ τρεῖς λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις κώδικας. Ἀθήναι, 1935. Σ. 1–160; *idem.* Συμβολαὶ εἰς τὴν ἱστορίαν τῆς χριστιανικῆς λατρείας. Ἀθήναι, 1961. T. 2; *Codrington H. W.* Anaphora Syriaca Ioannis Chrysostomi // *Anaphorae Syriacae.* R., 1940. T. 1/2. P. 149–201; *Raes A.* Anaphora Syriaca duodecim Apostolorum prima // *Ibid.* P. 203–227; *idem.* L'authenticité de la liturgie byzant. de S. Jean Chrysostom // *OCP.* 1958. Vol. 24. P. 5–16; *idem.* ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ ΚΑΙ ΔΙΑ ΠΑΝΤΑ: En tout et pour tout // *Oriens Chr.* 1964. Bd. 48. S. 216–220; *Strittmatter A.* «Missa Gregorum», «Missa Sancti Iohannis Crisostomi»: The Oldest Latin Version Known of the Byzant. Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom // *Traditio: Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion.* N. Y., 1943. Vol. 1. P. 79–138; *idem.* Notes on the Byzantine Synapte // *Traditio.* N. Y., 1954. Vol. 10. P. 51–108; *idem.* Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom // *Didascaliae: Studies in Honor of A. M. Albareda.* N. Y., 1961. P. 409–424; *Гошев И., прот.* Божественная литургия на Златоуста // *ГСУ, БФ.* 1942/1943. T. 20. № 6. С. 1–165; *Khouri-Sarkis G., ed.* La liturgie syrienne: Anaphore des Douze Apôtres. P., 1950; *idem.* L'origine syrienne de l'anaphore byzantine de S. Jean Chrysostome // *OrSyn.* 1962. Vol. 7. P. 3–68; *Георгиевский А. И.* Чинопоследование Божественной Литургии. М., 1951; *Μαράτζος Δ.* Ἡ ἀρχαιότερα γνωστὴ μορφή τῶν λειτουργιῶν τοῦ Μ. Βασιλείου καὶ τοῦ Χρυσοστόμου. Θεσ., 1957; *Stöcker C.* Eucharistische Gemeinschaft bei Chrysostomus // *StPatr.* 1957. Vol. 2. P. 309–316; *Mateos J.* L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de S. Jean Chry-*

sostome // *POChr.* 1959. Vol. 9. P. 193–208; *idem.* Évolution historique de la liturgie de S. Jean Chrysostome // *Ibid.* 1965. Vol. 15. P. 333–351; 1966. Vol. 16. P. 3–18, 133–142; 1967. Vol. 17. P. 141–176; 1968. Vol. 18. P. 305–325; *idem.* La célébration de la Parole dans la liturgie byzantine. R., 1971. (OCA; 191); *Успенский Н. Д.* Молитвы Евхаристии св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста (в чине правосл. Литургии) // *БТ.* 1961. Сб. 2. С. 63–76; *Leroy F. J.* Proclus, 'De Traditione Divinae Missae': Un faux de C. Paleocappa // *OCP.* 1962. Vol. 28. P. 288–299; *Jacob A.* Une version géorgienne inédite de la Liturgie de S. Jean Chrysostome // *Muséon.* Louvain-la-Neuve, 1964. Vol. 77. P. 65–119; *idem.* L'Euchologe de Porphyre Uspenski: Cod. Leningr. gr. 226 (X^e siècle) // *Ibid.* 1965. Vol. 78. P. 173–214; *idem.* La traduction de la liturgie de S. Jean Chrysostome par Léon Toscan: Éd. crit. // *OCP.* 1966. Vol. 32. P. 111–162; *idem.* Histoire du formulaire grec de la liturgie de S. Jean Chrysostome: Diss. Louvain, 1968; *idem.* La tradition manuscrite de la liturgie de S. Jean Chrysostome (VIII^e–XII^e siècles) // *Eucharisties d'Orient et d'Occident: CSS, 1^{er} Semaine.* 1970. Vol. 2. P. 109–138. (Lex Orandi; 47); *idem.* Evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall' VIII al XVI sec., con particolare riferimento ai riti eucaristici // *Calabria bizantina – Vita religiosa e strutture amministrative: Atti del primo e secondo Incontro di studi bizantini.* Reggio di Calabria, 1974. P. 47–69; *idem.* L'édition «erasmienne» de la Liturgie de S. Jean Chrysostome et ses sources // *Italia medioevale e umanistica.* Padova, 1976. Vol. 19. P. 291–324; *idem.* Le plus ancien rouleau liturgique italo-grec // *Helikon.* R., 1989/1990. T. 29/30. P. 321–334; *Paverd F., van de.* Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des IV. Jh.: Analyse der Quellen bei Joannes Chrysostomos. R., 1970. (OCA; 187); *idem.* Anaphoral Intercessions, Epiclesis and Communion-rites in John Chrysostom // *OCP.* 1983. Vol. 49. P. 303–339; *Winkler G.* Die Interzessionen der Chrysostomusanaphora in ihrer geschichtlichen Entwicklung // *Ibid.* 1970. Vol. 36. P. 301–336; 1971. Vol. 37. P. 333–383; *eadem.* Einige Randbemerkungen zu den Interzessionen in Antiochien und Konstantinopel im 4. Jh. // *OS.* 1971. Bd. 20. S. 55–61; *Kucharek C.* The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Allendale (NJ), 1971; *Wagner G.* Der Ursprung der Chrysostomusliturgie. Münster, 1973. (LQF; 59); *Taft R. F.* A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. R., 1975. [Vol. 2]: The Great Entrance: A History of the Transfer of Gifts and Other Preamphoral Rites of the Liturgy of St. John Chrysostom; 1991. Vol. 4: The Diptychs; 2000. Vol. 5: The Precommunion Rites; 2008. Vol. 6: The Communion, Thanksgiving and Concluding Rites. (OCA; 200, 238, 261, 281); *idem.* How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine «Divine Liturgy» // *OCP.* 1977. Vol. 43. P. 355–378; *idem.* The Structural Analysis of Liturgical Units: An Essay in Methodology // *Worship.* Collegeville (Minn.), 1978. Vol. 52. P. 314–329; *idem.* Byzantine Liturgical Evidence in the «Life of St. Marcian the Oeconomos»: Concelebration and the Preamphoral Rites // *OCP.* 1982. Vol. 48. P. 159–170; *idem.* Textual Problems in the Diaconal Admonition before the Anaphora in the Byzantine Tradition // *Ibid.* 1983. Vol. 49. P. 340–365; *idem.* The Dialogue before the

Anaphora in the Byzantine Eucharistic Liturgy // *Ibid.* 1986. Vol. 52. P. 299–324; 1988. Vol. 54. P. 47–77; 1989. Vol. 55. P. 63–74; *idem.* The Authenticity of the Chrysostom Anaphora Revisited: Determining the Authorship of Liturgical Texts by Computer // *Ibid.* 1990. Vol. 56. P. 5–51; *idem.* St. John Chrysostom and the Byzantine Anaphora that Bears His Name // *Essays on Early Eastern Eucharistic Prayers / Ed. P. F. Bradshaw.* Collegeville, 1997. P. 195–226; *Φουντούλης Ι.* Βυζαντινὰ Θεία λειτουργία Βασιλείου τοῦ Μεγάλου καὶ Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Θεσ., 1978; *Κογκούλης Ι. Β., Οἰκόνomos Χ. Κ., Σκαλτσής Π. Ι.* Ἡ Θεία λειτουργία τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου. Θεσ., 1989; *Wybrew H.* The Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite. L., 1989; *Huculak L.* The Divine Liturgy of St. John Chrysostom, in the Kievan Metropolitan Province During the Period of Union with Rome (1596–1839). R., 1990; *Sheerin D. J.* The Anaphora of the Liturgy of St. John Chrysostom: Stylistic notes // *Language and the Worship of the Church / Ed. D. Jasper, R. C. D. Jasper.* N. Y., 1990. P. 44–81; *Parenti S.* Osservazioni sul testo dell'anafora di Giovanni Crisostomo in alcuni eucologi italo-greci (VIII–XI secolo) // *EphLit.* 1991. Vol. 105. P. 120–154; *idem.* La «vittoria» nella chiesa di Costantinopoli della liturgia di Crisostomo sulla liturgia di Basilio // *Comparative Liturgy Fifty years after A. Baumstark: Acts of the Intern. Congress (Rome, 25–29 Sept. 1998) / Ed. R. F. Taft, G. Winkler.* R., 2001. P. 907–928; *Деснов Н., прот.* Еще несколько слов об известных расхождениях между русскими и греками в Литургиях святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста // *БТ.* 1992. Сб. 31. С. 86–96; *Lanne E.* Gli incisi trinitari nell'anafora di San Giovanni Crisostomo e nelle anafore imparentate // *ΕΥΑΟΓΗΜΑ: Studies in Honor of R. Taft / Ed. E. Carr e. a. R., 1993.* P. 269–283; *Gelston A.* The Origin of the Anaphora of Nestorius: Greek or Syriac? // *BJRL.* 1996. Vol. 78. N 3. P. 73–86; *idem.* The Biblical Citations in the Syriac Anaphoras of James and the Twelve Apostles // *StPatr.* 2001. Vol. 35. P. 271–274; *Alexopoulos S.* The Influence of Iconoclasm on Liturgy: A Case Study // *Worship Traditions in Armenia and the Neighbouring Christian East / Ed. R. R. Ervine.* N. Y., 2006. P. 127–137; *Priess M.* Die äthiopische Chrysostomos-Anaphora. Wiesbaden, 2006. (Äthiopische Forschungen; 68); *Желтов М., диак.* Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Служебниках // *БТ.* 2007. Сб. 41. С. 272–359; *idem.* [Zhelтов M.] The Moment of Eucharistic Consecration in Byzantine Thought // *Issues in Eucharistic Praying East and West: Essays in Liturgical and Theol. Analysis / Ed. M. E. Johnson.* Collegeville, 2010. P. 263–306; *Печатнов В. В.* Божественная литургия в России и в Греции: Сравн. изучение совр. чина. М., 2008; *Radle G.* Sinai Greek NE MG 22: Late 9th/Early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St. John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition // *BollGrott.* Ser. 3. 2011. Vol. 8. P. 169–221; *Афанасьева Т. И.* Литургии Иоанна Златоуста и Василия Великого в слав. традиции (по Служебникам XI–XV вв.). М., 2015; *Ławreszuk M.* Invocation of Holy Spirit in Anaphora of S. John Chrysostom and S. Basil The Great // *Studia Oecumenica.* Opole, 2015. Vol. 14. P. 195–212.

Свящ. Михаил Желтов

ЛИУДГЕР [Лиутгер, Людгер; лат. Liutgerus, Liudgerus, Liutgarus, Liudigerus] (ок. 742 — 26.03.809, Биллербекк (близ Мюнстера, совр. земля Сев. Рейн-Вестфалия, Германия)), св. (пам. зап. 26 марта), миссионер, 1-й еп. Мюнстера, основатель монастыря Верден.

Источники. Основные сведения о Л. содержатся в 3 Житиях святого, составленных в сер. IX в. Древнейшее Житие было написано Альтфридом, 3-м еп. Мюнстера и аббатом мон-ря Верден, в годы его пребывания на епископской кафедре (839–849) (BHL, N 4937; изд.: Die Vitae. 1881. S. 3–53). По мнению К. Хаука, Альтфрид был лишь заказчиком Жития, тогда как автором текста был клирик Одильгрим из Утрехта (Hauck. Die Herkunft. 1964. S. 228–239; Idem. Ein Utrechter Missionar. 1964. S. 741–745). Однако в наст. время исследователи считают, что Житие было составлено самим епископом, отец к-рого был родственником святого (Padberg. 1997. S. 30–31; Angenendt. 2005. S. 102). В 1-й части Жития повествуется о жизни Л., во 2-й — о его посмертных чудесах. Агиограф опирался на устную традицию, сохранявшуюся родственниками святого (Лиудгеридами), и на Житие св. Григория Утрехтского, составленное Л. (BHL, N 3680; см.: Die Vitae. 1881. S. XXII–XXIV); он также использовал Житие св. Бонифация, написанное Виллибальдом (BHL, N 1400). На структуру и содержание текста повлияло Житие св. Виллиборда, составленное Алкуином (BHL, N 8935–8939). В Житии Л. почти нет цитат из Свящ. Писания и творений отцов Церкви. В текст Жития включены 2 лат. стихотворения, одно из которых было написано Иосифом, сподвижником Л. и учеником Алкуина, другое — самим Алкуином (Die Vitae. 1881. S. XXIV–XXV).

Второе Житие Л., основанное на сочинении Альтфрида, было написано неизвестным монахом из Вердена между 849 и 863 гг. (BHL, N 4939–4941; сокращенное издание 2-й кн.: Die Vitae. 1881. S. 54–84; полное факсимильное издание по ркп. Berolin. Preuss. theol. lat. fol. 323, рубеж XI и XII вв., из аббатства Верден: Die Vita. 1999). Составитель 2-го Жития был уроженцем Фризии; он привел сведения об учениках Л., заимствованные из устной традиции (Die Vitae. 1881. S. XLV–



Имп. Карл Великий
передает св. Лиудгеру мон-рь Лёз.
Миниатюра из Жития св. Лиудгера.
Ок. 1100 г.
(Staatsbibliothek, Berlin. Theol. Lat.
Fol. 323. Fol. 8v)

XLVI). Агиограф уделяет больше внимания личности Л., чем Альтфрид, к-рый стремился создать в первую очередь назидательное повествование (Köhl. 2003. S. 7).

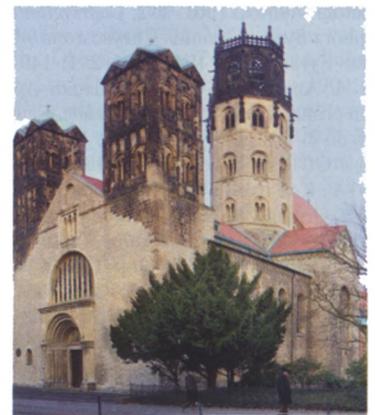
Причиной написания 3-го Жития Л. (BHL, N 4942–4943; изд.: Die Vitae. 1881. S. 85–134) стали беспорядки, возникшие в мон-ре Верден в сер. IX в. (до нападения норманнов в 863). Основными целями автора Жития были «восхваление Господа и Его деяний и назидание слушателей» (Kaus. 1992. S. 21). В 3-м Житии приведены данные о чудесах Л., заимствованные из устной традиции.

Важные сведения о Л. и об основанном им аббатстве Верден сохранились в монастырских дарственных грамотах 793–806 гг. В картулярный аббатства Верден (ркп. Leiden. Univ. VLQ 55, 2-я пол. IX в.; см.: Blok. 1960. S. 11–15; Bischoff B. Katalog der festländischen Handschriften des IX. Jh. Wiesbaden, 2004. Tl. 2. N 2220) включены 66 грамот, из к-рых 31 относится к указанному периоду (изд.: Blok. 1960). Древнейшая грамота о дарении мон-рю 3 участков земли датирована 22 февр. 793 г.; последнее дарение было получено Л. 9 окт. 806 г. До 805 г. святой именуется пресвитером и аббатом, позднее — епископом (Blok. 1960. N 30–31). В грамотах упоминаются имена дарителей и первых насельников Вердена, монастырские постройки.

В Житии св. Лебуина, составленном в Вердене в сер. IX в. (BHL, N 4810b), повествуется о 1-й миссии Л. к племенам, жившим на р. Эйсел в районе совр. Девентера. Панегирик в честь Л. был написан в кон.

X в. верденским агиографом Уффингом (изд.: Die Vitae. 1881. S. 223–225). В панегирике нет дополнительной информации о Л., но текст является важным свидетельством почитания святого. К подобным источникам относится стих-посвящение из 18 строф, написанный неким Родольфом (изд.: Ibid. S. 226). Сведения о миссии Л. в Хальберштадте и Хельмштедте, основанные на более ранних преданиях, приведены в хрониках Титмара Мерзебургского и Саксонского Анналиста (XI–XII вв.) (Die Chronik. 1935. S. 208; Die Reichschronik. 2006. S. 64–65; см. также: Hauck. 1966. S. 368–370; Angenendt. 2005. S. 129).

В 1-й пол. XII в. на основе Древнейшего Жития в Вердене было составлено пространное стихотворное Житие Л. (Die Vitae. 1881. S. 135–220). Житие состоит из 1204 строк, объединенных в 3 части («литании») (об источниках Жития см.: Ibid. S. LXXIII–LXXX). Стихотворное Житие не получило распространения (его текст сохр. в единственной ркп. XVI в.), но приведенные в нем сведения о чудесах и почитании Л. имеют большую ценность для изучения культа святого. Гуманист Иоганн Мурмеллиус, возглавлявший в 1508–1513 гг. уч-ще Л. в Мюнсте-



Церковь св. Лиудгера в Мюнстере.
2-я пол. XII — кон. XIV в.

ре, составил оду в честь святого. С возрождением почитания Л. в епископстве Мюнстер связано создание стихотворного лат. Жития (кон. XV в.; сохр. не полностью), прозаического Жития, составленного Иоганном Цинцинниусом (опубл. в 1515), и 2 нижненем. версий Жития святого (см.: Ibid. S. XCV–CV).

Житие. Л. род. в сел. Сюабсна, находившемся к востоку от Утрехта, которое принадлежало его деду Вур-

сингу. О происхождении рода святого подробно повествует Альтфрид на основе семейных преданий. Вурсинг принадлежал к знатному фризскому роду. Из-за конфликта с кор. Радбодом († 719) он бежал вместе с женой Адельхардой и сыном Нотингом в Нейстрию к франк. майордому Пипину II († 714). Там Вурсинг и Адельхарда приняли крещение; у них родились 2-й сын, Тиатгрим, и 9 дочерей (из них 6 умерли в младенчестве). Когда Тиатгрим вырос, он отправился во Фризию, чтобы вернуть отцовское наследство; после смерти кор. Радбода на родину вернулись и остальные члены семьи. Тиатгрим женился на Лиафбурге, чья семья была тесно связана с Церковью: ее дядя Виллибрахт и Тиадбрахт, помощники св. *Виллиброрда*, были одними из первых фризских клириков. По свидетельству Альтфрида, Господь заботился о Лиафбурге, матери святого. Когда она была еще ребенком, ее бабка-язычница попыталась утопить ее, но Бог спас девочку (см.: *Siems*. 1980. S. 334–338). Впосл. Бог неоднократно помогал родственникам Л. Исследователи усматривали библейские мотивы в преданиях о бегстве Вурсинга от короля-язычника к христианам-франкам и о чудесном спасении маленькой Лиафбурги (*Schmid*. 1978. S. 77). Впосл. родственники Л. (Лиудгериды) занимали важные посты в церковной иерархии империи Каролингов. Так, Хильдеgrim († 827), брат святого, в 802 г. был возведен на епископскую кафедру в Шалоне (ныне Шалон-ан-Шампань), а позднее стал епископом Хальберштадта; Герфрид, племянник Л., был его преемником на Мюнстерской кафедре (809–839); сестра святого, Херибурга, стала монахиней, а родственники Альберт, Атинг и Титбальд — пресвитерами.

По свидетельству Альтфрида, Л. с детства любил книги: он делал из древесной коры и веток игрушечные книжечки и предметы для письма. Ок. 750 г. его отдали в монастырскую школу в Утрехте, которой управлял св. *Григорий*. В это время он познакомился со св. *Бонифацием* († 754). Получив образование, Л. с товарищами Альбериком и Сигибодом по совету св. Григория отправились в Йорк, чтобы продолжить обучение у Алкуина. В 767 г. Л. был возведен в сан диакона (MGH. SS. T. 13. P. 154). Через год святой и его това-

рищи вернулись в Утрехт (см.: *Diekamp*. 1882), но вскоре Л. снова отправился в Йорк и жил там до лета 772 г. (об этом подробно говорится во 2-м Житии). Ему пришлось вернуться в Утрехт из-за угрозы кровной мести, нависшей над всеми жившими в Йорке фризами. Получив хорошее образование, Л. привез на родину много книг (*pervenit ad patriam suam bene instructus, habens secum soriam librorum*) и решил стать проповедником. Ему поручили восстановить церковь на р. Эйссел, построенную св. Лебуином и разрушенную саксами (ср.: *Vita Lebuini antiqua*. 7 // MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 794–795). Преемником св. Григория в Утрехте стал его племянник Альберик; его епископское рукоположение состоялось 8 июня 777 г. в Кёльне (*Werner*. 1982. S. 314–317). Тогда же Л. был возведен в сан пресвитера. На протяжении 7 лет он трудился в обл. Остерго (Вост. Фризия); согласно 2-му Житию, каждую осень он проводил с учениками утрехтской школы.

В 784 г. из-за восстания саксов и фризов Л. был вынужден прекратить миссию в Остерго (он трудился близ Доккюма, где в 754 погиб св. Бонифаций). Вместе с братом Хильдеgrimом и мон. Гербертом Целомудренным (о Герберте см.: *Schmidt*. 1992. S. 231–232; *Angenendt*. 2005. S. 109–111) он совершил паломничество в Рим, а затем отправился в аббатство *Монте-Кассино*, чтобы изучить устав св. Бенедикта (см. ст. *Венедикт Нурсийский*). Когда через 2 с половиной года Л. вернулся на родину, кор. Карл Великий велел ему продолжать работу в Вост. Фризии. Миссионер совершил путешествие на о-в Гельголанд, где разрушил важнейшее языческое святилище фризов и построил церковь. Деятельность Л. была прервана очередным восстанием саксов и вост. фризов (792), которое сопровождалось изгнанием миссионеров и разрушением церквей. Вероятно, проповедник удалился в Утрехт, где написал Житие св. Григория (*Liudgerus. Vita Gregorii abbatis Traiectensis* // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 63–79). По мнению исследователей, в повествовании о Григории Л. опирался на собственный опыт миссионерской работы; нек-рые эпизоды носят автобиографический характер (*Angenendt*. 2005. S. 95–98). Отказавшись от назначения на Трирскую архиепископскую

кафедру (см.: *Ibid*. S. 121), Л. переселился в Вестфалию и ок. 793 г. основал там монастырь в Мимигернафорде, впосл. получивший название Мюнстер (см.: *Freise*. 1993. S. 1, 3–6; *Angenendt*. 2005. S. 109–111). В 799 г. он построил также аббатство Верден (см.: *Angenendt*. 2005. S. 116–121). Вероятно, Мюнстер должен был стать центром деятельности миссионеров, а Верден — резиденцией Л. О быстром росте земельных владений обоих мон-рей свидетельствуют грамоты 793–799 гг., в к-рых упоминаются 15 земельных дарений, ставших основой буд. процветания Вердена и Мюнстера (*Blok*. 1960. N 1–15). В этот период Л. проповедовал среди вост. саксов (*Die Chronik*. 1935. S. 208). В 798 г. он принял участие в походе Карла Великого в Хельмштедт, а затем присутствовал на королевском собрании в Миндене. Для более эффективной миссии среди саксов в Мюнстере была основана епископская кафедра. 30 марта 805 г. в Кёльне Л. принял рукоположение от архиеп. Хильдебольда (787–818) (*Schröer*. 1994). Впервые он упоминается как епископ в грамоте, датированной 23 апр. 805 г. (*Blok*. 1960. N 30).

Л. скончался в Биллербекке близ Мюнстера, окруженный учениками. По свидетельству Альтфрида, племянника святого, Герфрид увидел в небе «яркий свет, похожий на огонь». Миссионер завещал похоронить его в монастырской ц. Спасителя, Пресв. Девы Марии и ап. Петра в Вердене, но по желанию народа (*populus... vehementer resisteret*) тело святого было доставлено в собор Пресв. Девы Марии в Мюнстере. Только через месяц, после совещания Хильдеgrима с имп. Карлом Великим, было решено исполнить завещание епископа и похоронить его в Вердене, на земле, подаренной ему некими Снельхардом и Вальфридом. 26 апр. 809 г. гроб с телом Л. был торжественно доставлен в Верден и похоронен рядом с монастырской церковью. Впосл. мощи святого были перенесены в храм.

Почитание Л. началось вскоре после его смерти и получило широкое распространение в IX–XI вв. (см.: *Stürwer*. 1948. S. 189–191, 256–257). Источники содержат сведения о мощах святого, находившихся в Вердене, и об их частицах, хранившихся в др. местах. Так, 14 окт. 889 г. в связи со строительством новой

монастырской церкви состоялось перенесение мощей Л.; во 2-й пол. X в. аббат Адальвиг поместил святую в новой крипте, а в сер. XI в. мощи были перенесены в главный храм. Частицы мощей Л. хранились в ц. св. Маврикия в Мюнстере, в монастыре Абдингхоф в Падерборне (с XII в.) и в др. местах. Известно большое количество преданий о чудесах святого, к-рые частично были зафиксированы в Житиях IX в., час-



Рака с мощами св. Лиудгера в крипте ц. св. Лиудгера (Верден)

точно сохранялись в устной традиции и были записаны позднее. В грамоте от 18 авг. 847 г. храм в Вердене, где покоились мощи святого, впервые именуется «церковью св. Спасителя и св. отца Лиудгера» (*Blok*. 1960. N 61; см.: *Stüwer*. 1948. S. 188). В 1074 г. была возведена церковь во имя святого в Биллербекке, на месте его кончины. Центром почитания святого являлся Верден, а в Мюнстерском еп-стве, основателем которого считался Л., культ святого был менее распространен (одна из важнейших причин — отсутствие в епископстве Мюнстер реликвий Л.; см.: *Die Vitae*. 1881. S. 237–239; *Freitag*. 1995. S. 15). В мюнстерском Миссале, составленном в 1413 г., культ Л. почти не получил отражения; важнейшими местными святыми были ап. Павел, св. Ламберт, св. Мартин и св. Николай (*Freitag*. 1995. S. 15). Лишь в кон. XV в. почитание Л., основателя Мюнстера, поддержали нем. гуманисты (см.: *Die Vitae*. 1881. S. 256–278). Житие святого было переведено на нижненем. язык; в 1515 г. в Мюнстере было напечатано лат. Житие, написанное Цинцинниусом. Эпизоды Жития Л. включены в роспись алтарной части ц. св. Иоанна в Биллербекке (ок. 1460)

(*Stüwer*. 1948. S. 226; *Imagination des Unsichtbaren: 1200 Jahre Bildende Kunst im Bistum Münster* / Hrsg. R. Brandl. Münster, 1993. S. 420–422). В Вестфалии существовали церкви и братства, названные в честь святого (см.: *Ilisch P., Kösters Ch.* *Die Patrozinien Westfalens von den Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches*. Münster, 1992).

Распространение почитания Л. в эпоху *Контрреформации* было связано с деятельностью каноников соборного капитула Мюнстера и проповедников-иезуитов (см.: *Freitag W.* *Konfessionelle Kulturen und innere Staatsbildung: Zur Konfessionalisierung in westfälischen Territorien* // *Westfälische Forschungen*. 1992. Bd. 42. S. 81–93, 99–104). Изображения святого были помещены на алтарной преграде кафедрального собора и в ц. во имя Л. (Людгерikirхе) в Мюнстере. Образ Л. связывали с идеалом епископского служения (*Freitag*. 1995. S. 21). Утверждению почитания Л. как покровителя диоцеза и церковного княжества Мюнстер способствовал еп. Кристоф Бернхард фон Гален (1650–1678). По его указанию в 1664 г. в кафедральном соборе была освящена капелла во имя Л.; в соборе и в ц. Людгерikirхе, а также в Биллербекке поместили частицы мощей святого, доставленные из Вердена (*Ibid.* S. 26). В кон. XVII–XVIII в. Л. стали почитать как основного св. покровителя Мюнстерского еп-ства; его изображения находились почти во всех церквях диоцеза. После спада в почитании святого, вызванного в т. ч. Просвещением и наполеоновскими войнами, в 20–30-х гг. XIX в. возродился интерес к образу Л., который связывали с локальным патриотизмом, христианизацией и культурным просвещением языческой Вестфалии. В мае–июне 1860 г. в Вердене состоялись юбилейные торжества в честь 1000-летия кончины святого (см.: *Ibid.* S. 50). Праздник в честь Л. стал ежегодным и оказал влияние на распространение культа святого в Сев.-Зап. Германии и Нидерландах. В окт. 2007 — мае 2008 г. Феликс Генн, еп. Мюнстерский, провел каноническое освидетельствование мощей Л. в Вердене. Была подтверждена аутентичность останков святого и приняты меры к их консервации (*Falk B.* *Die Rekognoszierung der Reliquien des hl. Liudger 2007/2008* // *Heiligen Liudger*. 2009. S. 247–248).

Память Л. указана в Римском Мартирологе под 26 марта. В этот день поминовение святого совершается в ряде диоцезов Германии, прежде всего в еп-ствах Мюнстер и Эссен, покровителем к-рых считается Л. Святой чаще всего изображается в епископском облачении и с посохом; один из наиболее популярных атрибутов — дикий гусь, упоминаемый в легендах о Л.

Ист.: *BHL*, N 4810b–4814d, 4937–4949c; *Vita Lebuini antiqua* / Ed. A. Hofmeister // *MGH. SS. T. 30. Pars 2. P. 789–795*; *Altfridi Vita S. Liudgeri* // *Ibid.* T. 2. P. 403–425; *Die Vitae sancti Liudgeri* / Hrsg. W. Diekamp. Münster, 1881. (*Geschichtsquellen des Bistums Münster*; 4); *Die Vita Sancti Liudgeri: Vollständige Faksimile-Ausgabe der Handschrift Ms. theol. lat. fol. 323 der Staatsbibliothek zu Berlin — Preussischer Kulturbesitz* / Hrsg. E. Freise. Graz etc., 1999; *Blok D. P.* *De oudste particuliere oorkonden van het klooster Werden*. Assen, 1960. S. 156–219; *Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins* / Hrsg. T. J. Lacombet. Düsseldorf, 1840. Bd. 1; *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung* / Hrsg. R. Holtzmann. B., 1935. (*MGH. Script. Rer. Germ. NS*; 9); *Die Reichschronik des Annalista Saxo* / Hrsg. K. Nass. Hannover, 2006. (*MGH. SS*; 37).

Лит.: *Diekamp W.* *Chorbischof Alubreht und Erzbischof Aelbreht* // *FzDG*. 1882. Bd. 22. S. 425–432; *Schröer A.* *Chronologische Untersuchungen zum Leben Liudgers* // *Liudger und sein Erbe* / Hrsg. M. Bierbaum. Münster, 1948. Bd. 1. S. 85–138; *idem.* *Der hl. Liudger und der hl. Gregor von Utrecht* // *FS des Gymnasium Paulinum in Münster: Zur Einweihung seines neuen Hauses im St. Liudger-Gedächtnisjahr 1959*. Münster, 1959. S. 16–26; *idem.* *Das geistliche Bild Liudgers* // *Idem.* *Die Kirche von Münster im Wandel der Zeit: Ausgewählte Abhandlungen, Aufsätze und Vorträge zur Kirchengeschichte und religiösen Volkskunde des Bistums und Fürstbistums Münster*. Münster, 1994. S. 3–37; *Stüwer W.* *Die Verehrung des hl. Liudger* // *Liudger und sein Erbe*. Münster, 1948. Bd. 1. S. 183–294; *Drögereit R.* *Werden und der Heliand*. Essen, 1951; *Löwe H.* *Liudger als Zeitkritiker* // *Hist. Jb. Münch.*, 1955. Bd. 74. S. 79–91; *idem.* *Entstehungszeit und Quellenwert der «Vita Lebuini»* // *DA*. 1965. Bd. 21. S. 345–370; *Hauck K.* *Ein Utrechter Missionar auf der altsächsischen Stammesversammlung* // *Das erste Jahrtausend: Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr*. Düsseldorf, 1964. Bd. 2. S. 734–745; *idem.* *Die Herkunft der Liudger-, Lebuin- und Marklo-Überlieferung: Ein brieflicher Vorbericht* // *FS f. J. Trier zum 70. Geburtstag*. Köln etc., 1964. S. 221–239; *idem.* *Zu geschichtlichen Werken Münsterscher Bischöfe* // *Monasterium* / Hrsg. A. Schröer. Münster, 1966. S. 337–426; *idem.* *Apostolischer Geist im «genus sacerdotale» der Liudgeriden: Die «Kanonisation» Liudgers und Altfrids gleichzeitige Grablege in Essen-Werden* // *Sprache und Recht: Beiträge z. Kulturgeschichte d. Mittelalters*: FS f. R. Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag / Hrsg. K. Hauck e. a. B.; N. Y., 1986. Bd. 1. S. 191–219; *Schmid K.* *Die «Liudgeriden»: Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie* // *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter*: FS H. Löwe / Hrsg. K. Hauck, H. Mordek. Köln;



Св. Лиутвин, еп. Трира.
Скульптура в г. Метлах.
XIX в.

W., 1978. S. 71–101; *Siems H.* Studien zur Lex Frisionum. Ebelsbach, 1980; *Werner M.* Adelsfamilien im Umkreis der frühen Karolinger. Sigmaringen, 1982; *Köhl W.* Liudger: Wandlungen einer Biographie // Jb. f. Westfälische Kirchengeschichte. 1990. Bd. 84. S. 17–29; *idem.* Das Bistum Münster. B.; N. Y., 2003. Bd. 7/3. (Germania Sacra. N. F.; 37/3); *Kaus E.* Zu den Liudger-Viten des 9. Jh. // Westfälische Zschr. Paderborn, 1992. Bd. 142. S. 9–55; *Schmidt H.* Gerbert // Biographisches Handbuch zur Geschichte des Landes Oldenburg. Oldenburg, 1992. S. 231–232; *St. Liudger, Zeuge des Glaubens: Apostel der Friesen und Sachsen: Gedenkschrift zur Erinnerung an die Geburt des Heiligen vor 1250 Jahren, 742–1992.* Essen; Werden, 1992; *Freise E.* Vom vorchristlichen Mimigernaford zum «honestum monasterium» Liudgers // Geschichte der Stadt Münster. Münster, 1993. Bd. 1. S. 1–51; *Freitag W.* Heiliger Bischof und moderne Zeiten: Die Verehrung des hl. Ludger im Bistum Münster. Münster, 1995; *Padberg L., von.* Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger. Mainz, 1997; *Wood I. N.* The Missionary Life: Saints and Evangelisation of Europe, 400–1050. N. Y., 2001. P. 100–122; *Angenendt A.* Liudger: Missionar—Abt—Bischof im frühen Mittelalter. Münster, 2005; *Heiligen Liudger: Zeuge des Glaubens, 742–809: Gedenkschrift zum 1200. Geburtstag.* Essen, 2009.

Г. И. Борисов

ЛИУТВИН [лат. Liutwinus; нем. Liutwin] († ранее 723), св. (пам. зап. 29 сент.), еп. г. Треверы (ныне Трир, Германия). Основной источник сведений о Л.— анонимное Житие, составленное на рубеже X и XI вв. в аббатстве Метлах. В прологе сообщается, что в распоряжении составителя Жития не было более ранних сказаний о святом (BHL, N 4955; изд.: ActaSS. Sept. T. 8. P. 169–172). Второе Житие Л., которое представляет собой расширенную версию анонимного Жития, было создано в 70-х гг. XI в. агиографом Теофридом из Эхтернаха по просьбе Нитхарда (Низона), аббата Метлаха (BHL, N 4956; изд.: *Lampen.* 1936). Сочинение Теофрида послужило источником для сокращенного Жития Л. (BHL, N 4957; изд.: ActaSS. Sept. T. 8. P. 172–176). Еще одно краткое Житие святого (BHL, N 4958) не издано. В кон. XI в. в мон-ре Метлах был составлен сборник чудес святого (BHL, N 4959; частичное изд.: ActaSS. Sept. T. 8. P. 176–179; MGH. SS. T. 15. P. 1261–1268).

Согласно анонимному Житию, Л. происходил из знатного австразийского рода Видонидов; его родители звали Гервин и Гунза (см.: *Ewig.* Trier. 1954. S. 133–135; *Idem.* «Milo...».

1954. S. 415–416). Л. был женат. Он получил должность дукса, возможно, в Треверах; щедро одаривал городские церкви и оказывал покровительство монахам. В Медиолаке (ныне Метлах) Л. построил ораторий св. Дионисия и мон-рь с храмом Пресв. Девы Марии и ораторием св. Петра. Овдовев, он принял тонзуру и вступил в братию, прославился аскетическими подвигами и даром чудотворения. После смерти дяди, Треверского еп. Базина, Л. был избран на епископскую кафедру. Житийные сведения частично подтверждаются данными, приведенными в грамотах аббатисы Ирмины св. *Виллиброрду* и основанному им мон-рю Эхтернах. В грамотах 697/8, 699 и 704 гг. упоминаются еп. Базин и Л.— как епископ и как пресвитер. По-видимому, Л. помогал Базину в управлении диоцезом. Последнее упоминание о Базине содержится в грамоте от 8 мая 704 г.; его имя внесено в календарь св. Виллиброрда под 3 марта (см.: *Anton.* 1987. S. 156). В грамоте от 1 февр. 706 г. Л. назван епископом Треверов. Т. о., он занял кафедру после кончины Базина (4 марта 705; в Житии говорится, что рукоположение Л. состоялось 21 нояб.). Согласно Житию, Л. подчинил монастырь Медиолак епископской кафедре (ср.: MGH. Dipl. Kar. T. 1. P. 201). В более поздних источниках сохранились упоминания о дарениях Л. треверским мон-рям св. Павлина и св. Евхария. Св. Аде-

ла, сестра или дочь св. Ирмины, основала жен. мон-рь в Пфальцэле близ Трира. В 721 г. Бертрада Старшая, возможно дочь Ирмины, основала в Треверском еп-стве мон-рь Прюм, пригласив туда монахов из Эхтернаха.

В Житии сообщается, что жители Рем (ныне Реймс) и Лавдуна (ныне Лан), оставшись без пастырей, попросили Л. занять епископские кафедры в этих городах. О. Эвиг и др. исследователи связывали это с близостью Л. к майордому *Карлу Мартеллу*, к-рый смещал неугодных ему епископов, принадлежавших к местной знати, и назначал на кафедры своих ставленников. Вероятно, Л. поддерживал Карла в борьбе за власть над гос-вом франков и после смещения св. Ригоберта получил от майордома Ремскую кафедру. Однако др. исследователи сомневались в достоверности житийных сведений (напр.: *Winheller.* 1935. S. 89).

Согласно Житию, Л. скончался 29 сент. в Ремах. Его сын Милон, возведенный на Ремскую и Треверскую кафедры, после смерти отца велел перенести его мощи в Медиолак. Последнее упоминание о Л. содержится в грамоте от 24 или 25 июня 715 г. о дарении в пользу мон-ря Апостолов (св. Арнульфа) в Меце, а еп. Милон впервые упоминается в документе от 19 июля 723 г. Св. Бонифаций описывал Милона как приближенного Карла Мартелла, нечестивого прелата, занимавшегося не духовными делами, а войной и охотой (подробнее см.: *Ewig.* 1954; *Anton.* 1985. S. 160). Возможно, сыном Л. был также Видон, аббат мон-ря Фонтанелла (ныне Сен-Вандрий-де-Фонтенель) (*Gesta abbatum Fontanellensium / Ed. S. Loewenfeld.* Hannover, 1886. P. 34. (MGH. Script. Reg. Germ.; 28)).

Самые ранние свидетельства почитания Л. в архиеп-стве Трир относятся ко 2-й пол. X в. Имя святого упоминается в литании из Псалтири архиеп. Эгберта (977–993) (см.: *Coens M.* Litanies du Psautier d'Égbert // *AnBoll.* 1941. T. 59. P. 285) и в местных литургических книгах начиная с XI в. Наибольшее распространение почитания Л. относится к XIV–XV вв. Мощи святого хранились в аббатстве Метлах, к-рое было местом паломничества; после закрытия мон-ря в кон. XVIII в. они были перенесены в приходскую ц. во имя Л. (освящена в 1847; существующий храм возведен в 1899–1905).



Память Л. указана в Римском Матирологе под 29 сент.; в еп-стве Трир святые Л. и Базин поминаются 27 сент. В Метлахе память Л. отмечается в воскресенье перед Пятидесятницей; в этот день совершается процессия с мощами святого.

Ист.: BHL, N 4955–4959; ActaSS. Sept. T. 159–179; Gesta Treverorum // MGH. SS. T. 8. P. 161. Лит.: Mohr J. Die Heiligen der Diözese Trier. Trier, 1892. S. 285–290; Schneider F. Die Trinkschale des hl. Lutwinus zu Mettlach. Mainz, 1905; Duchesne. Fastes. T. 3. P. 39; Winheller E. Die Lebensbeschreibungen der vorkarolingischen Bischöfe von Trier // Rheinisches Archiv. Bonn, 1935. Bd. 27. S. 84–106; Lampen W. Thiofrid van Echternach en zijn Vita S. Liutwini // Collectanea Franciscana Neerlandica. 's-Hertogenbosch, 1936. Vol. 3/6. P. 1–46; Ewig E. Trier im Merowingereich. Trier, 1954. S. 82, 133–143; idem. «Milo et eiusmodi similes» // St. Bonifatius: Gedenkgabe zum 1200. Todestag. Fulda, 1954. S. 412–444; Konze K. Ludwino // BiblSS. Vol. 8. Col. 314–315; Anton H. H. Trier im frühen Mittelalter. Paderborn etc., 1987. S. 103, 156–160, 183; Stoclet A. Autour de Fulrad de Saint-Denis (v. 710–784). Gen., 1993; Schneider O. Erzbischof Hinkmar und die Folgen: Der vierhundertjährige Weg historischer Erinnerungsbilder von Reims nach Trier. B.; N. Y., 2010.

А. К.

ЛИУТПРАНД КРЕМОНСКИЙ

[Лиудпранд; лат. Liutprandus, Liudprandus, Liuprandus, Liuto, Liuzo Cremonensis] (ок. 920–972/3), еп. Кремонский (с 962), историк, дипломат, политический деятель. О жизни Л. К. известно благодаря автобиографическим свидетельствам в его произведениях и отдельным упоминаниям в др. источниках (Деяниях Соборов, актовом материале и др.). Выходец из лангобардской знати, род., вероятно, в Павии (прямых указаний о месте рождения не сохр., но известно, что в Павии Л. К. провел детство и юность). Представители семейства занимали высокое положение при дворе итал. кор. Гуго Арльского (926–947). Ок. 927 г. отец Л. К. в качестве посла побывал при дворе визант. имп. Романа I Лакапина и скончался вскоре по возвращении из К-поля. В 941–942 гг. отчим Л. К. также посетил Византию во главе посольства.

Ребенком Л. К. был принят в придворную капеллу (см. Капеллан); позднее возведен в сан диакона. Получил хорошее образование, став незаурядным для своего времени знатоком латыни, свещ. Писания и античной лит-ры. Когда власть над Италией перешла от Гуго к Беренгарию II Иврейскому (950–964, фактически правитель с 945), Л. К.

стал пользоваться милостью нового государя. В 949–950 гг. в качестве посла Беренгария II он находился при дворе имп. Константина VII Багрянородного, где изучал греч. язык и познакомился с визант. реалиями. Л. К. был восхищен великолепием к-польского двора (позднее он подробно описал свои впечатления в соч. «Антаподосис»). После возвращения из посольства у него по неизвестным в наст. время причинам возник конфликт с Беренгарием II, в результате чего Л. К. был вынужден в поисках политического убежища отправиться ко двору герм. кор. Оттона I (936–973, император с 962). О первых годах, проведенных Л. К. при дворе Оттона, сведений мало; вероятно, уже в этот период ему доводилось выступать в качестве переводчика и дипломата. В 956 г. Л. К. познакомился с Эльвирским еп. Ибн Зиядом (Рецемундом; 953–961), посещавшим двор Оттона I во главе посольства от халифа Кордовы Абд ар-Рахмана III (929–961).

Стремясь зарекомендовать себя при оттоновском дворе, Л. К. по совету Рецемунда взялся за написание масштабного исторического соч. «Антаподосис». Л. К. работал над ним в 958–962 гг., накануне и во время 2-го похода Оттона I в Италию (961–964), в результате к-рого герм. король одержал победу над Беренгарием II и его сыном Адальбертом и был коронован в Риме императором (2 февр. 962). К этому же периоду относится создание Л. К. «Пасхальной гомилии», единственного известного в наст. время его духовного сочинения.

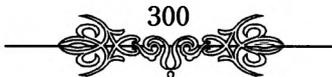
Л. К. сопровождал Оттона I в Итальянском походе в качестве переводчика, выполнял дипломатические поручения. В 962 г. был назначен на епископскую кафедру Кремоны. Весной 963 г. в качестве имп. посла посетил папу Римского Иоанна XII (955–963) и попытался убедить понтифика отказаться от поддержки Беренгария II и Адальберта, но цели не добился. Принял участие в созванном Оттоном I Соборе 963 г. в Риме, на котором папа Иоанн XII был заочно низложен, а на Папский престол возведен Лев VIII (4 дек. 963 – 22 мая 964, 23 июня 964 – 1 марта 965). В 964 г. Л. К. участвовал в Соборе, проходившем в присутствии Иоанна XII и сместившем папу Бенедикта V,

который был избран рим. духовенством после смерти Иоанна XII, не признавшего своего низложения и изгнавшего Льва VIII из Рима. Конфликт императора с Иоанном XII был подробно описан Л. К. в «Истории Оттона».

Л. К. был активным сторонником и проводником церковной политики Оттона I в Италии. В 965 г., после смерти Льва VIII, он прибыл в Рим, чтобы поддержать избрание папы Иоанна XIII (965–972). Участвовал в Соборе в Равенне (967) под председательством императора и папы, в 967–968 гг. сопровождал Оттона I в 3-м Итальянском походе.

В 968 г. войска имп. Оттона I вели военные действия в визант. владениях на юге Италии, пользуясь тем, что основные силы армии визант. имп. Никифора II Фоки (963–969) были отвлечены противостоянием с арабами (в результате княжества Капуя, Беневенто и Салерно были подчинены Оттону I, их правители принесли ему вассальную присягу). Л. К. во главе имп. посольства отправился в К-поль для переговоров о браке сына Оттона I имп. Оттона II (967–983, правил самостоятельно с 973) и Анны, дочери визант. имп. Романа II (959–963). Посольство Л. К. было враждебно принято византийцами, предложение династического союза отвергнуто; глава посольства был схвачен и долгое время содержался в заточении. В написанном в 969 г., по возвращении из Византии, «Донесении о посольстве в Константинополь» епископ подробно изложил ход посольства, резко критикуя византийцев и оправдывая неудачу миссии.

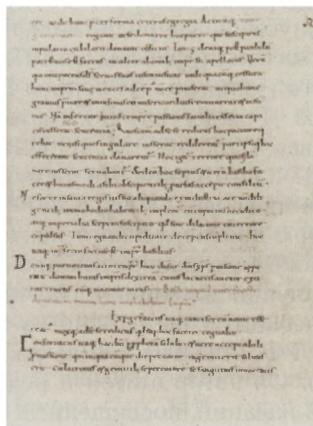
В 969–970 гг. Л. К. по-прежнему активно участвовал в церковно-политической жизни Италии. В 969 г. он присутствовал в Риме при подписании акта о возведении диоцеза Беневенто в ранг архиеп-ства; в качестве представителя императора и папского посланника участвовал в Соборе в Милане, решением к-рого разоренное арабами еп-ство Альба было присоединено к диоцезу Асти; в 970 г. в Ферраре руководил разбирательством о признании юрисдикции архиепископа Равенны над рядом спорных территорий. Возможно, в 971–972 гг. Л. К. участвовал еще в одном посольстве в Византию, ко двору имп. Иоанна I Цимисхия (969–976), под рук. архиеп. Геро Кельнского, когда было достигнуто согла-



шение о браке имп. Оттона II и визант. принцессы Теофано, племянницы Иоанна Цимисхия.

Дата смерти Л. К. не установлена. Последнее датированное свидетельство, где он упомянут в живых, относится к апр. 970 г.; документ от 972 г. подтверждает передачу др. владельцу ранее принадлежавших Л. К. земель. Преемник Л. К. занял епископскую кафедру Кремоны в марте 973 г.

Сочинения. К наст. времени известны 4 вышеупомянутых произведения Л. К. Они написаны на латыни, но автор, стремясь продемонстрировать свои познания, включал в тексты также слова, выражения, иногда обширные фрагменты на



Страница сочинения
еп. Лиутпранда Кремонского
«Антаподосис».
2-я пол. X в.
(Монах. Clm 6388. Fol. 51)

греч. языке. Все сочинения, различные по содержанию, жанру, времени и мотивам создания, обладают стилистическим изяществом, полемической остротой, отражают образованность и незаурядную лит. одаренность автора.

«Антаподосис» (Antapodosis, от греч. — воздаяние), 1-е из известных сочинений Л. К., является также одним из самых ранних произведений оттоновской лит-ры. Масштабный исторический труд, в котором Л. К. ставил задачу изложить «деяния императоров и королей всей Европы», не был окончен; в существующем виде состоит из 6 книг. С помощью этого сочинения автор стремился зарекомендовать себя при оттоновском дворе, продемонстрировав лояльность, образованность, опытность в политических и дипломатических делах. Основное внимание уделено сюжетам герм. и итал.

истории кон. IX — 1-й пол. X в., главные темы: прославление могущества правителей Саксонской династии, разоблачение преступлений итал. властителей, прежде всего Беренгария II, оправдание вторжения Оттона I в Италию. Л. К. прямо упоминал о руководивших им личных мотивах: стремлении отомстить своему врагу Беренгарию II и отблагодарить покровителя Оттона I. Важную роль в описании неблагоприятной политической обстановки в Италии играет повествование об упадке папства в т. н. период порнокрации. В сочинении затрагиваются и др. темы, значительное внимание уделено описанию событий визант. истории, приводятся сведения о ряде регионов, в т. ч. о Др. Руси (данные об этнонимике, наиболее подробное сохранившееся описание нападения кн. Игоря на К-поль в 941).

«Антаподосис» — уникальный пример соединения латинского и греч. языков в повествовательной прозе (включает пространные фрагменты на греч. языке, часто используется греч. лексика, нетипичная для средневек. зап. сочинений). Текст содержит ряд авторских поэтических отступлений, множество отсылок к Свящ. Писанию, трудам античных и раннесредневек. авторов (приведены цитаты из сочинений Теренция, Цицерона, Саллюстия, Вергилия, Горация, Овидия, Квинтилиана, Персия, Марциала, Ювенала, Пруденция, блж. Августина, Боэция, Кассиодора, Иордана и др. авторов; использованы сочинения каролингских и итал. писателей IX — 1-й пол. X в.). Назидательный характер, настойчиво проводимый мотив неизбежного божественного воздаяния за добрые и злые деяния придают «Антаподосису» сходство с гомилетической лит-рой; заметны параллели с «Пасхальной гомилией», создававшейся в те же годы.

«Пасхальная гомилия» (Homelia Paschalis) — проповедь, созданная Л. К. предположительно во время его пребывания при дворе Оттона I в Германии. Уникальный для данного периода пример антииудейской полемики; автор риторически обращается к собеседнику-иудею, опровергая его аргументы против догматов о Воплощении, об Искуплении и о Троице. Проповедь, адресованная в первую очередь клирикам, отражает глубокие познания автора

в богословии (особенно заметно влияние блж. Августина); она написана живым языком и направлена на непосредственный контакт с аудиторией, чему способствуют диалогическая форма, риторические приемы, полемическая заостренность. Это сочинение позволяет рассматривать Л. К. в одном ряду с наиболее значительными богословами X в. — *Аттоном* из Верчелли († 960) и *Ратгером Веронским* († 974).

Сочинение о противостоянии Оттона I с Папским престолом в 963–964 гг. осталось незавершенным; заглавия, присвоенные позднейшими публикаторами, — «История Оттона» (Historia Ottonis), «Деяния Оттона» (De rebus gestis Ottonis). Выполняя заказ Оттона I, Л. К. полностью оправдывал итал. церковную политику императора (фактически назначение им папы Льва VIII) и стремился дискредитировать понтификов Иоанна XII и Бенедикта V. События представлены заведомо односторонне, ряд фактов сознательно замалчивается: в частности, не упомянут синод 964 г., проведенный Иоанном XII и признавший избрание Льва VIII незаконным. В основе повествования лежат как документальные источники (акты Соборов), так и воспоминания автора о событиях, участником к-рых он был.

«Донесение о посольстве в Константинополь» (Relatio de legatione Constantinopolitana) — подробное описание неудачной миссии под рук. Л. К. ко двору Никифора II Фоки в 968 г. Вероятно, основано на дневниковых записях, к-рые автор вел во время пребывания в визант. столице. Описаны аудиенции у императора и высших сановников, к-рые приняли посла крайне враждебно; автор жалуется на злоключения и приводит язвительные остроты в адрес византийцев. Автор подробно передает содержание своих споров с Никифором II и его приближенными, важнейшим среди к-рых был связан с правом Оттона I на имп. титул. «Донесение...» входит в число источников сведений по истории латинско-визант. полемики о наследовании рим. имп. традиции.

В X–XII вв. «Антаподосис» и «История Оттона» получили распространение к северу от Альп (сохр. 20 рукописей с полным текстом и фрагментами сочинений), тогда как «Пасхальная гомилия» и «Донесение...» не пользовались известностью



(сохр. по 1 ркп. этих сочинений). Первые печатные издания «Антаподосиса» и «Истории Оттона» относятся к 1-й пол. XVI в.; «Донесение...» было впервые опубликовано в 1600 г. (впосл. единственная ркп. была утрачена, более поздние публикации осуществлялись на основе печатного текста). В XIX в. критические издания этих сочинений неск. раз публиковались в сер. Monumenta Germaniae Historica под ред. Г. Перца, Э. Дюмлера и Й. Беккера. В 1984 г. Б. Бишофф впервые издал «Пасхальную гомилию»; новое издание 4 известных произведений Л. К. подготовил П. Къеза (1998). Фрагменты сочинений переводились на рус. язык с сер. XIX в.; в издание под ред. И. В. Дьяконова входят переводы «Антаподосиса», «Истории Оттона» и «Донесения...».

В западноевроп. историографии изучение наследия Л. К., как и др. авторов оттоновской эпохи, началось в сер. XIX в. Во 2-й пол. XX в. возрос интерес историков к личности Л. К., его политическим взглядам (М. Линцель, Дж. Садерленд, Г. Гандино), лит. особенностям его сочинений (В. Бершин, Э. Колонна, Къеза). Ряд исследований посвящен свидетельствам Л. К. о латинско-визант. контактах (Й. Кодер, Т. Вебер, Г. Хунгер, П. Шрайнер и др.). В отечественной историографии почти нет исследований, посвященных Л. К.

В историографии XIX – 1-й пол. XX в. субъективность свидетельств Л. К. нередко рассматривалась как недостаток, делающий их недостоверными, однако в наст. время наследие Л. К. оценивается как особенно значимое именно благодаря его яркой индивидуальности. Признано, что Л. К. принадлежит к числу наиболее выдающихся авторов своего времени; уникальны для данной эпохи его познания в греч. языке и блестящее владение латынью, глубокое знакомство с античной литературой, обширный географический кругозор, жанровое и тематическое многообразие его творчества. Соч.: Die Werke *Liudprands von Cremona* / Hrsg. J. Becker. Hannover; Lpz., 1915. (MGH. Script. Ser. Germ.; 41); Eine Osterpredigt *Liudprands von Cremona* (um 960) // *Bischoff V. Anecdota novissima: Texte des IV. bis XVI. Jh. Stuttg.*, 1984. S. 20–34. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters; 7); *Liutprandi Cremonensis Opera omnia* / Ed. P. Chiesa. Turnhout, 1998. (CCSM; 156); рус. пер.: *Лиутпранд*. Состояние Италии, Германии и Бургундии в 1-й пол. X в.

до Оттона Великого; Последние национальные короли в Италии: Уго и Беренгарий II; О деяниях Оттона Великого, императора // *Стасюлевич М. М. История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых*. СПб., 1864. Т. 2. С. 309–324, 401–442, 476–485, 491–503; *Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис, или Воздаяние; Отчет о посольстве в К-поль // ПСЛЛ, X–XII вв. С. 57–69; *Лиутпранд Кремонский*. Антаподосис; Книга об Оттоне; Отчет о посольстве в К-поль / Пер.: И. В. Дьяконов. М., 2006.

Лит.: *Köpke R. A. De vita et scriptis Liutprandi episcopi Cremonensis commentatio historica*. B., 1842; *Lintzel M. Studien über Liutprand von Cremona* // *Idem. Ausgewählte Schriften*. B., 1961. Bd. 2. S. 351–398; *Berschlin W. Otto der Grosse und Liutprand von Cremona* // *Idem. Griechisch-lateinisches Mittelalter: Von Hieronymus zu Nikolaus von Kues*. Bern, 1980. S. 213–222; *Koder J., Weber T. Liutprand von Cremona in Konstantinopel: Untersuch. z. griechischen Sprachschatz und zu realienkundlichen Aussagen in seinen Werken*. W., 1980; *Rentschler M. Liutprand von Cremona*. Fr./M., 1981; *Leysler K. J. Liudprand of Cremona, Preacher and Homilist* // *The Bible in the Medieval World: Essays in Memory of B. Smalley* / Ed. K. Walsh, D. Wood. Oxf., 1985. P. 43–60; *Schieffer R. Liudprand* // *NDBiogr.* 1985. Bd. 14. S. 721–722; *Sutherland J. N. Liutprand of Cremona: Bishop, Diplomat, Historian*. Spoleto, 1988; *Karpf E. Liutprand von Cremona* // *LexMA*. Bd. 5. Sp. 2041–2042; *Herbers K. Liudprand von Cremona* // *BBKL*. 1993. Bd. 5. Sp. 139–140; *Gandino G. Il vocabolario politico e sociale di Liutprando da Cremona*. R., 1995; *Colonna E. Le poesie di Liutprando di Cremona: Commento tra testo e contesto*. Bari, 1996; *Hunger H. Liudprand von Cremona und die byzant. Trivalliteratur* // *Byzanz und das Abendland im 10. und 11. Jh.* / Hrsg. E. Konstantinou. Köln; W., 1997. S. 197–206; *Schreiner P. Zur griechischen Schrift im hochmittelalterlichen Westen: Der Kreis um Liudprand von Cremona* // *RHM*. 2003. Bd. 45. S. 305–317; *Chiesa P. Liutprando di Cremona (Liuto, Liuzo)* // *DBI*. 2005. Vol. 65. P. 298–303; *Drocourt N. Ambassadeurs étrangers à Constantinople: Moyens de contacts, d'échanges et de connaissances partielles du monde byzantin (VIII^e–XII^e siècles)* // *Espaces d'échanges en Méditerranée: Antiquité et Moyen Âge* / Éd. F. Clément, J. Tolan, J. Wilgaux. Rennes, 2006. P. 107–134; *Hoffmann T. Diplomatie in der Krise: Liutprand von Cremona am Hofe Nikephoros II. Phokas* // *FMSt*. 2009. Bd. 43. S. 113–178.

А. С. Ануфриева

ЛИФОСТРОТОН — см. *Гаввафа*.

ЛИФШИЦ Лев Исаакович (род. 19.01.1944, Москва), российский историк искусства, д-р искусствоведения, заслуженный деятель искусств РФ. Член президиума научно-методического совета по охране и реставрации недвижимых памятников культуры, член комиссии по особо ценным объектам культурного наследия России (оба при Мин-ве культуры РФ). Имеет гос. и церковные награды за содействие в деле возвращения произведений ико-

нописи из-за рубежа, в т. ч. почитаемого Ватиканского списка Казанской иконы Божией Матери (с 2005 находится в казанском Богородицком мон-ре).

Л. проходил обучение на кафедре истории искусства исторического фак-та МГУ им. М. В. Ломоносова в 1967 г., в то же время работал в ГТГ (1961–1987). Материалом исследования Л. стали памятники древнерус. искусства, прежде всего иконопись и монументальные росписи самостоятельных художественных центров, Пскова и Новгорода. В аспирантуре при кафедре МГУ (1969–1973) он избрал для изучения росписи в Снетогорье (собор Рождества Пресв. Богородицы в Снетогорском мон-ре, 1313). Им был опубликован ряд статей, посвященных стилю фресок, а в 1979 г. он защитил канд. дис. «Росписи 1313 г. собора Рождества Богоматери в Пскове» (под рук. М. А. Ильина). С 1987 г. сотрудник Ин-та искусствознания (совр. ГИИ), с 2000 г. зав. отделом древнерусского искусства. Л. также возглавляет секцию монументальной живописи Научно-методического совета Мин-ва культуры РФ (участвует в ее работе с 1980). Он автор статей и редактор серии изданий, посвященных проблемам реставрации и охраны памятников монументальной живописи; один из авторов новой редакции «Инструкции по ведению реставрационных работ на произведениях монументальной живописи — памятниках истории и культуры» (1-я ред. — 1987 г.; 2-я ред. — 2008 г.).

Ведущей темой научных интересов Л. стало монументальное искусство Пскова и Новгорода. В монографии «Монументальная живопись Новгорода XIV–XV вв.» (М., 1987) был проведен анализ развития стиля монументальной живописи на примере сохранившихся и утраченных памятников древнего сев. города-республики. Книга соединила черты научного издания и альбома, в к-ром были собраны памятники сохранившиеся и утраченные, известные по фотографиям до-революционного и довоенного времени, а также восстановленные произведения, напр. росписи ц. Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380), уничтоженные в период Великой Отечественной войны и собранные из мелких фрагментов в мастерской худож.-рестав-



ратора А. П. Грекова. Отличительной чертой издания стало использование по предложению Л. схем росписей с отмеченными на них композициями и фигурами (осуществлено при помощи худож. И. Ф. Силина). Эти схемы позволили понять местоположение каждого изображения (фигур и сцен) внутри архитектурного и художественного ансамбля. После опубликования монографии подобный прием использовали в изданиях по монументальной живописи, в т. ч. зарубежных (напр., в книге о стенописях Св. Горы Афон XI–XVII вв.). Благодаря стилистическому анализу в сочетании с богатым иллюстративным материалом и подробными схемами росписи Л. удалось представить монументальное искусство Новгорода времени его расцвета как многогранное историческое явление, национальное достояние, источник научного и художественного вдохновения.

Научные публикации Л. по искусству Пскова эпохи его независимости (XIII–XV вв.) освещают памятники не только монументального искусства, но и иконописи. Они составили основу монографического исследования (2004) и докт. дис. «Очерки истории живописи древнего Пскова: Сер. XIII – нач. XV в.» (2005).

Внимание Л. привлекают также памятники церковного убранства (Тверские врата Александровой слободы, пелена из новгородского Юрьева мон-ря), церковные и светские инсигнии (панагия архиеп. Серапиона Новгородского, панагия патриарха Иова, рогатина вел. кн. Бориса Александровича Тверского). Отдельная тема работ Л. – проблемы образца и канона в древнерус. живописи.

В качестве соавтора Л. принимал участие в издании трудов, посвященных истории русского искусства (совместно с О. С. Евангуловой и М. М. Алленовым), в написании коллективной монографии «Монументальная живопись Вел. Новгорода: Кон. XI – 1-я четв. XII в.» (СПб., 2004; совм. с В. Д. Сарабьяновым и Т. Ю. Царевской). Ему принадлежат концепции крупнейших выставочных проектов в ГТГ (Византия. Балканы. Русь: Иконы кон. XIII – сер. XV вв. Москва, 1991; «София Премудрость Божия» в рус. иконописи XIII – нач. XIX в.» Ватикан, 1999, и ГТГ, 2000). Л. выступает научным и ответственным

редактором мн. трудов, выпущенных сотрудниками отдела древнерус. искусства ГИИ.

Соч.: Икона «Донской Богоматери» // ДРИ. 1970. [Вып.:] Худож. культура Москвы и прилегающих к ней княжеств. С. 87–114; О мастерах снеогогорской росписи // Там же. 1977. [Вып.:] Проблемы и атрибуции. С. 106–125; Роспись Снеогогорского мон-ря во Пскове 1313 г.: АКД. М., 1979; Собрание древнерус. иконописи ГТГ: Сложение коллекции, история изучения: [Введ. к кат.] // ГТГ. Кат. собр. М., 1995. Т. 1. С. 7–24; Заметки о соотношении техники и стиля в живописи сер. XI – нач. XII вв. // ДРИ. 2002. [Вып.:] Русь и страны визант. мира: XII в. С. 322–343; Премудрость в рус. иконописи // ВВ. 2002. Т. 61(86). С. 138–150; Очерки истории живописи древнего Пскова: Сер. XIII – нач. XV вв.: Становление местной худож. традиции. М., 2004; Иконографический извод: Шаблон или партитура // ДРИ. 2009. [Вып.:] Идея и образ. С. 367–382; Книга о Комече // Хранитель: А. Комеч и судьбы рус. архитектуры: (Сб. ст. А. Комеча и восп. о нем) / Сост.: Н. В. Самовер. М., 2009. С. 8–13; Пелена с «Распятием» и изображениями Христа, Богоматери Всплощение и апостолов на полях: О времени создания и иконогр. замысле памятника // Церковное шитье в Др. Руси: Сб. ст. / Ред.: Э. С. Смирнова. М., 2010. С. 38–47. Лит.: *Попов Г. В. Л. И. Лифшиц: К юбилею ученого* // В созвездии Льва: Сб. ст. по древнерус. искусству в честь Л. И. Лифшица. М., 2014. С. 4–21.

М. А. Маханько

ЛИХАЧЁВ Дмитрий Сергеевич (15.11.1906, С.-Петербург – 30.09.1999, там же), литературовед, историк культуры, искусствовед, исследователь средневеков. рус. книжности, издатель и переводчик древнерус. лит. памятников, общественный деятель. Доктор филологических наук, профессор, академик АН СССР. Автор более 40 монографий, ок. 1 тыс. научных статей и публицистических произведений.

Отец Л. Сергей Михайлович (1876–1942) происходил из правосл. мещан г. Каменца-Подольского, имел личное дворянство (с 1906), служил в Главном управлении почт и телеграфов, а с 1917 г. – зав. электростанцией Первой гос. типографии. Мать Л. Вера Семеновна (урожд. Коняева; 1881–1971) по материнской линии происходила из семьи купцов-старообрядцев федосеевского согласия Поспеевых, позже перешедших в единоверческую Церковь. Л. писал, что старообрядческие («поспеевские») бытовые традиции («были самыми сильными в нашей семье» (*Лихачев Д. С. Воспоминания*. СПб., 1997². С. 28).

В 1911–1912 гг. семья Л. жила в Одессе, где его отец служил помощником начальника почтового ок-

руга. С 1914 по 1915 г. Л. учился в С.-Петербурге в гимназии Императорского Человеколюбивого об-ва; с 1915 по 1919 г. – в реальном уч-ще К. И. Мая, с 1919 по 1923 г. – в 10-й Советской единой трудовой школе (бывш. гимназии Л. Д. Лентовской). В 1923 г. Л. поступил на фак-т общественных наук Петроградского ун-та и в 1928 г. окончил романогерманскую (по специальности «английская литература») и славянорус. секции отд-ния языкознания и литературы. В студенческие годы Л. участвовал в собраниях религиозно-философского кружка «Хельфернак» («Художественно-литературная, философская и научная академия»), к-рым руководил И. М. Андреев (Андреевский), видный деятель «антиобновленческого» и «антисергианского» течения в Русской Церкви, школьный преподаватель Л. Одновременно с Л. участниками кружка были С. А. Аскольдов (Алексеев), В. Л. Комарович, И. Е. Аничков, Л. В. Георг, Е. П. Иванов, М. М. Бахтин и др. В 1927 г. «Хельфернак» под влиянием гонений, к-рым подвергалась Церковь, был преобразован в правосл. Братство св. Серафима Саровского. Члены братства собирались для обсуждения докладов, а также совместно посещали богослужения, в т. ч. квартирные («Мы не пели патристических песен – мы плакали и молились» – Там же. С. 120). В споре сергианцев и иосифлян они были «всецело на стороне митрополита Иосифа» (Там же. С. 133). Шутливая телеграмма членам др. студенческого кружка («Космическая академия наук», КАН), посланная якобы от имени папы Римского, с поздравлением к годовщине кружка и случайный арест в янв. 1928 г. одного из его членов привели к возбуждению уголовного дела, по к-рому проходило 30 чел. – участников КАН и Братства св. Серафима Саровского. 8 февр. 1928 г. Л. был арестован по обвинению в контрреволюционной деятельности. В вину Л. вменялось в т. ч. написание незадолго до ареста доклада для прочтения в КАН о преимуществах старой рус. орфографии («Медитация на тему о старой, традициями освященной исторической русской орфографии, поправной и искаженной врагом Церкви Христовой и народа российского, изложенная въ трехъ разсужденяхъ Дмитріемъ Лихачевымъ февраля 3 дни 1928 г.»).

Л. отмечал, что «введение новой орфографии равносильно изъятию церковных ценностей» и что «новая орфография явилась делом антихристовой власти», стремящейся «отторгнуть Россию от небесной благодати» (*Он же*. Статьи ранних лет. 1993. С. 13–14). 8 окт. 1928 г. Коллегия ОГПУ без очного суда вынесла постановление, по к-рому Л. был осужден на 5 лет заключения и направлен в Соловецкий лагерь особого назначения (СЛОУ). На пересылке Л., согласно его дневниковым записям, читал в уме молитву, а при входе в бывш. *Соловецкий в честь Преображения Господня мужской монастырь* «хотел снять шапку и перекреститься» (Там же. С. 18, 24). Особое значение для Л. во время соловецкого заключения имела его встреча со свящ. Н. Н. Пискановским, его духовным отцом, познакомившим Л. с бывш. еп. Глазовским священноисп. *Виктором (Островидовым)* (Там же. С. 25). С 1929 г. Л. — сотрудник научно-исследовательского Криминологического кабинета. В нояб. 1931 г. был переведен в Белбалтлаг, где работал счетоводом и железнодорожным диспетчером на строительстве Беломорканала.

После досрочного освобождения в 1932 г. вернулся в Ленинград, работал корректором и лит. редактором в ленинградских изд-вах. В 1936 г. по ходатайству президента АН СССР А. П. Карпинского с Л. была снята судимость. В том же году Л. женился на Зинаиде Александровне Макаровой (1907–2001), с к-рой они прожили вместе всю жизнь; в 1937 г. у них родились дочери-близнецы Вера и Людмила (впосл. ученые-искусствоведы). С 1938 г. Л. — младший научный сотрудник Ин-та русской лит-ры (ИРЛИ; Пушкинский Дом), с 1941 г. — старший научный сотрудник. Блокадной зимой 1941/42 г. и весной 1942 г. находился в Ленинграде, работая в ИРЛИ. В 1942 г. Л. издал брошюру «Оборона древнерусских городов» (совм. с археологом М. А. Тихановой), основанную на рассказах летописей и исторических повестях. В июне 1942 г. эвакуирован с семьей в Казань, где находился вместе с эвакуированными ранее сотрудниками ИРЛИ до 1944 г. Награжден медалями «За оборону Ленинграда» (1942), «За доблестный труд в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг.» (1946).

После войны наряду с основной работой в ИРЛИ Л. преподавал на историческом фак-те ЛГУ (в 1946–1951 — доцент, в 1951–1953 — профессор; читал лекции по истории



Д. С. Лихачёв
в Соловецком лагере.
Фотография. 1930 г.

рус. летописания, слав. палеографии, истории культуры Др. Руси и др.).

С 1954 по 1999 г. Л. возглавлял сектор (с 1986 отдел) древнерус. лит-ры, приняв руководство после своего учителя В. П. *Адриановой-Перетц*. Благодаря усилиям Л. отдел стал крупнейшим центром изучения культуры Др. Руси, в изданиях и конференциях отдела принимали участие мн. советские и зарубежные специалисты; Л. считал его своим «вторым домом». Это был единый научный коллектив, общие интересы участников (О. А. Белоброва, Л. А. *Дмитриев*, Р. П. *Дмитриева*, Н. Ф. Дробленкова, М. Д. Каган, Н. А. Казакова, Я. С. *Лурье*, В. И. Малышев, Г. Н. Моисеева, А. М. *Панченко*, М. А. Салмина, О. В. Творогов и др.) были сосредоточены на изучении древнерус. лит-ры. Отдел на протяжении неск. десятилетий являлся фактически научным форумом ленинградских исследователей Др. Руси. Ученые, представляющие лихачёвскую школу (из С.-Петербурга и др. городов России, а также живущие за рубежом), группируются вокруг изд. «Труды Отдела древнерусской литературы» (ИРЛИ).

В условиях советской власти Л. не демонстрировал свою религиозность, но, как вспоминает его внучка В. С. Зилитинкевич, «всю Страстную неделю дедушка читал мне соответствующие места из Евангелий. Тем молитвам, которые я знаю, научил меня дедушка. На его прикро-

ватном столике всегда лежала Библия» (В нем преломился весь XX в. // Новая газ. 2013. № 69, 28 июня). Другая его внучка, З. Ю. Курбатова, пишет, что в советское время в церковь Л. ходил, «как правило, лишь выезжая за границу», а вместе с семьей «редко и только в Шуваловскую или Коломяжскую — подальше от центра. В Пасху дед слушал религиозную передачу на вражеской волне — особенно любил Би-Би-Си»; «вне всякого сомнения, дед был верующим, хотя не соблюдал постов и, кажется, не причащался»; он говорил внучке: «Каждый вечер надо молиться и крестить подушку перед сном», а ее дочери подарил отпечатанные собственноручно на машинке молитвы (Д. Лихачев и его эпоха. 2006. С. 36–37). По мнению О. В. Панченко, ««иосифлянская» прививка, полученная в молодости, сыграла большую роль и в более зрелые годы жизни Дмитрия Сергеевича. Выше всего он ценил духовную свободу человека, свободу совести, независимость религиозной жизни от любых форм идеологии. Поэтому Дмитрий Сергеевич был последовательным сторонником отделения церкви от государства. У него был и свой идеал церковной жизни — семейно-приходской, который он называл «жизнь приходом»» (*Панченко О. В.* «Сокровенный сердца человек» // Звезда. 2001. № 11. С. 192). Размышляя о необходимости «преодоления времени», Л. в записной книжке отметил: «Самое серьезное преодоление времени — во втором лице Троицы... Воплощение Христа существовало изначально, вне времени, было надвременным, и только проявилось в определенную эпоху человеческой истории» (Д. Лихачев и его эпоха. 2006. С. 393). В доме Л. некое время хранились частицы мощей св. кн. *Данила Московского* (ныне возвращены в *Данилов во имя прп. Данила Столпника московский мужской монастырь*; см.: *Лихачев*. Раздумья о России. 1999. С. 662–664). В архиве Л. сохранились письмо св. Нектария Оптинского основателю Братства св. Серафима Саровского Андрееву (Андреевскому), различные молитвы и поминальные записки; в его кабинете на стене висел портрет священноисп. Виктора (Островидова). В последние годы жизни Л. постоянно читал НЗ, делал выписки из Посланий св. ап. Павла (Д. Лиха-

чев и его эпоха. 2006. С. 334–337, 394–395). Церемония офиц. прощания с Л. проходила в Таврическом дворце в С.-Петербурге. Отпевали Л. в Князь-Владимирском соборе. Л. был похоронен на кладбище в пос. Комарово (под С.-Петербургом) 4 окт. 1999 г.

Научные труды. Круг научных интересов Л. весьма обширен — от анализа тюремного быта и языка заключенных до изучения иконописи и садово-паркового искусства. Находясь в Соловецком лагере, Л.



Д. С. Лихачёв.
Фотография.

Кон. 80-х — нач. 90-х гг. XX в.

опубликовал свою 1-ю статью (*Лихачев Д. [С.]. Картежные игры уголовников // Соловецкие острова. 1930. № 1. С. 32–35*); 1-ю научную работу в академическом издании Л. напечатал уже вскоре после освобождения (*Он же. Черты первобытного примитивизма воровской речи // Язык и мышление. М.; Л., 1935. Т. 3/4. С. 47–100*).

В июне 1941 г. Л. защитил диссертацию на степень кандидата филологических наук «Новгородские летописные своды XII в.». Древнерус. *летописание* оставалось в кругу его интересов на протяжении всей жизни. Его изучение было в значительной степени основано на классических трудах акад. А. А. *Шахматова* (1864–1920), с к-рыми Л. познакомился во 2-й пол. 30-х гг. XX в., когда, будучи корректором изд-ва АН, готовил к печати его монографию «Обзор русских летописных сводов XIV–XVI вв.» (М.; Л., 1938). Выбор темы был обусловлен также влиянием его наставника и старшего коллеги Комаровича; особенно была важна для Л. поездка по его совету в Новгород в 1937 г. Диссертация Л. до сих пор остается неопуб-

ликованной (машинописный оригинал с авторской правкой хранится в мемориальном кабинете Л. в Отделе древнерусской лит-ры ИРЛИ), но значительная часть ее была использована в книгах Л. (Новгород Великий. 1945; Рус. летописи. 1947, и др.), а также в ст. «Софийский временник» и новгородский политический переворот 1136 г.» (ИЗ. 1948. Т. 25. С. 240–265). В 1947 г. Л. защитил докт. дис. «Очерки по истории литературных форм летописания XI–XVI вв.». Совместно с Б. А. Романовым подготовил древнерус. текст и перевод «Повести временных лет» с подробным историко-лит. комментарием (Повесть временных лет / Ст. и коммент.: Д. С. Лихачев. М.; Л., 1950. Ч. 1: Текст и перевод; Ч. 2: Приложения. (Лит. памятники); То же. СПб., 1996²). Древнерусское летописание послужило материалом и для последующих обобщающих работ Л.

В работах кон. 40–50-х гг. XX в. Л. обратился к проблемам возникновения и первых веков существования рус. лит-ры (Возникновение. 1952), к анализу таких произведений, как «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Моление Даниила Заточника», а также к лит. творчеству *Иоанна IV Васильевича* Грозного (Послания Ивана Грозного / Подгот. текста: Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье. М.; Л., 1951). Начиная с 1947 г. и до последних лет жизни Л. занимался исследованием «Слова о полку Игореве»; ученый внес значительный вклад в выработку канонического текста и объяснительного перевода «Слова...», в толкование его «темных мест», в изучение поэтики произведения в контексте эстетической системы его времени, в составление историко-культурного и географического комментария, в полемику со «скептиками», сомневающимися в древности текста. Во многом благодаря массовым тиражам в советское время статей и книг Л. о «Слове о полку Игореве» произведение было осознано как национальное достояние (Слово о полку Игореве: [Вступ. ст., подгот. текста, пер. с древнерус., примеч.: Д. С. Лихачев]. Л., 1949². (Б-ка поэта. Малая сер.); Слово о полку Игореве / Ред.: В. П. Адрианова-Перетц. М.; Л., 1950. (Лит. памятники)).

Значительным событием в науке стала кн. «Человек в литературе Древней Руси» (1958), в к-рой на

материале летописей, житий, исторических повестей, демократической сатиры и произведений др. жанров Л. показал различие и смену стилей изображения характера и внутреннего мира человека в связи с философско-религ. мыслью своего времени. М. В. Рождественская отмечала, что «существует в этой книге еще один «человек в литературе Древней Руси» — не только тот, о ком пишут, но и тот, кто пишет, то есть сам древнерусский книжник — автор, редактор и переписчик», а за этими образами персонажа и его создателя «встает Третий, не названный впрямую», идеал следования Которому был главным принципом, «определявшим всю культуру средневековой Руси» (*Рождественская М. В. Книга Д. С. Лихачева «Человек в литературе Древней Руси» и история рус. лит-ры // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 124, 127*). Сходным образом не назван напрямую в качестве духовного наставника 2 «титულных» персонажей книги Л. «Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (кон. XIV — нач. XV в.)» (1962) прп. *Сергий* Радонежский. Это, безусловно, объяснялось цензурными соображениями, неизбежными во время новых гонений на Церковь.

Итогом многолетних разысканий Л. в области истории древнерус. словесности стала его кн. «Развитие русской литературы X–XVII вв.: Эпохи и стили» (1973). Ученый подробно исследовал явления «трансплантации» (процесса, при к-ром целые культурные пласты пересаживались на новую почву); «Русско-го Предвозрождения» XIV–XV вв. (влияния гуманистических идей в контексте «второго южнославянского влияния» и обращения к «своей античности» — культуре Киевской Руси), рус. барокко (принявшего на себя, по Л., функции Ренессанса) и др. В сер. 70-х гг. XX в. Л. были написаны и опубликованы книга очерков о классических произведениях лит-ры Др. Руси (Великое наследие. 1975) и кн. ««Смеховой мир» Древней Руси» (1976, совм. с А. М. Панченко), в к-рой, опираясь на работы Бахтина о западноевроп. культуре карнавала, авторы открыли и описали новую грань рус. средневековой культуры. В работах Л. была создана «историко-нормативная» поэтика древнерус. лит-ры, описаны система жанров и смена стилей

художественного повествования в Др. Руси. «Классическим образцом научного жанра», по словам С. С. Аверинцева, стала книга Л. «Поэтика древнерусской литературы» (1967), за которую ученый получил Государственную премию СССР 1969 г. В ней Л. рассмотрел проблемы зарождения и эволюции литературных направлений, поэтику художественного обобщения, средств, времени и пространства. Л. ввел и обосновал понятие лит. этикета Др. Руси, который, будучи отражением и развитием церемониальности и обрядности, предполагал ориентацию авторов на образцы, шаблоны и трафареты, а также на использование застывших лит. формул, но сам выбор образцов требовал от средневек. автора творческого подхода.

Одним из важнейших научных достижений Л. было создание с.-петербургской («ленинградской», «лихачёвской») текстологической школы изучения древнерус. лит-ры, базирующейся на скрупулезном исследовании всей рукописной традиции средневек. текста. Важным этапом становления школы явился фундаментальный труд Л. «Текстология: На материале русской литературы X–XVII вв.» (1962). Ученый систематически изложил все задачи, которые стоят перед исследователями древнерус. лит-ры, начиная с разыскания списков произведения и кончая восстановлением истории текста и подготовкой его к изданию. Научные традиции лихачёвской текстологической школы опираются на требование установления истории создания и бытования текста на основе сравнения всех его версий, сохранившихся в рукописной традиции. Вписывая обнаруженные редакции и варианты в историко-культурный контекст, ученые лихачёвской текстологической школы стремятся за изменениями текста увидеть личность автора.

В последние десятилетия жизни Л. уделял много внимания обобщающим работам. Он был вдохновителем и редактором нового учебника по древнерус. лит-ре, основанного на достижениях ученых его школы (История русской литературы XI–XVII вв. / Ред.: Д. С. Лихачев. М., 1980). Л. являлся инициатором, главным редактором, составителем и автором вступительных статей к монументальным изданиям средневек. лит. произведений с переводом на

совр. рус. язык, подготовленным Отделом древнерусской лит-ры ИРЛИ: «Изборнику» (М., 1969), сер. «Памятники литературы Древней Руси» (с 1978, в 12 т.; совместно с Дмитриевым; удостоена Государственной премии РФ 1993 г.), сер. «Библиотека литературы Древней Руси» (с 1997, т. 1–18, изд. продолжается; совместно с Дмитриевым, А. А. Алексеевым, Н. В. Понирко).

Новую для себя тему исследования Л. нашел в изучении садово-паркового искусства России и Зап. Европы от средневековья до XX в. В кн. «Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей» (1982) он показал, что отечественная традиция разведения садов является частью общеевроп. культурных и стилистических явлений. В кн. «Литература—реальность—литература» (Л., 1981) собраны работы Л., объединенные понятием «конкретного литературоведения», в т. ч. посвященные творчеству писателей Нового времени (от А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя до А. А. Ахматовой и Б. Л. Пастернака).

Л. внес значительный вклад в изучение лит-ры и создал целое направление в науке о Др. Руси. Он ввел в филологию понятия «литературный этикет», «Предвозрождение» (на Руси), «абстрагирование», «трансплантация», «стилизация», «конкретное литературоведение» и мн. др. Труды Л. широко используются учеными разных специальностей; до наст. времени он является наиболее цитируемым отечественным филологом.

Общественная деятельность. Л. был членом Союза писателей СССР (1956, секция критики), с 1990 г.— Советского (позднее Российского) отделения Пен-клуба, с 1992 г.— Союза писателей С.-Петербурга. Член Центрального совета (1967), с 1982 г. член Президиума Центрального совета Всероссийского об-ва охраны памятников истории и культуры. С 1956 г. член Археографической комиссии АН СССР (с 1974 член бюро); член Ученого совета Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублёва (1959), Государственного Русского музея (1960), член Советского (Российского) комитета славистов (1960). С 1955 г. Л. являлся главным редактором «Трудов Отдела древнерусской литературы» (ИРЛИ), с 1971 г.— председателем редколлегии серии АН СССР «Литератур-

ные памятники», с 1974 г.— председателем редколлегии ежегодника «Памятники культуры. Новые открытия» и председателем Научного совета по комплексной проблеме «История мировой культуры» АН СССР, с 1975 г.— членом редколлегии изд. «Вспомогательные исторические дисциплины», с 1976 г.— членом редколлегии ж. «Palaeobulgarica» (София), с 1983 г.— председателем Пушкинской комиссии АН СССР, с 1990 г.— Почетным председателем Всесоюзного (Российского) Пушкинского об-ва, с 1994 г.— председателем Государственной юбилейной Пушкинской комиссии. В 1987 г. Л. стал членом редколлегии ж. «Новый мир», а в 1988 г.— ж. «Наше наследие». В 1989–1991 гг. Л. был народным депутатом СССР от Советского фонда культуры. С 12 нояб. 1986 г. Л. являлся председателем правления Советского фонда культуры; был одним из инициаторов создания и руководителем Российского международного Фонда культуры (1991 — май 1993). С 1955 г. Л. регулярно выступал в печати с публикациями, посвященными сохранению памятников старины (1-е выступление в защиту «памятников народного зодчества» — «Литературная газета», 15 янв. 1955). Л. был против перестройки Невского проспекта, проекта поворота течения сев. рек, исключения А. Д. Сахарова из АН СССР и т. д.

Начиная с 80-х гг. XX в. выходят в свет книги Л., обращенные к подрастающему поколению и к широкой публике (Заметки о русском. М., 1981; Письма о добром и прекрасном. М., 1985; Память истории священна. М., 1986, и др.), а также мемуары, заметки и наблюдения (Я вспоминаю. М., 1991; Книга беспокойств. М., 1991; Раздумья. М., 1991; Воспоминания. СПб., 1995; Без доказательств. СПб., 1996, и др.). В публицистических сочинениях Л. являлся последовательным сторонником европ. пути развития отечественной культуры, защитником духовных и нравственных ценностей, конкретных исторических памятников и культурного наследия в целом.

В 1989 г. Л. выступил за возвращение РПЦ Соловецкого монастыря и Спасо-Преображенского Валаамского мужского монастыря. С 1990 г. Л. входил в Международный комитет по организации Александрийской б-ки в Египте; являлся председателем

лем общественного юбилейного Сергиевского комитета по подготовке к празднованию 600-летия преставления прп. Сергия Радонежского (1992). В окт. 1993 г. Л. подписал «Письмо сорока двух» с призывом к запрету в стране деятельности коммунистических и националистических партий и движений. Л. никогда не состоял в комсомоле и в КПСС, отказывался подписывать письма против опальных деятелей культуры и науки, но не стремился к открытому диссидентству и пытался находить компромиссы с властью. В 1995 г. Л. написал проект «Декларации прав культуры». В 1998 г. по настоянию Л. Президент РФ Б. Н. Ельцин приехал на церемонию захоронения останков царской семьи в Петропавловской крепости, придав погребению офиц. характер.

Научные заслуги Л. в области изучения рус. и слав. лит-ры получили широкое международное признание. Статьи и книги Л. были переведены на англ., болг., венг., нем., польск., румын., сербохорват., франц., чеш., япон. и др. языки. Он был избран иностранным членом или членом-корреспондентом академий наук и научных об-в Австрии, Болгарии, Великобритании, Венгрии, Германии, Италии, Сербии, США, почетным доктором ун-тов Бордо, Будапештского, Оксфордского, Софийского, Туруньского, Цюрихского, Эдинбургского; почетным гражданином итальянских городов Милана и Арrezzo.

В 1984 г. имя Л. было присвоено малой планете № 2877, открытой советскими астрономами (Likhahev-1969 TR2). Л. был награжден орденами Трудового Красного Знамени (1966), «За заслуги перед Отечеством» 2-й степени (1996), св. ап. Андрея Первозванного за вклад в развитие отечественной культуры (1-й кавалер) (1998), званием Героя Социалистического Труда с вручением ордена Ленина и золотой медали «Серп и Молот» (1986), Большой золотой медалью им. М. В. Ломоносова РАН (1993), Медалью А. С. Пушкина (1999) и др., болг. орденами (Кирилла и Мефодия 1-й степени (1963, 1977), Георгия Димитрова (1986), «Мадарски конник» 1-й степени (1995), «Стара Планина» 1-й степени (1996)) и др. Л. — 1-й после возобновления этого звания Почетный гражданин С.-Петербурга (1999). Награжден Сталин-

ской премией (1952), Государственной премией СССР (1969), Государственной премией РФ (1993), Премией Президента РФ в области лит-ры и искусства (1997) и др. В 2000 г. Л. посмертно была присуждена Государственная премия РФ за развитие художественного направления отечественного телевидения и создание общероссийского гос. телеканала «Культура». Указом Президента РФ 2006 год был объявлен в России годом Лихачёва. По словам референта академика И. А. Лобаковой, Л. довольно иронично относился «ко всяким официальным знакам одобрения его деятельности, наградам и прочему», «не помнил всех своих правительственных наград», но «ценил свое звание первого Почетного гражданина Санкт-Петербурга (как знак восстановления прерванной традиции) и орден св. Андрея Первозванного» (Дмитрий Лихачев и его эпоха. 2006. С. 111).

Имя Л. носят: площадь возле Биржевого моста и аллея близ ул. Орбели, школа № 47 Петроградского р-на в С.-Петербурге, районная б-ка в Новосибирске, Российский научно-исследовательский ин-т культурного и природного наследия в Москве, Кабинет русской литературы и культуры в Российско-армянском гос. ун-те в Ереване и мн. др. Памятные доски были установлены в С.-Петербурге на доме, где Л. прожил с 1964 по 1999 г. (2-й Мушинский просп., д. 34), и в Москве на доме, где находилась редакция ж. «Наше наследие» (1-й Неопалимовский пер., д. 4); в атриуме Б-ки иностранной лит-ры им. М. И. Рудомино в 2011 г. был открыт памятник Л. Фондом им. Л. и правительством С.-Петербурга была учреждена ежегодная премия им. Д. С. Лихачёва, а Комитет по культуре проводит ежегодный международный конкурс «Созвездие талантов. Звезда Д. С. Лихачёва». Лихачёвские чтения с 2000 г. периодически проводятся в Пушкинском Доме, в С.-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов, в Саратовском гос. ун-те им. Н. Г. Чернышевского, в Пушкинском лицее № 1500 и в гимназии № 1503 Москвы, в школе № 47 им. Д. С. Лихачёва в С.-Петербурге и др. На могиле Л. в Комарове установлен памятник, выполненный скульптором В. С. Васильковским; 30 нояб. 2015 г. памятник Л. был открыт в Софии.

Арх.: ИРЛИ ОР. Ф. 769.

Соч. (избр.): Оборона древнерус. городов. Л., 1942 (совм. с М. А. Тихановой); Национальное самосознание Др. Руси: Очерки из области рус. лит-ры XI–XVII вв. М.; Л., 1945. The Hague, 1969 (фототип.); Новгород Великий: Очерк истории культуры Новгорода XI–XVII вв. Л., 1945. М., 1959; Культура Руси эпохи образования Русского нац. гос-ва (кон. XIV — нач. XVI в.). М., 1946. The Hague, 1967 (фототип.); Рус. летописи и их культурно-ист. значение. М.; Л., 1947. The Hague, 1966 (фототип.); Слово о полку Игореве: Ист.-лит. очерк. М.; Л., 1950, 1955²; Возникновение рус. лит-ры. М.; Л., 1952; Человек в лит-ре Др. Руси. М.; Л., 1958, 1970²; Некоторые задачи изучения 2-го южнослав. влияния в России. М., 1958; «Слово о полку Игореве» — героический пролог рус. лит-ры. М.; Л., 1961. Л., 1967; Текстология: На мат-ле рус. лит-ры X–XVII вв. М.; Л., 1962. Л., 1983². СПб., 2001³ (совм. с А. А. Алексеевым и А. Г. Бобровым); Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого (кон. XIV — нач. XV в.). М.; Л., 1962; Текстология: Кр. очерк. М.; Л., 1964; Поэтика древнерус. лит-ры. Л., 1967, 1971². М., 1979³; Худож. наследие Др. Руси и современность. Л., 1971 (совм. с В. Д. Лихачёвой); Развитие рус. лит-ры X–XVII вв.: Эпохи и стили. Л., 1973. СПб., 1998; Великое наследие: Классические произведения лит-ры Др. Руси. М., 1975, 1980²; Полемиат свят на руската лит-ра: Изслед. и ст. / Сост. и ред.: П. Динев. София, 1976; «Смеховой мир» Древней Руси. Л., 1976 (совм. с А. М. Панченко); «Слово о полку Игореве» и культура его времени. Л., 1978, 1985². СПб., 1998; Поэзия садов: К семантике садово-парковых стилей. Л., 1982, 1991². СПб., 1998³; Смех в Др. Руси. Л., 1984 (совм. с А. М. Панченко и Н. В. Поньрко); Исследования по древнерус. лит-ре. Л., 1986; Великий путь: Становление рус. лит-ры XI–XVII вв. М., 1987; Избр. работы. Л., 1987. 3 т.; Диалоги о дне вчерашнем, сегодняшнем и завтрашнем. М., 1988 (совм. с Н. Г. Самвелян); Заметки и наблюдения: Из записных книжек разных лет. Л., 1989; О филологии. М., 1989; Рус. искусство от древности до авангарда. М., 1992. СПб., 2009; Статьи ранних лет. Тверь, 1993; Декларация прав культуры: (Проект). СПб., 1995; Очерки по философии худож. творчества. СПб., 1996, 1999²; Об интеллигенции: [Сб. ст.]. СПб., 1997; Раздумья о России. СПб., 1999; Рус. культура. М., 2000. СПб., 2007; Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет. СПб., 2006. 3 т.; Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре. М., 2006, 2013²; Избр. тр. по рус. и мировой культуре. СПб., 2006; Неизвестный Д. С. Лихачев: Неопубл. мат-лы из архива Рос. фонда культуры / Подгот. текстов, сост., коммент., вступ. ст.: И. Ю. Юрьева. М., 2006; Мысли о жизни: Воспоминания. СПб., 2013.

Библиогр.: Д. С. Лихачев / Вступ. ст.: В. П. Адрианова-Перетц; Сост.: Г. Н. Финашина, М. А. Салмина. М., 1966, 1977², 1989³. (Мат-лы к библиогр. ученых СССР. Сер. лит-ры и яз.; Вып. 7, 11, 17); Хронологический список тр. акад. Д. С. Лихачева за 1988–1996 гг.: (Продолж.) // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 40–70; Правдомирова Д. Д. Лихачов в България: Библиография. София, 2006; Библиография работ Д. С. Лихачева: Хронол. список тр. акад. Д. С. Лихачева (1935–1995) // Запесоцкий А. С. Культурология Д. Лихачева. СПб., 2007. С. 356–434; [Хоронжина З. Г.,

Дягилева Т. Д.] Лит-ра о жизни и трудах Д. С. Лихачева // Там же. С. 435–521; Д. С. Лихачев: Библиография, 1988–2007 // Сост.: М. А. Салмина. СПб., 2009; Д. С. Лихачев: Библиография, 1996–2007 // Сост.: М. А. Салмина // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 3–121.

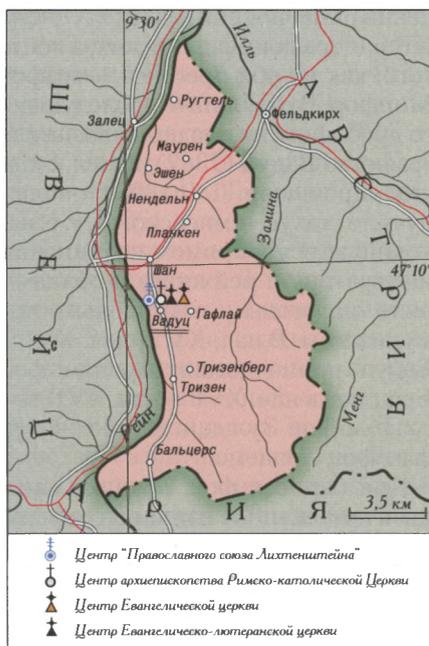
Лит. (избр.): *Кольцов А. В.* Ученые Ленинграда в годы блокады (1941–1943). М.; Л., 1962. С. 101–102; *Лурье Я. С.* Лихачев Д. С. // СИЭ. 1965. Т. 8. Стб. 741; *Робинсон А. Н.* Лихачев Дмитрий Сергеевич // БСЭ. 1973³. Т. 14. С. 569; *Покровский Н. Н., Шмидт С. О.* Археографическая деятельность Д. С. Лихачева // АЕ за 1976 г. М., 1977. С. 121–128; *Баскаков В. Н.* Пушкинский Дом, 1905–1930–1980: (Ист. очерк). Л., 1980. С. 134–143; *Князевская Т. Б. Д. С. Лихачев о культурном наследии // Проблемы изучения культурного наследия: Сб. М., 1985. С. 9–13; она же. Д. С. Лихачев // Русское подвижничество / Сост.: Т. Б. Князевская. М., 1996. С. 7–12; *Ronchetti V.* Teoria della letteratura nel pensiero di D. S. Lichačev // Ricerche Slavistiche. R., 1985/1988. Vol. 32/35. P. 137–211; *Балашов Д.* Слово о Лихачеве // Север. Петрозаводск, 1986. № 10. С. 100–102; *Дмитриев Л. А., Творогов О. В. Д. С. Лихачев – исследователь «Слова о полку Игореве» // Альманах библиофила. М., 1986. Вып. 21. С. 27–35; *Пиотровский Б. Б., Дмитриев Л. А., Янин В. Л., Шмидт С. О.* 80-летие акад. Д. С. Лихачева // ВИ. 1986. № 11. С. 116–121; *Князевская О. А., Толстой Н. И.* Вопросы палеографии и кодологии в трудах акад. Д. С. Лихачева: (К 80-летию со дня рожд.) // АЕ за 1986 г. М., 1987. С. 143–147; *Маркелов Г. В. Д. С. Лихачев – «кладчик» в Древлехранилище Пушкинского Дома // Исследования по древней и новой лит-ре. Л., 1987. С. 345–348; *Панченко А. М.* Дорогу осилит идущий: (О творчестве Д. С. Лихачева) // Там же. С. 6–17; *Гранин Д. А.* В служении отечеству: (О Д. С. Лихачеве) // Он же. Милосердие. М., 1988. С. 41–50; *Лихтенштейн Е. С.* Корректор – академик Д. Лихачев // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 11–16; *Lesourd F.* Dmitri Likhatchov, historien et théoricien de la littérature // *Likhatchov D.* Poétique historique de la littérature russe du X^e au XX^e siècle. Lausanne, 1988. P. 255–328; она же (*Лесур Ф.*). Дмитрий Лихачев, историк и теоретик лит-ры // *Лихачев Д. С.* Ист. поэтика рус. лит-ры: Смех как мировоззрение. СПб., 1997. С. III–LXXIII; *Дмитриев Л. А.* Филол. труды Д. С. Лихачева // *Лихачев Д. С.* О филологии. М., 1989. С. 6–9; *Samvelian N. Dm.* Likhatchev: Esquisse d'un portrait. Moscou, 1990; *Диников П.* Научный путь на Д. С. Лихачов // Старобългаристика. София, 1991. Год. 15. № 4. С. 3–10; *Вагнер Г. К.* От Соловков до планеты 2877 // Рус. подвижничество. М., 1996. С. 13–22; [К 90-летию акад. Д. С. Лихачева] // ТОДРЛ. 1996. Т. 50. С. 3–82; *Riasanovsky N. V. D. S. Likhachev and Russia: a critical appreciation // Russian history = Histoire russe.* Irvine, 1996. Vol. 23. N 1/4. P. 141–154; *Буланин Д. М.* Дмитрий Сергеевич Лихачев и рус. культура кон. XX в. // РЛ. 1997. № 1. С. 3–13; она же. Эпиграф к истории рус. интеллигенции: Три юбилея. СПб., 2005; *Нахамура Е.* Профиль одного идеалиста: К 90-летию юбилею акад. Д. С. Лихачева // Народ. Токио, 1997. Вып. 34. С. 1–10; *Творогов О. В.* Акад. Д. С. Лихачев (1906–1999) // Изв. АН. Сер. лит-ры и языка. 1999. Т. 58. № 5/6. С. 73–75; она же. Историческое повествование в трудах Д. С. Лихачева: (Вступ. слово)***

// ТОДРЛ. 2006. Т. 57. С. 3–5; *Егоров Б. Ф.* Д. С. Лихачев и «Литературные памятники» // АЕ за 1999 г. М., 2000. С. 406–409; *Карпенко И. Н.* Человек – культура: Он завершил путь рус. интеллигенции в XX в. // Русское Возрождение. Н.-Й.; М.; П., 2000. № 77/78. С. 401–405; [Памяти акад. Д. С. Лихачева] // АЕ за 1999 г. М., 2000. С. 386–410; *Рубашкин А. И.* Многая лета... Последнее лето: О Д. С. Лихачеве: Восп., записи, док-ты // Нева. 2000. № 10. С. 182–194; *Сазонова Л. И., Робинсон М. А.* Памяти Д. С. Лихачева (1906–1999) // Славяноведение. 2000. № 2. С. 117–122; она же. Акад. Д. С. Лихачев: (К 100-летию со дня рождения) // Изв. РАН. Сер. лит-ры и языка. 2006. Т. 65. № 6. С. 3–15; *Seemant K. D.* In memoriam D. S. Lichačev // ZfS. 2000. Bd. 45. N 1. S. 109–115; *Багно В. Е. Д. С. Лихачев о границах культуры и культуре границ: [О сб. Д. С. Лихачева «Декларация прав культуры»] // Инф. бюллетень РБА. 2001. № 18. С. 26–30; *Водолажкин Е. Г.* Эпоха Лихачева // Звезда. СПб., 2001. № 11. С. 183–189; Мир гуманитарной культуры акад. Д. С. Лихачева: Междунар. Лихачевские науч. чтения, 24–25 мая 2001 г. СПб., 2001; *Рождественская М. В.* Поэтика древнерус. лит-ры в трудах Д. С. Лихачева // ТОДРЛ. 2003. Т. 54. С. 8–15; Лихачев Д. С. // Пушкинский Дом: Мат-лы к истории, 1905–2005. СПб., 2005. С. 470–471; *Творогов О. В., Рождественская М. В.* Отдел древнерус. лит-ры // Там же. С. 230–246; Акад. Д. С. Лихачев: Диалог с XX веком: Кат. выставки. СПб., 2006; Год Лихачева / Сост.: А. В. Кобак, О. Л. Лейкинд. СПб., 2006; *Ендольцев Ю. Д.* С. Лихачев и Петербургский ун-т // Нева. 2006. № 1. С. 231–234; *Енишерлов В. П.* Тревожная совесть // Наше наследие. М., 2006. № 79/80. С. 36–46; Д. Лихачев и его эпоха: Восп., эссе, док-ты, фотографии / Сост., предисл.: Е. Г. Водолажкин. СПб., 2006²; *Морев В.* Русский интеллигент тоталитарного периода // Нева. 2006. № 11. С. 248–256; *Мухина Е. А.* Проблемы худож. времени и пространства в концепции Д. С. Лихачева // Наука, культура, общество: К 100-летию со дня рожд. акад. Д. С. Лихачева: Сб. докл. Петрозаводск, 2006. С. 62–73; *Поньрыко Н. В.* Хранитель культурного наследия России: К 100-летию со дня рожд. акад. Д. С. Лихачева // Вестн. РАН. М., 2006. Т. 76. № 11. С. 1020–1026; *Бобров А. Г.* Время Лихачева // Вестн. истории, лит-ры, искусства. М., 2007. Т. 4. С. 497–507; она же. «Нравился он мне чрезвычайно»: (Д. С. Лихачев и Великий Новгород) // Новгородский край в рус. лит-ре. Новг., 2009. С. 831–839; она же. Д. С. Лихачев как исследователь новгородских летописей: (Дис. «Новгородские летописные своды XII века») // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 128–141; *Запесоцкий А. С.* Д. Лихачев – великий рус. культуролог. СПб., 2007; *Лобакова И. А. Д. С. Лихачев об ист. памяти // Архивист и историк: Сотрудничество в контексте совр. науки и культуры: Мат-лы междунар. науч. конф. СПб., 2007. С. 15–23; *Робинсон М. А., Сазонова Л. И. Д. С. Лихачев: жизненный путь и научная судьба: К 100-летию со дня рождения // Славянский альманах, 2006. М., 2007. С. 394–422; *Шмидт С. О.* Наш великий современник: Статьи об акад. Д. С. Лихачеве, 1976–2006 / Сост.: А. В. Кобак. СПб., 2007; *Прозоров Ю. М. Д. С. Лихачев – исследователь рус. лит-ры Нового времени // ТОДРЛ. 2010. Т. 61. С. 142–150; *Федорова И. В.* Архив акад. Д. С. Лихачева в Пушкинском Доме: Обзор предв. науч.-техн. обработки мат-лов // Там же. С. 151–170;****

она же. Обзор мат-лов Советского фонда культуры в архиве акад. Д. С. Лихачева // Ежег. Рукописного отдела Пушкинского Дома на 2007–2008 гг. СПб., 2010. С. 25–34; *Зубок В. Д. С. Лихачев в общественной жизни России кон. XX в.* СПб., 2011; *Луков В. А.* Акад. Д. С. Лихачев и его концепция теоретической истории лит-ры. М., 2011; *Потов В. Д.* Лихачев. М., 2013. (ЖЗЛ); *Панченко О. В. Д. С. Лихачев – свидетель и летописец истории Соловков // История страны в судьбах узников Соловецких лагерей: Сб. докл. науч. конф., 13–14 июля 2015 г., Соловки / Изд-во Соловецкого мон-ря, 2016 (в печати).*

А. Г. Бобров

ЛИХТЕНШТЕЙН [Княжество Лихтенштейн; нем. Fürstentum Liechtenstein], гос-во в Центр. Европе. Расположено в Альпах; на востоке и севере граничит с *Австрией*, на западе и юге – со *Швейцарией* (общая протяженность границ – 76 км). Выхода к морю не имеет. Территория – 160 кв. км (одно из самых малых гос-в мира). Столица – Вадуц (5425 чел., оценка 2014 г.). Наиболее крупные города: Шан (5,9 тыс. чел.), Тризен (5 тыс. чел.), Бальцерс (4,6 тыс. чел.), Эшен (4,3 тыс. чел.). Включает 2 исторические области: Оберланд (центр – г. Вадуц) и Унтерланд (центр – г. Шелленберг). Административно-территориальное деление: 11 общин (коммун). Л.–член ООН (1990), Совета Европы (1978), ОБСЕ (1975), Европ. ассоциации свободной торговли (1991), ВТО (1995), ЕЭЗ (1995). Офиц. язык – немецкий. Разговорные языки (нижне- и верхнеалеманские диалекты нем. языка) существенно отличаются от литературного. География. Большую часть территории Л. занимают отроги хребта Ретикон (Ретийские Альпы; высшая точка – гора Граушпиц, 2599 м), к-рые пересечены 3 крупными межгорными долинами. По зап. части страны протекает р. Рейн. Климат умеренно континентальный. Средние температуры января в долине Рейна – 0°C, в горах – от –10 до –6°C; июля – 18 и 12–14°C соответственно. Широколиственные и хвойные леса покрывают ок. 35% площади Л. Выше 1800 м расположены субальпийские и альпийские луга. Долина Рейна гл. обр. занята сельскохозяйственными угодьями. Единственное озеро – Гампринер-Зеле. Имеется 10 охраняемых природных территорий, в т. ч. резерват Руггеллер-Рит (в долине Рейна), отнесенный к водно-болотным угодьям международного значения. Население. По оценочным данным на 2015 г., в Л.



проживает ок. 37,4 тыс. чел. 66,3% населения составляют лихтенштейнцы, остальные — иностранцы: швейцарцы — 9,6%, австрийцы — 5,8, немцы — 3,9, итальянцы — 3,1, турки — 1,9% и др. Средняя плотность населения — ок. 230 чел. на 1 кв. км. Естественный прирост населения — 0,84% (рождаемость — 10,45 на 1 тыс. жителей, смертность — 7,12 на 1 тыс. жителей). Показатель фертильности — 1,69 ребенка на 1 женщину. Средний возраст — 42,6 года. Возрастная структура: дети до 14 лет — 15,5% населения, лица от 15 до 64 лет — 68, лица 65 лет и старше — 16,5%. Средняя продолжительность жизни — одна из самых высоких в Европе — 79,6 года (мужчины) и 84,5 года (женщины). Степень урбанизации — 14,3%. **Государственное устройство.** Л.— унитарное гос-во, по форме правления — конституционная монархия. Глава гос-ва — правящий князь из рода Лихтенштейнов. Конституция действует с 1921 г. Ее новая редакция, принятая в результате референдума 2003 г., закрепляет за князем статус суверена наравне с народом.

Правящий князь наделен обширными законодательными и исполнительными полномочиями, а также рядом экстраординарных прав. Он определяет основные направления внутренней и внешней политики, представляет Л. на международной арене. Князь издаёт указы и декреты, имеет право вносить на обсуждение в парламент законопроекты, назначать референдумы, окончатель-

но утверждает законы, может издавать чрезвычайное законодательство сроком на полгода без согласования с парламентом. Обладает правом помилования и присвоения дворянских титулов.

Высший законодательный орган — однопалатный парламент (ландтаг). 25 депутатов (15 — от Оберланда, 10 — от Унтерланда) избираются на 4 года путем прямого тайного голосования. Ландтаг принимает законы, вотирует налоги, ратифицирует международные договоры, выдвигает и одобряет кандидатуры министров, официально утверждаемые князем. Парламент также может проводить референдумы по предложенным законопроектам. В Л. действуют принципы прямой демократии, в рамках которой население имеет право предлагать законопроекты и поправки к конституции во внепарламентском порядке. В Л. существует многопартийная система, основные политические партии: Отечественный союз (христианско-демократическая) и Прогрессивная гражданская партия (консервативная, праволиберальная). Л.— последнее гос-во в Европе, предоставившее избирательные права женщинам (1984). Высший исполнительный орган — правительство во главе с премьер-министром. Все члены правительства подотчетны ландтагу, к-рый может обратиться к князю с требованием отставки министра или всего правительства. Судебная власть принадлежит Верховному суду, Княжескому Высокому суду и Княжескому земельному суду.

Религия. Согласно переписи населения 2010 г., 85,8% жителей Л.— христиане: 75,9% — католики, 8,5% — протестанты, 1,1% — православные; 5,4% исповедуют ислам; 0,8% — др. религии; 8,4% не причисляют себя ни к одному религ. учению или не раскрывают своей религ. принадлежности. С 1980 по 2010 г. пропорционально численности населения число католиков сократилось с 85,8 до 75,9%, протестантов — с 10,3 до 8,5%, мусульман увеличилось с 1,7 до 5,4%. За этот период количество лиц, не причисляющих себя ни к одной религии, в среднем увеличивалось на 7,5% в год.

Православие. На Л. распространяется юрисдикция К-польского Патриархата (Швейцарской митрополии) и Сербской Православной Церкви (Австрийско-Швейцарской

епархии). Греческая и сербская общины объединены в «Православный союз Лихтенштейна» (центр — г. Вадуц, ок. 400 членов).

Римско-католическая Церковь в Л. имеет архиеп-ство Вадуц (11 приходов); служат 19 священников, 12 иеромонахов; в монастырях подвизаются 66 монахинь. До 1997 г.



Католич. собор св. Флорина в Вадуце. 1873 г.

княжество находилось под юрисдикцией швейцар. еп-ства Кур. По офиц. данным, католицизм исповедуют ок. 28 тыс. чел.

Протестантская церковь, деноминации и секты. Старейшей протестант. орг-цией в Л. является межденоминационная Евангелическая церковь в Княжестве Лихтенштейн (нем. Evangelische Kirche im Fürstentum Liechtenstein), созданная в 1881 г. в Тризене иммигрировавшими из соседних стран работниками ткацких предприятий, большинство из которых были приверженцами реформатства или лютеранства. В 1938 г. возникло т. н. евангелическое об-во в Вадуце и Шане, в 1943 г.— в Эшене и Маурене. В 1944 г. 3 евангелических об-ва были объединены в одну орг-цию, с 1961 г. получившую совр. название. После второй мировой войны в связи с индустриализацией страна испытала наплыв высококвалифицированных рабочих и выпускников ун-тов, многие из которых стали членами Евангелической церкви. В 1954 г. последняя вступила в соглашение о покровительстве с Протестантской церковью кантона Санкт-Галлен (Швейцария),



к-рое подразумевало поддержку со стороны швейцар. церковной организации, особенно в назначении пасторов, но оставляло за Евангелической церковью свободу действовать в соответствии с ее межденоминационным характером. В наст. время Евангелическая церковь в Княжестве Лихтенштейн насчитывает ок. 2,6 тыс. адептов, многие из к-рых не являются гражданами Л.; она является членом Конференции европейских церквей и Сообщества протестантских церквей в Европе. Управляется советом, избираемым на 4 года в ходе заседания приходского собрания.

С 1954 г. в стране действует самостоятельная Евангелическо-лютеранская церковь, входящая в состав Федерации евангелическо-лютеранских церквей в Швейцарии и Княжестве Лихтенштейн (ок. 400 чел.). Также действуют немногочисленные общины *адвентистов седьмого дня, пятидесятников, Иеговы свидетелей* и др. Всего в Л. насчитывается более 3 тыс. протестантов (2010).

Ислам исповедует 5,4% населения (ок. 2 тыс. чел.), в основном выходцы из Турции и с Балканского п-ова, преимущественно сунниты; также есть приверженцы псевдоисламской секты Ахмадия. Гос-во проводит политику интеграции мусульм. общины, оказывая ее членам финансовую помощь и ведя просветительскую работу. В Л. есть постоянный имам, 2-й назначается на время *Рамадана*.

Иудаизм. Община исповедующих иудаизм в Л. традиционно невелика: по данным 2012 г., в нее входили 26 чел.

В Л. также существуют небольшие общины последователей *буддизма* (72 чел., 2012) и *Бахаи религии*.

Религиозное законодательство. Согласно Конституции 1921 г., Римско-католическая Церковь является гос. Церковью и пользуется полной поддержкой гос-ва (ст. 37). В то же время представителям др. религий гарантируются свобода совести и вероисповедания, совершение церковных служб с соблюдением публичного порядка и требований нравственности (ст. 37), гражданские и политические права (ст. 39). Гарантируются права собственности и все др. права на имущество религ. об-в (ст. 38). Гос-во обязуется заботиться об охране «религиозных и нравственных интересов народа» (ст. 14). Народное образование должно быть

организовано т. о., чтобы молодежь, благодаря сотрудничеству семьи, школы и Церкви, получала религ. и нравственное воспитание (ст. 15). Вся система обучения подлежит контролю гос-ва при условии сохранения в неприкосновенности учения Церкви (ст. 16). Религ. образование в школах является обязательным (по выбору — католическое или протестантское, хотя допускаются исключения). В наст. время в Л. ведутся дебаты по вопросу об отделении Церкви от гос-ва. Негосударственные Церкви регистрируются как некоммерческие орг-ции (*Vegein*), религ. об-ва имеют налоговые льготы.

История. Первые следы человеческой жизнедеятельности на территории Л. зафиксированы в среднем палеолите. У подножия гор Гутенберг и Эшнерберг были обнаружены неолитические поселения, датируемые V тыс. до Р. Х. Территория совр. Л. входила в ареал распространения гальштатской и латенской археологических культур. Населенная племенами ретов и гельветов, она вошла в состав римской провинции Реция в 15 г. до Р. Х. Рим. период в истории Л. характеризовался значительным экономическим подъемом, связанным с развитием инфраструктуры (в частности, строительством в I в. по Р. Х. дороги, связавшей Италию и правый берег Рейна), поселений и городов. Христианизация Л. началась, вероятно, с IV в. С сер. V в. территория совр. Л. относилась к епархии г. Кур.

С сер. III в. Реция начала подвергаться набегам герм. племен алеманнов, окончательно осевших на ее территории ок. 450 г. В VIII в. территория совр. Л. стала частью империи



деней различных сеньоров: в X — сер. XII в. — графов Брегенцских, а после того, как их род пресекся, — графов Монфор. В результате последующего дробления их владений возникло графство Вадуц (1342), впосл. ставшее ядром совр. Л. В 1396 г. оно получило статус «имперского», т. е. находившегося в прямом подчинении императору и рейхстагу и обладавшего налоговым и судебным иммунитетом. В нач. XV — нач. XVI в. Вадуц принадлежал баронам фон Брандис, в нач. XVI — нач. XVII в. — графам фон Зульц, в XVII в. — графам фон Хоэнемс.

При баронах фон Брандис началось постепенное слияние графства Вадуц и приобретенного ими феода Шелленберг (официально сохранявших автономию), т. о. к 1434 г. сложились совр. границы Л.

В годы Реформации и Тридцатилетней войны Л. оставался католическим (в соответствии с вероисповеданием графов фон Зульц и фон Хоэнемс), причем в войне он офиц. участия не принимал. К кон. XVII в. графы фон Хоэнемс оказались в тяжелом материальном положении и продали сначала Шелленберг (1699), а потом Вадуц (1712) австр. князьям унд цу фон Лихтенштейн, к-рым на тот момент принадлежали обширные земельные владения в Моравии, Австрии, Силезии и Штирии. Причиной покупки стали претензии Лихтенштейнов на место в рейхстаге, для чего формально было необходимо обладание «имперским» феодем.

Создание «имперского» княжества Л. было официально провозглашено 23 янв. 1719 г., в результате чего Вадуц и Шелленберг были окончательно объединены. За князем Л., по-прежнему проживавшим в Вене и управлявшим страной через ландфогта, была закреплена абсо-

*Замок Гутенберг
(XII — нач. XX в.)
и католич. ц. свт. Николая
(1912)
в Бальцерсе*

лютная власть. С 1717 г. Церковь в Л. была передана в подчинение капитулу каноников в Вальгау. В 1816 г. в княжестве был учрежден собственный капитул во главе с епархиальным викарием.

В 1799 г. Л. был оккупирован войсками Наполеона, в 1806 г., после

В 1799 г. Л. был оккупирован войсками Наполеона, в 1806 г., после

офиц. упразднения Свящ. Римской империи, был провозглашен независимым гос-вом и вошел в Рейнский союз (1806–1813). По итогам Венского конгресса 1814–1815 гг. суверенитет Л. был подтвержден, и он вступил в Германский союз (1815–1866).

На протяжении XIX в. экономическая ситуация в Л. оставалась непростой. В изолированном микрогос-ве индустриализация происходила замедленными темпами, фактически единственной отраслью в экономике оставалось сельское хозяйство. Развитию текстильной промышленности в княжестве способствовал таможенный договор с Австрийской империей, заключенный в 1852 г. Однако мн. жители все равно были вынуждены эмигрировать или уходить на сезонные работы в соседние гос-ва.

С правлением князя Иоганна II (1858–1929) связаны попытки проведения ряда реформ, в т. ч. принятие 1-й Конституции (1862). В 1861 г. был открыт 1-й в стране банк, в 1868 г. упразднена армия.

В ходе первой мировой войны Л. сохранял нейтралитет. Тем не менее экономика страны во многом пострадала от экономических санкций против Австро-Венгрии, что привело к закрытию текстильных фабрик, массовой безработице и голоду. На фоне всеобщего недовольства в Л. появились первые политические партии — Христианско-социальная народная партия (существовала до 1936), Прогрессивная гражданская партия и Народная партия Лихтенштейна (в 1936 переименована в Отечественный союз). В 1918–1921 гг. была разработана новая Конституция, утвердившая такие элементы прямой демократии, как референдум и законодательная инициатива населения.

В 1919 г. был расторгнут таможенный договор с Австрией. Л. начал ориентироваться на союз со Швейцарией, с к-рой в 1923 г. был заключен Договор о таможенном, валютном и почтовом союзе. В соответствии с этим договором в Л. был введен швейцарский франк и Швейцария начала представлять интересы Л. за рубежом.

После аншлюса Австрии Германское национальное движение Л. (национал-социалистическая партия) безуспешно пыталось осуществить гос. переворот с целью присоеди-

нения страны к Германии. В годы второй мировой войны Л. сохранял нейтралитет.

Франц Иосиф II (1938–1989) стал 1-м правящим князем, проживавшим в Л., а не в Вене, и его политика способствовала превращению бедного аграрного гос-ва в одну из самых богатых стран в пересчете на душу населения (за счет развития сферы услуг и финансового сектора). На данный момент Л. является крупным финансовым центром и одной из самых значительных оффшорных зон Европы. С нояб. 1989 г. глава гос-ва — сын Франца Иосифа II кн. Ханс Адам II. С авг. 2004 г. непосредственно управляет Л. его старший сын, наследный кн. Алоиз Филипп Мария. В 2009 и 2014 гг. он совершил 2 рабочих визита в РФ, в ходе последнего посетил *Новодевичий московский в честь Смоленской иконы Божией Матери монастырь*. Не будучи членом ЕС, с 90-х гг. XX в. Л. активно участвует в интеграционных процессах в Европе.

Архиепархия Вадуц, напрямую подотчетная Папскому престолу, была создана 2 дек. 1997 г., согласно апостольской конституции папы *Иоанна Павла II* «Ad satius consulendum». До этого Л. являлся церковным округом в юрисдикции еп-ства г. Кур. Архиепископом г. Вадуц стал бывш. епископ г. Кур Вольфганг Хаас.

Лит.: *Матеев Г. П.* Андорра, Лихтенштейн, Монако, Сан-Марино. М., 1959; *Raton P.* Liechtenstein: History and Institutions of the Principality. Vaduz, 1970; *Печников Б. А.* Лихтенштейн: Княжество на Рейне. М., 1986; *Fürst und Volk: Eine liechtensteinische Staatskunde.* Vaduz, 1993; *Waschkuhn A.* Politisches System Liechtensteins: Kontinuität und Wandel. Vaduz, 1994; *Стеланов А. И.* Незнакомый Лихтенштейн глазами первого рос. посла. М., 2002; *Beattie D.* Liechtenstein: A Modern History. L.; N. Y., 2004; *Eccardt T.* Secrets of the Seven Smallest States of Europe: Andorra, Liechtenstein, Luxembourg, Malta, Monaco, San Marino and Vatican City. N. Y., 2005; *Merki C. M.* Wirtschaftswunder Liechtenstein: Die rasche Modernisierung einer kleinen Volkswirtschaft im 20. Jh. Vaduz (Zürich), 2007.

Е. А. Кирьянова

ЛИХУДЫ Иоанникий (Иоанн; 1633, о-в Кефалиния (Ионические о-ва), Венецианская республика — 1717, Москва) и Софроний (Спиридон; 1652, о-в Кефалиния — 1730, Москва (по др. сведениям, Солотчинский мон-рь близ Рязани)), греки, братья, иеромонахи, просветители, богословы, основатели *Славяно-греко-латинской академии* в Москве. О происхождении, образовании

и домосковском периоде жизни Л. известно из «распросных речей», представленных ими в Посольский приказ, из автобиографической записки, помещенной в соч. Л. «Мечец духовный», а также из документов, сохранившихся в архивах Греции (Аргостоли, Арта) и Италии (Падуя, Венеция). Л. родились в семье капитана корабля. Начальное образование получили в местной школе, затем учились в Венеции и Падуе. Иоанн продолжил образование у известного дидакаста Герасима Влаха, преподававшего в школе Венецианского греч. братства. Сведения об обучении у Герасима Влаха Спиридона (Софрония) отсутствуют. Спиридон окончил Коттунианскую коллегию Падуанского ун-та, в архиве ун-та сохранились документы, свидетельствующие о сдаче им 16 мая 1670 г. выпускного экзамена с максимальной оценкой и о присвоении



Памятник братьям Лихудам у Богоявленского собора Богоявленского мон-ря в Китай-городе в Москве. Скульптор В. М. Клыков. Фотография. 2009 г.

ему звания доктора философии (публ.: *Ястребов.* Братья Лихуды в Падуе и Венеции. 2015. С. 219). Будучи студентом, Спиридон принял монашеский постриг с именем Софроний. Иоанн был женат. Овдовев, он принял монашество с именем Иоанникий. Вернувшись на родину, братья преподавали в различных школах на Кефалинии, на др. зап. греч. островах, в городах Нафпакт (ныне Нафпактос), Арта, а также в Фессалии и Македонии. Одновременно с просветительской работой они вели активную проповедническую деятельность.

В 1683 г. Л. приехали в К-поль, где поселились на подворье Иерусалимского патриарха *Досифея II Нотары*. В ответ на просьбу русского правительства прислать учителей патриарх Досифей направил Л. в Москву. Решение было принято после того, как патриарх убедился в приверженности Л. Православию: братья представили ему исповедание веры, проповедовали перед патриархом, митрополитом, архиепископом, епископом и клиром. Путешествие в Москву продолжалось ок. 2 лет (с июля 1683 по март 1685). По пути братья участвовали в диспутах с румын. богословами, а также с католиками, лютеранами, кальвинистами.

Л. прибыли в Москву 5(15) марта 1685 г. и были приняты царями *Петром I Алексеевичем* и *Иоанном V Алексеевичем*. Спустя неск. месяцев для Л. были построены 2 кельи в *московском в честь Богоявления мужском монастыре*, в к-ром 1(11) июля 1685 г. начала работу Богоявленская школа Л., явившаяся 1-м этапом создания Славяно-греко-латинской академии. Составленная Л. учебная программа ориентировалась на европ. образцы, прежде всего на программу Падуанского ун-та. В учебном процессе Л. использовали как известные в то время печатные пособия по грамматике, риторике, философии, эпистографии, поэтике и др., так и составленные ими для рус. слушателей учебники. Сохранились списки учебников Л. фактически по всем читаемым ими предметам. Среди них греч. грамматика московской (краткой), костромской и новгородской (пространной) редакций, лат. грамматика, поэтика, 2 риторики, логика, физика, богословие, пособие «О методе эпистолярного искусства».

Первыми студентами Л. были 7 учащихся греко-слав. школы иером. Тимофея, находившейся на Московском Печатном дворе: Алексей Кирилов, Николай Семёнов, Федор *Поликарпов-Орлов*, Иосиф Афанасьев, Федот Агеев, Василий Артемьев, Федор Герасимов. В нояб. 1687 г. академия была переведена в построенное для нее здание на территории *Заиконоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского мужского монастыря*. Основная роль в преподавательском процессе принадлежала Софронию Лихуду, именно он, находясь в Москве,

возглавлял академию в 1685–1694 гг., в то время как Иоанникий Лихуд в 1688–1691 гг. уезжал в Венецию, где в т. ч. вел переговоры с Венецианской республикой о союзе с Россией против Османской империи.

В 1694 г. Л. были отстранены от преподавания в Славяно-греко-латинской академии. Судя по документам Посольского приказа, одной из причин их отстранения было послание Иерусалимского патриарха Досифея II, выдвинувшего ряд обвинений против Л. Братьям было разрешено остаться в Москве. В 1694–1697 гг. они давали уроки итал. языка, в 1697–1700 гг. преподавали в школе по изучению итал. языка, состоявшей в ведении Разрядного приказа. В янв. 1704 г. Л. были удалены в *Ипатьевский во имя Св. Троицы мужской монастырь* в Костроме, где пробыли до янв. 1706 г. Там они продолжали полемическую деятельность, составили учебник греч. грамматики пространной редакции.

В нач. 1706 г. Новгородский митр. *Иов* добился освобождения Л. и позволения переехать в Новгород, где они почти сразу открыли школу. В кон. 1707 г. Софроний Лихуд был вызван в Москву, возглавил школу греч. языка (в академии в то время греческий не преподавался). В 1712 г. он был привлечен к работе над исправлением слав. перевода Библии, к-рая велась на Печатном дворе. Текст, к-рый был правлен в 1713–1721 гг. Софронием Лихудом и его коллегами по библейской комиссии (*Феофилактом (Лопатинским)*, *Поликарповым-Орловым*, Н. Головиным и др.) (правленная рукопись: ГИМ. Син. № 22), был положен в основу издания в 1751 г. Елизаветинской Библии. Показательно, что основная тенденция sprawy состояла в устранении специфически книжных «еллинизмов», что делало церковнослав. язык более понятным и приблизило его к русскому языку (см.: *Бобрин М. А.* Книжная справа 1-й пол. XVIII в. и проблемы нормализации русского литературного языка: АКД. М., 1988. С. 6–7). В 1723–1729 гг. Софроний являлся архимандритом *Солотчинского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря*, в 1730 г. переведен в *Новоспасский московский в честь Преображения Господня монастырь*, скончался в том же году. Иоанникий Лихуд вернулся из Новгорода в Москву в 1716 г., умер в следующем году, по-

гребен в Заиконоспасском монастыре.

Л. стали основателями филологической школы, во многом определившей развитие лингвистической мысли России в 1-й пол. XVIII в. Лингводидактическая концепция, воплощенная, в частности, в учебных пособиях Л. по греческому и церковнославянскому языкам, получила дальнейшую реализацию в грамматических трудах их учеников — просветителей и педагогов Поликарпова-Орлова («Технология»: РНБ. Ф. НРСК 1921. 60; РГАДА. Ф. 381. № 1241; Ф. 201. № 6) и Ф. Максимова, выпускника греко-слав. школы в Новгороде (Грамматика славенская, вкратце собранная. СПб., 1723).

Богословско-полемическая, проповедническая деятельность. Л. приняли активное участие в шедшей в России в кон. XVII в. полемике о времени пресуществления Св. Даров. Эти споры считаются этапом борьбы латинофилов и грекофилов. На сторону последних встали Л. сразу после прибытия в Москву. Столь быстрое вхождение в богословские прения позволяет думать, что целью приезда Л. в Москву была не только преподавательская деятельность, но и необходимость поддержать «греческую партию» в богословской полемике. Споры Л. с представителями латинофилов — Яном (Андреем) Белобоцким, *Сильвестром (Медведевым)* и др. не только имели религ. направленность, но и затрагивали личные отношения полемистов, особенно если учесть тот факт, что каждый из участников споров претендовал на должность преподавателя буд. Славяно-греко-латинской академии. Дискуссии велись как в устной форме, так и письменно, благодаря чему есть возможность проследить развитие споров.

Одним из сочинений, написанных в результате диспутов, является богословско-полемический трактат Л. «Акос, или Врачевание, противопоставляемое ядовитым угрызением змиевым». Это сочинение отражает историю диспута с Белобоцким о времени пресуществления Св. Даров, состоявшегося 15 марта 1685 г. На диспуте присутствовали Апраксины — братья вдовы царя *Феодора Алексеевича* царицы Марфы Матвеевны, внебрачный сын царя *Алексея Михайловича* (в офиц. документах

назывался племянником патриарха *Иоакима (Савёлова)*) И. А. Мусин-Пушкин и переводчик Посольского приказа Николай Спафарий. Л. так сообщают о споре с Белобокским: «Разглагольствуя с нами о еже когда совершати таинству Евхаристии, он убо глаголаше по латином, яко едними словесы токмо, мы же по Восточной Церкви, яко призыванием Святаго Духа, чрез молитвы иерея, благословением и печатью креста» (ГИМ. Син. № 299. Л. 36–36 об.). Работу над трактатом Л. начали вскоре после диспута и закончили осенью 1687 г. «Акос...» был написан на греч. языке, единственный список оригинала, сохранившийся в собрании Национальной б-ки Греции (Афины) (S. Sepulcri. 546), создан в 1692–1693 гг. по заказу племянника Иерусалимского патриарха Досифея архим. Хрисанфа. «Акос...» перевели «на славянский диалект» Семёнов, Кирилов и Поликарпов-Орлов — ученики Л. В рус. традиции сочинение получило значительное распространение: перевод «Акоса...» входит в сборники кон. XVII в., содержащие богословско-полемические сочинения как сторонников Л., так и их противников. Списки «Акоса...» находятся в рукописных собраниях РГБ (Ф. 247. № 17, 18), ГИМ (Син. № 299, 300, 301, 310), БАН (Устюж. № 53 (выписки), 33 (1–11 вопросы)), в др. хранилищах.

После антилат. диспутов с участием Л. написан трактат «Мечец духовный...». Он был создан в 1690 г. в Москве на греч. языке (единственный список — S. Sepulcri. 194), затем переведен на слав. язык *Евфимием Чудовским*. В основу памятника положен диспут между Л. и «столпом иезуитов» Теофилом Руткой, состоявшийся в 1684 г. во Львове, по пути братьев из К-поля в Москву. Л. сообщили, что прения прошли в присутствии Львовского еп. *Иосифа (Шумлянского)*, молдавского господаря Иоанна Дуки, «царгородских бояр» Михаила Кипари и Алексея Болобанова из Янины, а также множества поляков. В прениях были затронуты различные догматические вопросы, о которых можно судить по содержанию «Мечца духовного...», построенного в виде 21 «разглагольствования» Л. с Руткой. В ряде списков часть диалогов пропущена. Три диалога посвящены вопросу пресуществления

Св. Даров, два (19 и 20) из них, по мнению М. Н. Сменцовского, должны были служить «дополнением и разъяснением» к 1-му трактату Л. «Акос...» (*Сменцовский*. Братья Лихуды. С. 238). В сочинении рассматриваются и др. вопросы: о чистилище, о безбрачии священников, об исхождении Св. Духа. В большинстве случаев Л. разбирают католич. учение, доказывая преимущество и верность догм Православия. Восьмой диалог — «О новом календаре» — распространялся не только как часть «Мечца...», но и как самостоятельное сочинение в составе др. сборника (БАН. 17.13.14). По мнению Сменцовского, «Мечец духовный...» «как по богатству материала, так и по обстоятельному раскрытию предмета» превосходил все предшествовавшие и современные «полемические опыты, написанные в опровержение латинства» (*Сменцовский*. Братья Лихуды. С. 236). Сразу после перевода на слав. язык сочинение распространялось и бытовало под 2 названиями: «Диалоги грека учителя с иезуитом о разностях между Церковию Восточною и Римским костелом» (ГИМ. Син. № 302) и «Мечец духовный словеснейших и мудрейших иеромонахов же учителей Иоанникия и Софрония самобратий Лихудиевых от преславнаго острова Кефалонии к защищению святых Христовы Восточные Церкви на прекословия и упорства Западныя Церкви, издавшийся в Москве» (РГАДА. Ф. 181. № 474/954). Название «Диалоги...» использовалось преимущественно в списках XVII в. параллельно с названием «Мечец духовный...», в XVIII в. сочинение бытовало под последним названием.

Списки трактата отличаются по своему составу: кроме указанных диалогов в памятник включены также 2 грамоты — рекомендательная грамота Л. от вост. патриархов и послание Иерусалимского патриарха Досифея II Л. В обеих грамотах подчеркиваются авторитет, ученость и верность Православию Л., тем самым удостоверяется догматическая верность их позиции по всем вопросам, изложенным в диалогах. В некоторые списки включена также т. н. автобиографическая справка. Элементы памятника не имеют строгой последовательности, расположение их варьируется. Большое число сохранившихся слав. списков тракта-

та (напр., ГИМ. Син. № 302(438), 303(437), 304(581), 305(491), 310(346); Увар. № 315; РГАДА. Ф. 181. № 474/954; Ф. 381. № 415; РГБ. Рум. № 243; БАН. Устюж. № 45 и др.) свидетельствует о широком использовании и распространении памятника в кон. XVII — 1-й пол. XVIII в.

В списках известны проповеди и похвальные слова Л.: «Похвала Алексея, человека Божия, обрученную свою оставившаго», «Поучение в пятую неделю Великаго поста о предопределении, произнесенное в 1701 г. в московском Успенском соборе за три приема», «Слово о Софии, Премудрости Божией» (Новг., 1708), «Похвальное слово прп. Варлааму Хутынскому» (Новг.); панегирики Петру I: «Триумф царя Петра Алексеевича под Азовом 1697 г.», «Похвальное слово царю Петру Алексеевичу по возвращении его из Голландии в 1698 г.», «Плач святых Восточных Церкви», «Сказание радостнаго и торжественнаго триумфа, еже сотворися вхождением его пресветлейшаго величества... преславна суца победителя шведов и внутренних своих врагов. Произнесено в 1709 г.» (по поводу Полтавской победы); «Триумф о благополучнейшем и преславном вечном мире... с свейскою короною» (в связи с заключением Ништадтского мирного договора со Швецией в 1721).

Соч.: Мечец духовный // ПС. Прил. 1866. Ч. 2. № 8; 1867. Ч. 1. № 2, 6; Ч. 3. № 10, 12; Акос // ЧОИДР. 1896. Кн. 4. Отд. 3. С. 538–577; *Лермонтова Е.* Похвальное слово Лихудов царевне Софье Алексеевне 17 сентября (ок. 1686 г.) // Там же. 1910. Кн. 2. Отд. 5. С. 23–29; *Ялмас Д. А.* Приветствия учеников Славяно-греко-латинской академии Моск. патриарху Иоакиму // The Legacy of Saints Cyril and Methodius to Kiev and Moscow. Thessal., 1992. P. 513–519; *он же.* Два неопубликованных панегирика братьев Лихудов // ВВ. 1994. Т. 55. С. 210–214; *он же.* Послание Иоанникия Лихуда князю В. В. Голицыну // РИХВ. 1997. Вып. 1. С. 179–184; *Рамазанова Д. Н.* Сочинение Иоанникия и Софрония Лихудов «Плач святые Христовы Восточные Церкви» // Там же. 2015. Вып. 4/5. С. 648–660.

Лит.: *Смеловский А.* Братья Лихуды и направления теории словесности в их школе // ЖМНП. 1845. Т. 45. Отд. 5. № 2. С. 31–62; № 3. С. 63–96; *Сменцовский М. Н.* Братья Лихуды: Опыт исслед. из истории церк. просвещения и церк. жизни кон. XVII и нач. XVIII в. СПб., 1899; *Папастрáтoυ Ντ. Οτ αδελφοί Λειχοúδες στην Πολωνία: Μια άγνωστη μαρτυρία* // Ερανιστής. Αθήνα, 1977. Т. 14. Σ. 282–291; *Фонкач Б. Л.* Новые материалы для биографии Лихудов // ПЧНО. 1987. М., 1988. С. 61–70 (перезд.: *он же.* Греческие документы и рукописи в России в XVI–XVIII вв. М., 2003);

он же. Греческое книгопечатание в России в XVII в. // КИДР. [Вып.]: XVII в. 1994. С. 18–63; он же. Греко-славянские школы в Москве в XVII в. М., 2009; *Στεργίουπουλος Κ. Δ.* Ο ιερομόναχος Σωφρόνιος Αειχουόδης και η Σχολή Μανολάκη στην Άρτα // Θεολογία. Αθήνα, 1986. Т. 57. № 2. С. 423–471; *Yalavas D. A.* The Significance of Standard Greek for the History of the Russian Literary Language and Culture in the 16th–18th Centuries: The linguistic views of the Leikhoudis brothers // *Modern Greek Studies Yearbook*. Minneapolis, 1993. Vol. 9. P. 1–49; он же (*Яламас Д. А.*) Значение деятельности братьев Лихудов в свете греч., лат. и слав. рукописей и док-тов из рос. и европ. собраний: Дис. М., 2001; *Лукичёв М. П.* К истории рус. просвещения кон. XVII в. // ПКНО, 1993. М., 1994. С. 15–19; *Сальво М.* Вокруг поездки Иоанникия Лихуда в Венецию (1688–1689) // *Ricerche slavistiche*. R., 1994. Vol. 31. S. 211–226; *Рамазанова Д. Н.* Богоявленская школа Лихудов – первый этап Славяно-греко-латинской академии // ОФР. 2003. Вып. 7. С. 211–238; она же. «Мечеть духовный» Иоанникия и Софрония Лихудов // РИХВ. 2004. Вып. 2/3. С. 451–465; она же. О роли Лихудов в переводах трактатов итал. воен. специалистов для Пушкирского приказа // Бранденбургские чтения: Письменные памятники в музейных собраниях. СПб., 2007. Вып. 2. С. 20–23; она же. Новый греч. список «Риторики» Софрония Лихуда: Предв. замечания // Монфокоп: Исслед. по палеографии, кодикологии и дипломатике. СПб., 2007. Вып. 1. С. 198–203; она же. Источники для изучения итал. школы Иоанникия и Софрония Лихудов (челобитные учеников и учителей) // ОФР. 2009. Вып. 13. С. 293–313; она же. Источниковедческие проблемы изучения состава личной 6-ки Иоанникия и Софрония Лихудов // Чертковские чтения: Мат-лы 2-й науч. конф. 26–27 сент. 2012. М., 2013. С. 136–151; она же. К истории пребывания Иоанникия и Софрония Лихудов во Львове: Источники богосл. диспута // *Исторія релігій в Україні: Наук. збірник / Упоряд.: О. Киричук. Львов, 2013. Кн. 1: 1025-річчю Хрещення України-Руси присвячується*. С. 158–169; *Вознесенская И. А.* Новгородская школа братьев Лихудов // *Новгородский сб.* СПб., 2005. Вып. 10. С. 205–235; она же. Московская школа Лихудов // РИХВ. 2015. Вып. 4/5. С. 376–397; *Πεντύραλος Γ. Η.* Ιωαννίνης (Ιωαννίκιος) και Σπυρίδων (Σωφρόνιος) αδελφοί Λυκούδης (Λειχουόδης): Βιογραφικά και άλλα (1654–1683) // *Κεφαλληνιακά χρονικά. Αργουστόλη*, 2007. Τ. 11. Σ. 3–28; *Лемешев К. Н.* Латинский источник Риторики Софрония Лихуда // РЛ. 2015. № 3. С. 45–60; *Ястребов А., прот.* Братья Лихуды в Падуе и Венеции // ВЦИ. 2015. № 1/2(37/38). С. 212–254.

Д. Н. Рамазанова

ЛИЦИНИЙ [Валерий Лициниан Лициний; Лициний; лат. Licinius; греч. Λικίνιος] (ок. 265, В. Мёзия — весна 325, Фессалоника или Серры?), рим. имп. (11 нояб. 308 — сент. 324). Происходил из семьи крестьян-даков. Начав военную карьеру, Л. добился дружбы и расположения

имп. *Галерия* (цезарь с 293, август в 305–311), соправителя *Диоклетиана* (284–305); Л. сопровождал Галерия во время войны с персами в 298 г. и в др. кампаниях. С 305 г. Л. занимал посты одного из ближайших советников Галерия в Никомидии (ныне Измит, Турция). В 307 г. он был отправлен в Рим с дипломатической миссией для урегулирования отношений между Галерием как главой тетрархии, имп. *Максенцием* (306–312) и его отцом имп. *Максимианом Геркулием* (285–305, 307–308), к-рые были провозглашены императорами в Риме вопреки воле Галерия. Л. не удалось добиться полного подчинения узурпаторов Галерия, однако на нек-рое время гражданские войны в империи прекратились, что свидетельствует о частичном успехе миссии Л. Контакты между императорами в 308 г. привели к их взаимному признанию и заключению более прочных соглашений на встрече императоров в Карнунте (Паннония, в 80 км к востоку от совр. Вены, Австрия). Там же в присутствии Диоклетиана, Галерия,



Имп. Лициний.
Фоллис. Аверс. Реверс.
317–320 гг.

Максенция, Максимиана Геркулия и *Константина* Л. был провозглашен августом и тем самым занял 2-е после Галерия место в имп. иерархии и управлял диоцезами Паннония и Иллирик. В 309 г. Л. и Константин занимали посты консулов. Согласно эдикту Галерия от 310 г., Л. был одним из 4 законных августов империи наряду с Галерием, Максенцием и Константином. Летом 311 г., после смерти Галерия, состоялась встреча Л. и Максимиана Дайи, на к-рой было достигнуто соглашение о разделе владений Галерия. При этом бóльшую часть наследства Галерия получил Максимин, к-рый в течение неск. недель до совещания с Л. активно оккупировал анатолийские провинции. Л. достался лишь небольшой диоцез Фракия. Максимин также претендовал на роль старшего августа, объявил сына Галерия Кандидиана

и своего сына Максима цезарями. В нач. 312 г. Л. вступил в союз с Константином, к-рый был закреплен помолвкой Л. и Констанции, сводной сестры Константина. В февр. 313 г. была организована встреча Л. и Константина в Медиолане (ныне Милан, Италия). На ней совместно 2 императорами был издан *Миланский эдикт* о веротерпимости, а также состоялась свадьба Л. и Констанции. В нач. весны 313 г. Максимин Дайя развязал войну против Л., переправил свои войска через Боспор из М. Азии во Фракию, захватил после короткой осады Византий и Ираклию Фракийскую. 30 апр. 313 г. произошло решающее сражение между Л. и Максимином на Серенских (Эргенских) полях (близ Цурула, ныне Чорлу, Турция), в к-ром Л. одержал победу и вынудил Максимиана бежать на Восток. После гибели Максимиана летом 313 г. Л. объединил под своей властью весь Восток Римской империи.

В нач. 10-х гг. IV в. Л. проявил себя как активный сторонник прекращения гонений на христиан и установления религ. толерантности в империи. Он поддержал Миланский

эдикт и религиозную политику Константина. 15 июня 313 г., еще до завершения войны с Максимином, Л. прибыл в Никомидию и провозглашил эдикт о толерантности, созвучный с Миланским, для всего Востока империи. Текст эдикта на латыни сохранился в труде Лактанция «О смертях преследователей» (*Lact. De mort. persecut.* 48). Греч. версию того же текста привел *Евсевий* Памфил, но уже как эдикт Константина (*Euseb. Hist. eccl.* X 5). Пропаганда Л. в это время активно демонстрировала интерес императора к единобожию. Был распространен рассказ о видении Л. накануне сражения с Максимином. Согласно изложению этой истории Лактанцием, междоусобная война императоров имела религ. смысл: Максимин перед битвой дал обеты Юпитеру, Л. во сне явился ангел Божий и приказал императору молиться Всевышнему о победе. Проснувшись, Л. продиктовал писцам текст молитвы,

к-рая была зачитана всему войску (текст известен по: *Lact. De mort. persecut.* 46). В молитве Л. не содержится прямых указаний на то, что она христианская, однако ее смысл явно был связан с поддержкой Единого Бога, святого, всевышнего, покровителя гос-ва и войска. Представления Л. о Боге отчетливо отделялись от традиц. культа верховного божества римлян. Осенью 313 г., после победы над Максимином, Л. преследовал сторонников тех языческих культов и жречества, которые ранее занимали наиболее активную позицию с поддержкой Максимиана (*Euseb. Hist. eccl.* IX 11). Репрессиям подверглись также родственники потерявших власть императоров, участвовавших в гонениях на христиан. По приказу Л. были казнены жена и дети Максимиана Дайи, цезарь Кандидиан, Севериан (сын имп. Флавия Севера), вдова Диоклетиана Приска и ее дочь Валерия (*Ibidem; Lact. De mort. persecut.* 50–51).

В течение 9 лет (313–324) Л. управлял Востоком; его резиденция находилась в Никомидии. Первоначально его власть была признана зап. соправителем Константином, и между 2 императорами сложился союз. Однако постепенно взаимоотношения соправителей обострялись: в 316 г. между ними началась 1-я война и войска Константина вторглись в подконтрольную Л. Паннонию. 8 окт. 316 г. в битве при Цибалах (ныне Винковци, Вост. Хорватия) Л. был разбит и, отступая на восток, потерял контроль над Паннонией и Иллириком. Пытаясь укрепить свое положение на Балканах, он вскоре провозгласил цезарем Гая Аврелия Валерия Валента, командующего дунайским лимесом. Однако переломить ход войны в свою пользу Л. не удалось. 1 марта 317 г. в ходе мирных переговоров в Сердике, уже захваченной Константином, Л. был вынужден согласиться на мирный договор на невыгодных для себя условиях. Занятые Константином земли переходили окончательно под его власть; Валент был казнен по требованию Константина, а новыми цезарями были провозглашены сыновья Константина Крисп и Константин Младший, а также малолетний сын Л. Лициниан, родившийся от брака с Констанцией в 315 г.

Мирное соглашение было непрочным, и в последние годы своего



Имп. Лициний
с сыном Лицинианом.
Золотая монета. Аверс. 320 г.

правления Л. постоянно находился под угрозой новой конфронтации с Константином. О его политике в это время известно лишь немного. Первоначально провозглашенная Л. толерантность благоприятно сказалась на развитии христ. Церкви. Гонения были прекращены на длительное время; положение общин, их иерархия и повседневная жизнь стабилизировались. Мн. известные епископы крупных общин Востока были возведены на кафедры в 313–314 гг. (Евсевий Памфил, *Макарий* Иерусалимский, святители *Александр* Александрийский, *Иаков* Нисибинский, *Александр I* К-польский, *Виталий I* Антиохийский и др.). Однако в последние годы правления Л. стал преследовать христиан. Ве-



Имп. Лициний.
Бронзовая монета.
Аверс. Реверс.
320 г.

роятно, причиной гонений была поддержка христиан со стороны Константина, в результате чего все христ. общины на Востоке Л. и его советники постепенно начали воспринимать как неких агентов влияния врага. Ок. 320 г. Л. издал 2 эдикта, существенно ограничивавшие права христиан. Первым объявлялся запрет епископам иметь контакты друг с другом без одобрения властей и созывать Соборы. Второй эдикт содержал запрет мужчинам и женщинам из числа христиан посещать литургии совместно, а также запрет незамужним женщинам общаться с епископами. Совершать литургии и проводить собрания христиан раз-

решалось только за пределами городов. Кроме того, изгонялись с военной службы офицеры, отказавшиеся участвовать в традиц. обрядах с принесением жертв богам Рима. После введения этих мер между христианами и рим. чиновниками начались конфликты; появились новые мученики, казненные за отказ следовать предписаниям Л.; было разрушено неск. храмов (*Euseb. Hist. eccl.* X 8; *Idem. Vita Const.* I 50–57; II 1–2, 66; *Athanas. Alex. De decret. Nic. Syn.* 41; *Socr. Schol. Hist. eccl.* I 3; *Sozom. Hist. eccl.* I 7; *Gelas. Cyzic. Hist. eccl.* III. App. 1; *Theodoret. Hist. eccl.* I 20). Среди христиан, пострадавших в это время, наиболее известны свт. Виталий Антиохийский, *Севастийские мученики*. В то же время политический смысл преследований остается не вполне понятен. Возможно, гонения были устроены лишь для того, чтобы спровоцировать нападение Константина и расправиться с ним. Свидетель событий Евсевий Памфил считал, что эдикты Л. должны были послужить лишь подготовкой к полномасштабному гонению, но осуществить его Л. не позволило вмешательство Константина.

Нараставшее напряжение между Л. и Константином проявилось уже в 321 г., когда оба императора назначили консулов отдельно для Запада и Востока

империи, не согласовывая решения друг с другом. 25 дек. 323 г. Константин издал эдикт, явно направленный против политики Л., к-рым прямо запрещалось принуждать христиан участвовать в традиц. жертвоприношениях (СТh. XVI 2. 5).

В кон. 323 г. началась 2-я война. Л. собрал войска у Адрианополя (ныне Эдирне, Турция). Император провозгласил своим соправителем полководца Мартиниана (*Aur. Vict. Epitom.* 41. 6). 3 июля 324 г. на р. Гебр (ныне Марица) состоялась битва, в к-рой Л. вновь потерпел поражение. Вскоре флот Л. под предводительством Аванта также был разгромлен в сражении на Геллеспонте. Конец июля 324 г. Л. провел в Византии, укрепляя город для длительной

обороны. Гарнизон, оставленный Л. в Византии, должен был сковать силы Константина у Боспора и не позволить ему переправиться в М. Азию. Л. отправился на Восток, чтобы собрать новую армию. Константин, проведя более 2 месяцев в осаде Византия, в сер. сент. все же переправил свои главные силы через Пропонтиду. 18 сент. 324 г. состоялось сражение при Хрисополе (ныне Ускюдар, район Стамбула на вост. берегу Босфора). Л. скорее всего не успел собрать все войско, вынужден был вступить в бой с ограниченными силами и был окончательно разбит. Цезарь Мартиниан погиб, Л. сдался Константину и отрекся от власти. По соглашению с Константином ему была сохранена жизнь и позволено поселиться как частному лицу в Фессалонике под надзором победителя. Однако весной 325 г., вероятно заподозрив Л. в тайных замыслах вернуться к власти, Константин приказал его казнить. Одновременно с Л. был казнен и его сын Лициниан.

Лит.: *Alfoldi A.* The Conversion of Constantine and Pagan Rome. Oxf., 1948; *Fortina M.* La politica religiosa dell'imperatore Licinio // RSCl. 1959. Т. 7. P. 245–265; 1960. Т. 8. P. 3–23; PLRE. Vol. 1. P. 509–510; *Seeck O.* Licinius // *Pauly, Wissowa.* Т. 13. Sp. 222; *Barnes T. D.* Constantine and Eusebius. Camb. (Mass.), 1981; *idem.* New Empire of Diocletian and Constantine. Camb., 1982; *DiMaio M., Zeuge J., Zotov N.* Ambiguitas Constantiniana: The Caeleste Signum Dei of Constantine the Great // Byz. 1988. Vol. 58. P. 333–360; ODB. Vol. 2. P. 1225–1226; *Рудковас А. Д.* Вопрос о так называемых «гонениях» Лициния и полит. сторона арианского раскола // Античное общество: Проблемы полит. истории. СПб., 1997. С. 135–146; *Smith R. R.* The Public Image of Licinius I: Portrait Sculpture and Imperial Ideology in the early IVth Cent. // JRS. 1997. Vol. 87. P. 170–202; *Gearey J. R.* The Persecution of Licinius: Diss. Calgary, 1999; *Поленев В. М.* Лактанций: Христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000; *Контелов Б. В.* Император Лициний на переломе эпох. М., 2008; *Van Dam R.* The Roman Revolution of Constantine. Camb., 2008; www.roman-emperors.org/licinius.htm [Электр. ресурс].

И. Н. Попов

ЛИЦО [греч. *πρόσωπον*; лат. *persona*], философский и богословский термин, к-рый обозначает целостного человеческого *индивида*; индивида как субъекта отношений и сознательной деятельности; в христ. богословии употребляется также для обозначения Ипостасей единого Бога.

Значения и этимология терминов *πρόσωπον* и *persona*. Слово *πρόσωπον* образовано из префикса *πρόσ-* («к»,

«у», «при», «перед») и корня слова *ὄψω* («взгляд», «вид», «лицо»). Первоначальное значение, соответствующее внутренней форме, — «то, что находится напротив глаз [другого] или направлено к глазам» (*Lohse.* 1968. P. 769; ср.: *Chantraine P.* Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. P., 1968. Т. 2. P. 942).

Слово *persona* нек-рые исследователи возводят к этрусскому *phersu*, к-рое связано с представлением о ритуальной или театральной маске (*Nédoncelle.* 1948). Ученые расходятся во мнениях — какое слово первым восприняло обобщающее значение индивида. М. Недонсель считает, что сначала значение индивида приобрело слово *πρόσωπον* (*Ibid.* P. 282, 284). Дж. Д. Линч оспаривает это мнение: по его наблюдениям, *πρόσωπον*, никогда не утрачивая своего первоначального значения лица как части тела, одновременно приобрело смысловую нагрузку характера человека, его роли и индивида в целом под влиянием термина *persona* в процессе культурного обмена и благодаря проживанию ряда греч. авторов в Риме (*Lynch.* 1974. P. 46; также о влиянии термина *persona* на *πρόσωπον* см.: *Думитраке.* 2014. С. 23–24). При этом нельзя исключить, что имело место и естественное постепенное расширение значения слов в обоих языках.

Слово *πρόσωπον* «прошло примерно тот же путь семантического развития, что и древнерусское «лице», поэтому уже в древних переводах слово «лице» соответствует слову *πρόσωπον* едва ли не во всех значениях», являясь «неизменным эквивалентом греческого *πρόσωπον*» (*Камчатнов.* 1992. С. 293). Слав. «лицо», или «лице», возможно, стало указывать на человека, личность именно под влиянием греч. слова *πρόσωπον*; существовало также влияние на рус. слово «лицо» лат. слова *persona*, которое зафиксировано в древнерус. текстах уже в XIV в. (в варианте «парсуна») в значении «лицо», «личность» (*Срезневский.* Словарь. 1958. Т. 2. Стб. 882). Слово «лицо» могло иметь также и значение «отдельный человек, личность» (Словарь русского языка XI–XVII вв. М., 1981. Вып. 8. С. 254–257).

Несмотря на все многообразие смысловых оттенков, слово «лицо», или «лице», в средневек. Руси по многим своим значениям соответ-

ствовало лат. *persona* и греч. *πρόσωπον*. По мнению А. М. Камчатнова, «у слова «лице»... происходит постепенное метонимическое замещение предмета его частью и это слово начинает обозначать телесно-духовную сущность в живом единстве внешней и внутренней ее сторон» (*Камчатнов.* 1992. С. 295–296). Подобное можно утверждать и об истории лат. и греч. эквивалентов слова.

Употребление слов *πρόσωπον* и *persona* в античности. В древнегреч. языке слово *πρόσωπον* могло означать лицо человека, его наружность, внешний вид и маску. Значение «маска» вторично и является со времени *Аристотеля* и *Демосфена* лишь еще одним смысловым расширением понятия, появляющимся естественным образом и понимаемым как некое «второе лицо» (*Nédoncelle.* 1948. P. 279).

Слово *πρόσωπον* употреблялось по отношению не только к человеку, но и к антропоморфным богам и животным (*Думитраке.* 2014. С. 24). У Гомера и Гесиода, а также в древнегреч. лирической поэзии *πρόσωπον* означает Л. человека. Постепенно значение слова расширяется. Так, у *Полибия*, *Плутарха* и др. уже встречается значение *πρόσωπον*, близкое по смыслу к понятиям «выдающаяся фигура», «характер», «положение индивида» или, как у *Дионисия Галикарнасского*, непосредственно сам «индивид» (*Lynch.* 1974. P. 15–16, 20–25, 32–38). В святоотеческой письменности *πρόσωπον* отражает понятие «индивид» более с качественной его стороны, нежели с количественной и применяется в триадологии и христологии как синоним ипостаси (*Lampe.* Lexicon. P. 1187–1189).

Термин *persona* помимо маски актера мог обозначать персонажа, изображаемого актером, а также конкретного человеческого индивида с его юридическими правами и обязанностями, жизненной ролью и характером и даже личность человека, понимаемую как его индивидуальность в отличие от вещей и действий.

Слово *πρόσωπον* и *persona* в Священном Писании. В *Септуагинте* *πρόσωπον* служит для перевода древнеевр. слова *panim*, обозначающего лицо в букв. значении (напр.: Числ. 16. 4), использующегося также для передачи внутреннего состояния

(Притч 17. 24) или действия субъекта, направленного к объекту (Числ 6. 26). Когда говорится о Л., то частую речь идет не столько о внешнем виде лица человека, сколько о его положении в обществе, значимости. Л. обозначает человека вообще, описывая его как почтенного, влиятельного, славного или неразумного (см., напр.: Лев 19. 32). Слово «лицо» используется, когда речь идет об общении праведников и всего народа Израиля с Богом: Свящ. Писание говорит о хождении и предстоянии «пред лицом» Господа (ср.: Иер 15. 19), Господь общается с избранным народом «лицом к лицу» (Втор 5. 4).

В НЗ словом *πρόσωπον* обозначается, как правило, Лицо Божие (напр.: Мф 18. 10). Общение верных с Господом в будущем веке будет «лицом к лицу» (1 Кор 13. 12). Используемые в НЗ выражения *ἐκ πρόσωπου*, *ἐν πρόσωπῳ* («от лица», «в лице»; в Вульгате — *ex persona*, *in persona*) встречаются и у ряда близких по времени к НЗ лат. авторов, напр. у Светония, Цицерона и Квинтилиана, и обозначают изречение от чьего-либо Л. («*ex persona Caesaris sermo*» — *Suet. Iulius*. 55. 3). В 2 Кор 2. 10 приводятся слова ап. Павла о его таинственной власти представлять волю и личность Христа в церковных действиях, в частности в прощении грехов *ἐν πρόσωπῳ Χριστοῦ* (*in persona Christi*) — от лица Христа.

Л. в НЗ может обозначать также индивида и его внешний вид (Мф 6. 17; 26. 67; Откр 4. 7) либо отражать восприятие действия и отношение действующего субъекта с др. субъектами (Мф 17. 2), причем практически всегда Л. имеет прямое или косвенное отношение к характеру общения субъектов-индивидов.

Слово *πρόσωπον* у доникейских авторов. В святоотеческих сочинениях слово «лицо» сохраняет свое исходное значение: человеческое лицо и его состояние, напр., когда речь идет о лице преображенного Христа или о выражении человеческого лица. «Лицо» может обозначать также и маску и индивида; постепенно термину усваиваются новые значения. Первое из них можно перевести как «конкретное явление», «состояние» или «образ». Сщмч. Ириней Лионский говорит о 4 Л. единого Евангелия как 4 его образах, нам явленных: лица (*πρόσωπα*) четырех херувимов, на к-рых восседает Сын

Божий, «суть образы деятельности» Его, отражаемой в 4 Евангелиях (*Iren. Adv. haer.* III 11). Здесь речь идет не о масках-личинах, скрывающих за своей поверхностью подлинное состояние субъекта, но о различных ясных проявлениях сокровенной и целостной сущности новозаветного Откровения.

В доникейском богословии понятие «лицо» практически всегда так или иначе вписывается в контекст общения человека с Богом и с людьми. Сщмч. Ириней Лионский подчеркивает, что Адам «собственным лицом», «самолично» (*αὐτοπρόσωπος*) принял заповедь от Бога в раю и потому нес большую ответственность за ее нарушение, чем его жена (*Iren. Fragm. Gr.* // PG. 7. Col. 1237).

У свт. *Феофила* Антиохийского и *Климентя Александрийского* «лицо» часто употребляется в контексте познания Бога и о Логосе говорится как о Лице Отца (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* // PG. 6. Col. 1088; *Clem. Alex. Strom.* // PG. 9. Col. 57). Такое использование слова «лицо» позволяло избежать логического парадокса неограниченности и явленности Бога Отца ограниченному человеческому разуму. Это, однако, создает опасность субординации в Св. Троице: беспредельности Отца не позволяет приписать Ему к.-л. Л., кроме Его Логоса и Духа. В рамках такого подхода оказывается противоречивой возможность сочетать понятия о «личном» и «неограниченном» одновременно, что позднее преодолевалось в ходе развития христ. богословия (*Daniélou*. 1983. P. 7).

Иннолиту Римский относит понятие Л. и к Отцу, говоря о двух Лицах (*πρόσωπα δύο*) в Боге — Отце и Сыне — при единстве Их божества (сущности) и силы (энергии); Сын к тому же назван иконой Отца. Причем каждый раз, когда говорит об Отце и Сыне, он прибавляет слова о Св. Духе, признавая т. о. третьим Лицом Св. Духа, хотя прямо «Лицом» Его не называет; здесь понятие *πρόσωπον* неразрывно связано с явлением Св. Троицы человечеству (*Hipp. Contr. Noet.* // PG. 10. Col. 821).

В сочинениях свт. Афанасия Великого (практически не использовавшего термин *πρόσωπον* для описания Лиц Троицы) сохранились цитаты из деяний Соборов IV в.— Антиохийского (344) и I Сирмийского (351), согласно к-рым призна-

ются три Лица в Троице и анафематствуются те, кто «сливают» Троицу Лиц в одно Лицо (см.: *Shapland C. R. B. The Letters of St. Athanasius Concerning the Holy Spirit*. N. Y., 1951. P. 248; *Scholossmann*. 1968. P. 80).

Термин *πρόσωπον* у святых отцов каппадокийцев. Сближение с термином *ὑπόστασις*. По словам свт. *Григория Нисского*, «Ипостась Сына служит как бы образом и Лицом к познанию Отца, и Ипостась Отца познается в образе Сына, тогда как остается созерцаемое в Них отличное свойство к ясному различению Ипостасей» (PG. 32. Col. 340C; письмо ранее приписывалось свт. Василию Великому (*Basil. Magn. Ep.* 38. 4)). Термин *πρόσωπον* оттеняет здесь свойство ипостаси отражать, изображать в себе иные единственные ипостаси; словосочетание «лицо к познанию» и синонимичность Л. с «образом» подчеркивают гносеологический смысл Л.

Со свойством Л. отражать в себе др. ипостаси или лица, делая доступным их познание, связано употребление его в словосочетании «от лица», когда речь идет о представлении одним Л. другого или других. Так, свт. *Григорий Богослов* говорит об изображениях Господом нас в Себе (*Greg. Nazianz. Or.* 30), а свт. *Василий Великий*, развивая богословие Л. как образа, в частности говорит, что «в Ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца» (*Basil. Magn. Hom.* 23).

В трудах отцов каппадокийцев термины *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* сближаются до синонимичности (*Lynch*. 1974. P. 85, 87). Возникает концепция Божественного Лица, к-рая, хотя и опиралась на «рудиментарные концепции индивидуального бытия, свойственные тому времени», однако представляла собой гораздо более сложную разработку, основанную как на Свящ. Писании, так и на мысли ранних христ. авторов, несводимую к комплексу индивидуальных свойств (*Turcescu*. 2005. P. 115–117) и теснейшим образом связанную с познанием Бога.

Сближаясь с термином «ипостась», Л. одновременно связывается в святоотеческой мысли, хотя и не отождествляется, с «образом существования» (*τρόπος ὑπόρξεως*) и «состоянием, отношением» (*σχέσις*). Эти термины использовались для описания внутритроичных отношений, что наряду с развитием богословия

образа и сближением Л. с ипостасью отражает процесс святоотеческого осмысления Божественного бытия.

Домостроительная идентичность Христа предвечному Логосу утверждается св. отцами каппадокийцами именно через тождество Его Л. Это происходит не сразу, поскольку употребление термина *πρόσωπον* в триадологии могло истолковываться в пользу модализма, а в христологии он еще достаточно долго употреблялся как обозначение не столько личного начала, сколько природного. По словам св. Амфилохия Иконийского, Христос говорит о превосходстве Отца по сравнению с Ним «не от лица божества», но «от [лица] плоти»; при этом святитель признает лишь одно Лицо во Христе (*Amphil. Icon. Sententiae et Excerpta* // PG. 39. Col. 109B, 117B).

Термин *πρόσωπον* в творениях свт. Кирилла Александрийского и Леонтия Византийского. Свт. Кирилл, архиеп. Александрийский, часто употребляет термин «лицо» как синоним ипостаси, прежде всего в триадологии (*Cyr. Alex. In Ioan. IX* // PG. 74. Col. 252B). Св. Троица, «как бы расширяясь в три различия Ипостасей и собственных Лиц, так сказать, сокращается в единую природу Божества» (*Idem. Glaph. in Gen. II* // PG. 69. Col. 68). «Ипостась» и «лицо» описывают особое существование. Однако в их употреблении у свт. Кирилла наблюдаются и некоторые различия. Так, он пишет, что при простоте божественной природы между Отцом и Сыном «устанавливается различие — не по сущности, но примышляемое извне, в силу которого Лицо (*πρόσωπον*) Каждого вводится как пребывающее в собственной Ипостаси (*ἐν ἰδιόδοξῳ ὑπόστασει*)» (*Idem. Thesaurus. 11* // PG. 75. Col. 141). Т. е. термин «ипостась» акцентирует действительное и самостоятельное существование Лиц, «лицо» же больше выражает их «явленность» и их отношение, взаимное или обращенное вовне. В силу этого, когда речь идет о божественных действиях, свт. Кирилл относит их к «лицу», а не к «ипостаси». Напр., относительно того, что все сотворено «через Сына» (Ин 1. 3), он пишет: «Ведь это «через Сына» необходимо заключает в себе представление двух Лиц» (*Cyr. Alex. In Ioan. I 2*). Действие Св. Троицы является и общим, и частным действием каждого Лица: в едином дей-

ствии каждое Лицо сохраняет особый образ действия (*Idem. De s. Trin. VI* // SC. 246. P. 104, 110). Формула «от Отца через Сына в Духе» (*παρὰ τοῦ Πατρὸς δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι*), которую употребляет свт. Кирилл, как раз выражает единство действия Св. Троицы при сохранении в нем личных свойств Ипостасей: «Ибо все от Отца через Сына в Духе, и во всех свершениях прославляется Святая и единосущная Троица» (*Idem. In 1 Cor. V* // *Pusey Ph. E., ed. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini In D. Johannis Euangelium. Oxf., 1872. Vol. 3. P. 287*).

Свт. Кирилл отождествляет Л. с ипостасью в христологическом плане. Так, все сказанное о Христе в Свящ. Писании, указывает свт. Кирилл, относится не «к двум лицам или ипостасям», но к одному и Тому же Христу (*Idem. Anath. 4* // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 41). Свт. Кирилл подчеркивает, что нельзя приписывать вочеловечение никому из Лиц Св. Троицы, кроме Лица Сына, что единение природ происходит в одном Л., вопреки утверждению несториан о единении двух «природных» Л. Свт. Кирилл писал о недопустимости «разделять Его после вочеловечения на два Лица»; «как Слово рождается от Бога, так и человек — от Жены; Один, однако же, из обоих Христос» (*Idem. In Ioan. II 1* // *Pusey. 1872. Vol. 1. P. 224*). Присущая представителям антиохийской мысли формула о «единстве по чести», или «по благоволению», критиковалась свт. Кириллом как неадекватная для описания единства природ во Христе.

Леонтий Византийский, хотя и употребляет термин «лицо» практически во всех его исторически возможных смыслах, но неизменяемую самоидентичность Христа, так же как и субъект общения двух рядов природных свойств во Христе, определяет именно самоидентичностью Л. в Нем. Хотя Леонтий противопоставляет пару Л. — ипостась (*πρόσωπον* — *ὑπόστασις*) паре сущность — природа (*οὐσία* — *φύσις*) (*Leont. Byz. Contr. Nestor. et Eutych. I* // PG. 86a. Col. 1273; ср.: *Ibid. Col. 1277, 1280, 1305*), но ипостась и Л. все же для него не всегда синонимичны (*Ibid. Col. 1277; Lynch. 1974. P. 258, 262, 265–266, 271*).

Соборные определения IV и V Вселенских Соборов используют термины «ипостась» и «лицо» в качестве синонимов как в триадологии,

так и в христологии (*Creeds and Confessions. 2003. P. 180, 202–204*).

Термин *πρόσωπον* у прп. Максима Исповедника и прп. Иоанна Дамаскина. Различия в понимании *ὑπόστασις* и *πρόσωπον*. Систематическая синонимичность терминов *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* в триадологии, христологии и антропологии особенно очевидна в творениях прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина и мн. позднейших авторов.

Прп. Максим Исповедник отождествляет Л. и ипостась, утверждая, что «ипостась и лицо — одно и то же» (*Maximus Conf. Opusc. 14* // PG. 91. Col. 152A; *Ep. 15* // PG. 91. Col. 549B). В этом утверждении он опирается на св. отцов каппадокийцев: «Особое же и частное — ипостась и лицо; ведь, по их мнению, они тождественны друг другу» (*Ibid. // PG. 91. Col. 545A*). Термин «лицо» сохраняет эмпирическо-исторический оттенок, тогда как «ипостась» — более онтологический (*Telepneff. 1991. P. 387*). Так, употребляя термин «лицо» для отличия индивида — Петра или Павла, прп. Максим Исповедник подчеркивает, что этот термин отвечает на вопрос «кто?» и определяет, очерчивает (*σχηματίζει*) образ действия индивида (*Maximus Conf. Opusc. // PG. 91. Col. 137A*).

Об Ипостаси Христа прп. Максим Исповедник говорит: «...одна и все та же ныне и прежде Ипостась Слова» по принятии «умно одушевленной плоти стала, не меняясь, воистину сложной; по ней [Христос].. делается Сам с Собой единым, отнюдь не содержа в себе различия, чтобы не стало полным уничтожением ипостасной тождественности частей возникновение ипостасного же различия частей, разрывающее надвое ипостасное единство лица и не способное сохранить взаимное тождество частей в отношении Лиц, которое расчлняется ипостасным разделением на два лица» (*Idem. Ep. 15* // PG. 91. Col. 556–557).

Одно из возможных употреблений термина «лицо» связано с понятием «лицетворения» (*πρόσωποποιᾶ*). Это понятие, помимо театрального и грамматического значений, имеет богословскую составляющую, тесно связанную с богословием образа. Термин «лицо» способен отражать подобность абсолютно единосущных Лиц Троицы: Сына — Отцу и Духа — Сыну.

Термин «лицо» аналогично, но не тождественно применяется для богословского описания отображения одним Л. другого, применительно к Л., не имеющим единосущия. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, Сын принимает наше Л. на Себя, обучая нас молиться (*Ioan. Damasc. Nom. in transf. // PG. 96. Col. 561B*). Здесь в соотношении образа и первообраза присутствует условность, связанная с ограниченностью и раздробленностью единосущия человеческого рода. Христос, будучи единосущен нам по природе, может являть в Своем Лице нашу природу, принадлежащую нашим Л., но находящуюся в Нем в новом образе бытия — в обоженном состоянии. Прп. Иоанн использует понятие Л., говоря о воплощении Сына Божия: «Личное (πρόσωπικόν) же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо принимает на себя лицо другого по причине какого-либо отношения, например, по причине сострадания или любви... В таком смысле Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природное, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами» (*Idem. De fide orth. III 25(69)*). В таком случае, с одной стороны, один индивид представляет Л. другого (других), но это не онтологическая смена субъекта или подмена его (*Zhyrkova. 2012. P. 383*); с другой стороны, поскольку единосущие индивидов далеко от полноты реализации, то и изображаемое носит условный, а не абсолютный характер.

Прп. Иоанн Дамаскин, обобщая мнения предшественников, пишет: «...святые отцы названиями «ипостась», «лицо», «индивид» обозначали одно и то же, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно...» (*Ioan. Damasc. Dialect. 44*). В понимании прп. Иоанна, «ипостась» может обозначать простое существование и в этом значении она тождественна субстанции; но когда «ипостась» «обозначает существование само по себе и самостоятельное», под ним понимается индивид (*Ibid. 43*).

Русские богословы XIX–XX вв. о Л. Большинство правосл. авторов отмечают отождествление Л. и ипостаси св. отцами и продолжают осмысление этого отождествления

(см., напр.: *Епифанович. 2010. С. 68; Лосский. 2000. С. 313*). Ряд рус. богословов XIX — нач. XX в. считают возможным применять термин «лицо» как взаимозаменяемый с термином «ипостась» (*Макарий. Православно-догматическое богословие. 1883. Т. 1. С. 171–172, 185, 271; Болотов. Лекции. Т. 4. С. 294; Попов. 2006. С. 256, 259*). При этом каждое из Лиц Св. Троицы признается самостоятельным благодаря именно тождественности понятий «лицо» и «ипостась» (*Бриллиантов. 2007. С. 141*) и различается от других Лиц «личными свойствами» (*Малиновский. Догмат. богословие. 1895. Т. 1. С. 327, 394–395*).

Во Христе признается одно Л., причем понятие Л. связывается мн. мыслителями с самосознанием. Размышляя о самосознании Богочеловека Христа, В. В. Болотов подчеркивает, что христологическое определение IV Вселенского Собора «обязывает нас рассматривать Лицо Богочеловека, как единое «я» с единым самосознанием» (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 294*), причем самосознание в Л. Христа «гармонично определяется содержанием обеих половин сознания», соответствующих божественной и человеческой природам (Там же. С. 275). Эту же мысль высказывал архиеп. Антоний (Амфитеатров) («единое Я», «единично сознает Себя в двойстве естеств» — *Антоний (Амфитеатров). 1862. С. 150*), еп. Сильвестр (Малеванский) («Иисус Христос был и познавал Себя именно одним Божеским Лицем» — *Сильвестр [Малеванский], еп. Богословие. 1897. Т. 4. С. 59*), А. И. Бриллиантов («Единство Лица в Богочеловеке... заставляет относить к единому субъекту и Божественные, и человеческие проявления» — *Бриллиантов. 2007. С. 344*) и прот. Ливерий Воронов (Единство Л. «управляет всеми явлениями и обнаружениями жизни Богочеловека» — *Воронов. 2000. С. 55*). Архиеп. Антоний, Болотов и Бриллиантов согласно критикуют позицию антиохийских богословов, рассматривавших человеческую природу Христа «как особое лицо», подчеркивая, что это ведет к утрате «единства самосознания» (*Бриллиантов. 2007. С. 307*) во Христе и ошибочному богословскому выстраиванию «отношений Иисуса к Богу Слову» (*Болотов. Лекции. Т. 4. С. 155, 156*). Христос «не сознавал Себя в одном

случае Лицем одним, а в другом случае совершенно другим» (*Сильвестр [Малеванский], еп. Богословие. 1897. Т. 4. С. 58*).

По выражению В. Н. Лосского, Лицо Сына есть образ божественной природы, принадлежащей Лицу Отца, именно благодаря единосущию (см.: *Лосский. 2000. С. 314*). В свою очередь Дух являет нам божественную природу Христа, хотя кенотически скрывая Свое Лицо, однако, именно Своим личным действием в домостроительстве обнаруживая образ бытия божественной природы, ипостасно соединенной с человеческой природой в воплощенном Логосе. «Единый и личный Бог христианства — это Троиединство Лиц» (*Лосский, Петр (Л'Юилье). 2000. С. 10*).

В антропологии различие человеческих лиц, «созданных по образу Божию», отражает «неизглаголанное различие трех Лиц и единой Природы в Боге», и только на основе этой сообразности тварных Л. нетварным «можно найти верную формулировку учения о Церкви и мире» (*Лосский. 2000. С. 510–511*). По словам прот. Георгия Флоровского, «Если нет Бога как Лица, а есть только «божественное», то нет... и лица в человеке» (*Флоровский Г., прот. В мире исканий и блужданий // Он же. Избранные труды по богословию и философии. СПб., 2002. С. 158–159*).

Однако нек-рые богословы, рассуждая об ипостасно-природном единстве, подчеркивают онтологичность ипостаси-Л. за счет умаления природного начала.

Свящ. Павел Флоренский высказывается, напр., о возможности «отщепления» в грехопадении Л. от самого его носителя (*Флоренский. 1996. С. 436–437*).

Прот. Сергей Булгаков выдвигает мысль о том, что Лица Св. Троицы как логически, так и онтологически предшествуют своей ипостасной особенностям, включая особый образ существования, а значит, предшествуют они и своей природе, посредством которой существуют определенным образом (*Булгаков. Труды. 2001. С. 146; Он же. Главы. 2001. С. 70*). Кроме того, Л. Духа оказывается, согласно прот. Сергию, особым образом способным объединять в Себе все три Л. Троицы: «Дух Святой есть Их ипостасное единение в Третьем Лице» (*Булгаков. 2003*).

С. 201). Прот. Сергию Булгакову было свойственно отождествлять понятия духа и Л.-личности, что характерно для западного персонализма. Не различая с должной богословской четкостью эти понятия, он «предлагает мыслить целостное единство лица и природы, выражая это единство в понятии «духа»» (Беневиц. 2014. С. 679–706).

Общение людей с Богом и друг с другом осмысливается как общение Л., сообразных Лицам Св. Троицы (Staniloae. 1986; *Idem*. 2000. P. 79.), в Которой каждое из Божественных «Я» обладает единой сущностью во взаимном общении друг с другом.

Иером. Мефодий (Зинковский)

Л. в православном богословии XX–XXI вв. Ряд правосл. авторов тесно сближают понятие «лицо» с понятием «личность». В рус. языке слово «личность», образованное от прилагательного «личный», начинает распространяться со 2-й пол. XVII в. В последующие 2 столетия оно приобретает значения «духовно-разумное существо», «конкретный человек», «индивидуальные особенности человека», «субъект социальных отношений» и др. (подробнее см.: *Виноградов В. В.* Личность: Из истории слова «личность» в рус. языке до сер. XIX в. Мат.-лы к истории слова «личность» // *Он же.* История слов: Около 1500 слов и выражений и более 5000 слов, с ними связанных. М., 1999. С. 271–303). В XVII–XIX вв. в России появились переводы, пересказы и переработки западноевроп. христ. источников, что оказало влияние на рус. лексику. В богословском языке одним из проявлений этого влияния стало распространение слова «личность», указывающего, как и лат. слово *persona*, на ипостаси Отца, Сына и Св. Духа, а также на человеческие и ангельские ипостаси, но в отличие от слова «лицо» не передающего значение «передняя часть головы» вместе с комплексом соответствующих метафорических смыслов. Кроме того, во 2-й пол. XIX в. слово «личность» в смысле «конкретный человек» или «то существенное, что конституирует конкретного человека», получило широкое распространение в рус. религ. философии и антропологии.

В силу названных обстоятельств ко 2-й пол. XX в. в рус. богословской лит-ре сформировалась устойчивая

тенденция передавать термин *πρόσωπον* словом «лицо» в случае его отнесения к Отцу, Сыну и Св. Духу и словом «личность» в случае его отнесения к сотворенным ипостасям — людям и ангелам. Это различие богословски мотивировано очевидными отличиями тварных личностей от нетварных Божественных Лиц. Суффикс «-ость» в слове «личность» утрачивает свою обычную функцию обозначения отвлеченных качеств. Поэтому с целью указания на образ бытия, характерный для Л., в совр. богословии используется прилагательное «личный», от которого посредством удвоения суффикса «-ость» образуется слово «личностность». Эти слова и их производные используются в богословии также для размежевания со словами «личность» и «личный», осложненными в современном языке множеством побочных коннотаций.

Раскрывая содержание и основополагающее мировоззренческое значение святоотеческого богословия, многие правосл. исследователи XX–XXI вв. предварительно останавливаются на онтологических представлениях древнегреч. и эллинистической мысли, которые выразились посредством философских категорий, сложившихся к IV в. В качестве аксиоматической характеристики античных философских систем они выделяют монизм как убежденность в природном единстве всего бытия, объемлющем как эмпирически наблюдаемый мир, так и высшие божественные сферы вплоть до их единой сверхсущей первоосновы. Эта типичная пантеистическая мировоззренческая установка вела к обезличивающим представлениям о детерминированности всего сущего, включая и каждого конкретного человека, и общество (*Флоровский.* 1998. С. 68, 70; *Он же.* 2002. С. 216; *John (Zizioulas).* 1985. P. 29–31), к безличному характеру древнегреч. мировоззрения (*Флоровский.* 1931. С. 22; *Он же.* 2000. С. 238; *Lossky.* 1944. P. 52). Что касается слова *πρόσωπον*, то сам его состав наводит на мысль об обращенности к человеку — особенностью, не выраженной ни в слове *persona*, ни в словах «лицо» и «личность», не содержащих приставок, аналогичных приставке *πρόσ-*. Однако в древнегреч. текстах идея соотнесенности, имплицитно передаваемая словом *πρόσωπον*, ос-

тается не востребуемой (*John (Zizioulas).* 1985. P. 31).

Совр. правосл. богословы указывают на то, что принципиальная особенность христианства, отличающая его от разнообразных религиозно-философских представлений, состоит в восприятии Бога не только как высшей совершенной природы, или сущности, но и как Личности (*Lossky.* 1964. P. 86). Уже ВЗ свидетельствует, что Бог вступает в личные отношения с человеком. Он любит человека и распространяет на него Свой Промысл, призывает его к Себе, ждет от него доверия, послушания и верности, воспринимает его молитвы и отвечает на них. Однако, поскольку личность немыслима без отношений, понимание Бога как единственной Божественной Личности ставит Его личностность в зависимости от отношений с сотворенными личностями (*Staniloae.* 1994. P. 134). В этой ситуации межличностные отношения сотворенных личностей — людей — лишаются высшей ценности, поскольку их невозможно рассматривать в качестве образа отношений, характерных для Самого Бога (*Ibid.* P. 249). Понимание Бога как единственной Божественной Личности несовместимо и с христ. пониманием Боговоплощения. Ведь, воплотившись, единоличный Бог не пребывал бы в личных отношениях послушания и любви ни с какой иной Божественной Личностью. Поэтому и после воплощения Он оставался бы для человеческих личностей существом, принципиально не схожим с ними (*Ibidem*). Ограниченность представлений о Боге как о единственной Личности восполняется в христ. понимании Св. Троицы, предполагающем предвечную конституированность Божественных Лиц отношениями по происхождению и означающем, т. о., наделение личности высшим онтологическим статусом.

Особую роль в этом процессе сыграли, как подчеркивают правосл. авторы XX–XXI вв., великие каппадокийцы — свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов и свт. Григорий Нисский (*Флоровский.* 1931. С. 75; *Lossky.* 1964. P. 94–95; *John (Zizioulas).* 1985. P. 36), сблизившие в троичном богословии понятие «лицо» с понятием «ипостась». Вслед этого «лицо», отнесенное ими — как и «ипостась» — к Отцу, Сыну и Св. Духу, получает абсолютное онтоло-

гическое наполнение (*Basil. Magn.* Ep. 210. 5; 236. 6). В свою очередь понятие «ипостась» оказывается связанным с идеей непосредственной личностной обращенности, предполагающейся понятием «лицо» (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 186. Not. 18). При этом об антропологической перспективе святоотеческой тринитарной мысли свидетельствует характерное обращение к примеру человека (*Basil. Magn.* Ep. 235. 2; *Idem.* Adv. Eunom. II 10; *Greg. Nazianz.* Or. 31. 22; *Idem.* Carm. dogm. 3 // PG. 37. Col. 410A–411A; *Greg. Nyss.* De diff. essent. et hypost. 2–3; *Idem.* Contr. Eun. I 1. 496–497, 563–567).

Для богословского понимания Л. (личности) особенно важно, что, настаивая на единстве триадологии и христологии, прп. Иоанн Дамаскин переносит представление об ипостаси как образе существования из троичного богословия в антропологию (*Ioan. Damasc.* De duab. volunt. 7). В святоотеческом богословском языке понимание Л., или ипостаси, как образа существования выражается также с помощью наречия «как» (ὡς, πῶς). Так, свт. Василий Великий рассматривает ипостасное свойство Отца — нерожденность — в качестве характеристики того, «как есть (τοῦ ὁμοῦ ἐστίν) Бог», а не того, «что есть (τοῦ τί ἐστίν) Бог» (*Basil. Magn.* Adv. Eunom. I 15). Св. отцы, согласно совр. правосл. авторам, соотносят понятие «лицо» («личность»), или «ипостась», с категорией бытия (τὸ εἶναι), тем самым наполняя его высшим онтологическим содержанием (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 125, 165–166; *Idem.* 2008. P. 54–64; *Idem.* 2010. P. 22, 28–29; ср.: *Софроний (Сахаров)*. 1999. С. 64).

Т. о., помимо утверждения единства божественной природы понимание Божественных Лиц как образов существования позволяет выразить и Их несводимость к сущности, или природе, и связанную с ней личностную уникальность. При этом богословское понимание личностной уникальности предполагает инаковость ипостаси не только по отношению к видовой природе, или сущности, что важно также для решающего размежевания с любыми разновидностями модализма, но и по отношению к индивидуальным признакам и индивидуализированной природе, или индивидуальности, что необходимо для отвержения различных форм тритеизма.

Существенное значение для совр. богословия личности имеет также распространенное в святоотеческой триадологии понимание Л., или ипостаси, как отношения (σχέσις). В ряде случаев великие каппадокийцы обращают внимание на соотносительный характер собственных имен Божественных Лиц — Отец, Сын и Св. Дух (*Basil. Magn.* Adv. Eunom. I 5, 20; II 9, 22; *Greg. Nazianz.* Or. 23. 7; 29. 16; 31. 9; *Greg. Nyss.* Contr. Eun. I 1. 159–160, 553, 556–561, 568–574; III 2. 158; *Amphil. Icon.* Sententiae et excerpta. 15 // PG. 39. Col. 112D). Этот способ указания на Л. (личность), или ипостась, дает возможность подчеркнуть значимость такой существенной с сотериологической т. зр. характеристики, как личностная взаимная обращенность. Ведь именно в уникальных личных, или ипостасных, отношениях конституируется самобытность Божественных Лиц и богообразных человеческих личностей (*Lossky*. 1964. P. 97–98; *Он же.* 2000. С. 291; *Яннарас.* 2005. С. 353–354).

Осознание бытия Божественных Лиц как бытия в отношениях ведет также к утверждению одного из ключевых принципов правосл. понимания молитвы, заключающегося в невозможности обособленного обращения к к.-л. Божественному Лицу, поскольку обращение к одному из Божественных Лиц необходимо предполагает обращенность и к Божественным Лицам, в отношениях с которыми это Лицо пребывает (*Lossky*. 1964. P. 97–98). Святоотеческая характеристика Л., или ипостаси, как образа бытия и как отношения подразумевает и ту важную для богословской антропологии мысль, что каждая человеческая личность, определяя образ существования своей природы, несет ответственность за то, как, каким образом и в каком отношении к др. личностям она существует, за ту степень общения с Богом и людьми, в которую она вовлечена (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 306–307).

Особое значение для понимания личности в совр. правосл. богословии имеет утвержденное *Вселенским V Собором* положение о том, что единым Л., или единой Ипостасью, Господа Иисуса Христа является Второе Лицо, или Ипостась, Св. Троицы — Сын Божий, Слово (*Justinian. Flav., imp.* Edictum rectae fidei / Hrsrg. M. Amelotti u. a. // *Drei dog-*

matische Schriften Iustinians. Mil., 1973². S. 130–136; *Ioan. Damasc.* De fide orth. 51, 56). Правосл. авторы XX–XXI вв. подчеркивают, что во Христе совершенная человеческая природа, обладающая всей полнотой индивидуальных признаков, воипостазирована не в человеческой личности, или ипостаси, а в Лице (Личности), или Ипостаси, Бога Слова (*Флоровский.* 1933. С. 26; *Мейендорф.* 2000. С. 19; *Он же.* 2001. С. 323; *Софроний (Сахаров).* 1985. С. 182; *John (Zizioulas)*. 2006. P. 37; *Чурсанов.* 2008. С. 79–86; *Давыденков.* 2012. С. 27–34). Вочеловечившись, Второе Лицо Св. Троицы становится «принципом существования» (*Мейендорф.* 2013. С. 367) воспринятой Им человеческой природы, задавая ей тот же совершенный личностный образ существования (τρόπος τῆς ὑπόφραξης), к-рый единосущные Божественные Лица в абсолютной полноте внутритроичного общения задают божественной природе. Др. словами, став человеком, Сын Божий осуществляет Свое человеческое бытие тем же способом, каким Он осуществляет бытие Божественное. Поэтому для богословского понимания личности особое значение приобретает весь спектр отношений Христа с людьми, вся Его жизнь, конституируемая Его устремленностью в Св. Духе к Отцу. Совершенный личностный образ существования, полнота личностных отношений, явленные Христом в сотворенном мире, задают высший образец личностного совершенства, позволяющий конкретизировать понимание личности, предполагающееся троичным богословием (1 Петр 2. 21; 1 Кор 4. 16; 11. 1; Гал 2. 19–20; 1 Фес 1. 6).

В персоналистическом богословии также подчеркивается, что Богочеловек Иисус Христос как личность характеризуется личным, или ипостасным, свойством Сына — рождением от Отца (*Ioan. Damasc.* Contr. Jacob. 52, 79; *Idem.* De duab. volunt. 37). Это означает, что отличительное ипостасное свойство Христа понимается как отношение по происхождению, т. е. носит соотносительный характер. Конституируя Свою нерушимую (ἀτομόν) личностную идентичность во внутритроичных отношениях с Отцом и Св. Духом, Сын задает воспринятой Им человеческой природе личностный образ бытия в полноте единства

с человеческими личностями по образу Его единства с Божественными Лицами. Тем самым во Втором Божественном Лице человеческая природа оказывается совершенно чужда индивидуалистической обособленности от Бога и людей, составляющей сущность греха (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 238–241, 243–245) и неминуемо влекущей человека к распаду и смерти (ср.: Иак 1. 15; Рим 5. 12). Не связанное ни с каким индивидуалистическим обособлением (ср.: Мк 10. 45), или грехом, личностно свободное принятие Христом смерти за людей лишает непреодолимой обязательности механизмы детерминирующего воздействия страданий и смерти на человека (ср.: Ин 8. 51; 11. 26; Рим 6. 14; 8. 2). Поэтому за крестной смертью Господа следует Его воскресение, являющее все совершенство личностного образа существования, сообщенного Им человеческой природе. Т. о., Христос открывает каждой человеческой личности перспективу преодоления греха, а значит, и выхода из сферы детерминированности смертью. В конечном счете эта перспектива предполагает личностное превосходение природной обусловленности и обретение человеком полноты бытия в вечной жизни (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 242, 246).

Богословское содержание понятия «личность» в правосл. христологии совр. авторы проясняют, рассматривая те сотериологические причины, по к-рым св. отцы отвергли ряд еретических представлений о Христе.

Главное отличие христологии аполлинарианства заключается в понимании Боговоплощения как замещения в человеке высшей части его сложной природы — ума ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$), или духа ($\pi\nu\epsilon\upsilon\delta\iota\alpha$), Божественным Словом. Правосл. утверждение об отсутствии во Христе человеческой личности не означает признания аполлинарианского тезиса об отсутствии в Нем человеческих ума, сознания и самосознания. Поэтому из отвержения аполлинарианства следует несводимость человека как личности к его сложной природе даже на уровне таких ее наиболее совершенных составляющих, как ум, или дух (*Lossky*. 1965. P. 89–90; *Он же*. 2000. С. 298–299), сознание и самосознание (*Мейендорф*. 2000. С. 95, 97; *Idem*. 1974. P. 48).

Основной богословский недостаток *несторианства*, выделяемый православными авторами, заключается в предполагаемом им наличии во Христе не только двух совершенных природ — божественной и человеческой, но и двух Л. (личностей), или ипостасей, — Второго Лица Св. Троицы и человеческой личности. Из отвержения несторианского утверждения о присутствии человеческой личности во Христе с одновременным признанием в Нем индивидуализированной человеческой природы следует вывод о том, что в правосл. антропологии понятие «человеческая личность» не сводится к понятию «человеческий индивид», что в отличие от индивида личность невыразима посредством индивидуальных отличительных особенностей природы (*Флоровский*. 1933. С. 123–124; *Лосский*. 2000. С. 296–297; *Мейендорф*. 1974. P. 154). Это положение позволяет утверждать, что совершенная человеческая природа Христа, обладая всеми характерными для человека индивидуальными отличительными признаками, не только не отделяет Его от людей, но и охватывает и, т. о., исправляет природу всего человечества.

Отвергая *монофизитство*, св. отцы настаивают на тезисе о соединении божественной и человеческой природ не в единой богочеловеческой природе, а во Втором Божественном Лице. Тем самым они отстаивают личностно свободный характер Боговоплощения как выражения любви Бога к человеку, не обусловленной никакой природной необходимостью (*Justinian. Flav., imp. Edictum rectae fidei*. S. 138; *Maximus Conf.* Ep. 12, 13 // PG. 91. Col. 489D; 517B–C; *Ioan. Damasc.* Contr. Jacob. 52).

В полемике с представителями *моноэнергизма* и *монофелитства* св. отцы из положения о полноте человеческой природы, воспринятой Христом, делают вывод о наличии у Него как человеческого действия ($\acute{\epsilon}\nu\epsilon\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$), так и человеческой воли ($\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$). При этом единой и единственной личностью Христа является Второе Лицо Св. Троицы. Т. е., несмотря на обладание человеческим действием и человеческой волей, Христос не является человеческой личностью. Эти богословские положения означают, что действие и воля относятся к природе, а не к

личности. Вывод о несводимости человеческой личности к воле позволяет дать богословское обоснование традиц. христ. аскетической практике послушания и отсечения воли (*Lossky*. 1965. P. 117; *Он же*. 2000. С. 484; *Софроний (Сахаров)*. 1999. С. 137–140, 174–177).

В богословской антропологии правосл. авторы XX–XXI вв., опираясь на представленное в триадологии и христологии святоотеческое понимание Л. и ипостаси, а также на тезис о богообразности человека, выделяют 7 существенных характеристик человеческой личности:

1. Несводимость к природе (*Lossky*. 1944. P. 114–115; *Meyendorff*. 1974. P. 142; *Он же*. 2013. С. 111). Человек как Л. не может быть исчерпывающе описан ни с помощью общих природных характеристик, включая такие высшие составляющие человеческой природы, как воля, сознание и самосознание, ни посредством его индивидуальных природных особенностей и социальных связей.

2. Свобода, которая выводится из положения об онтологической полноте Л., или ипостаси, антиномически утверждаемой наряду с онтологической полнотой природы, или природы (*Staniloae*. 1994. P. 135; *Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 182, 238; *Он же*. 1999. С. 47, 55–56; *John (Zizioulas)*. 1985. P. 40–41; P. 41–42. Not. 37). Личность человека не детерминируема ни своей индивидуализированной природой, ни окружающей социальной или культурной средой. Человек сотворен Отцом, Сыном и Св. Духом не из божественной природы, а из ничего, следов., человеческая личность не детерминирована и божественной природой. Полнота личностной свободы человека выражается в самоопределении им образа существования и своей индивидуализированной природы, и природы общечеловеческой, и всего сотворенного безличного мира (*Чурсанов*. 2014. С. 94–96).

3. Открытость (*Lossky*. 1965. P. 86; *Мейендорф*. 2013. С. 123, 128), предполагающую личностное превосходение механизмов самоопределения, характерных для индивидуализированной природы, и поэтому тесно связанная со свободой (*John (Zizioulas)*. 2006. P. 212–213). Открытость человека как богообразной личности выражается в 2 аспектах. 1-й заключается в отдаче человеком своего природного содержа-

ния в личностном общении, в использовании человеческой личностью всех ресурсов своей индивидуализированной природы в служении Божественным Лицам и человеческим личностям (ср.: Деян 20. 24; 1 Кор 9. 18–19). Парадоксальным для индивидуалистической антропологической парадигмы образом именно в истоциании (κένωσις) своей индивидуализированной природы человеческая личность достигает полноты бытия, уподобляясь Христу (см. в ст. *Кеносис*). 2-й аспект открытости заключается в принятии человеческой личностью всего природного содержания, передаваемого ей Божественными Лицами и человеческими личностями. Его реализация означает принятие индивидуальных психологических, социальных, культурных и др. природных особенностей всех тех людей, в общении с которыми пребывает человек, и проявляется в искреннем заинтересованном восприятии идей, проектов, действий, в которых другие люди осуществляют свое служение Богу и ближним. Он выражается также в сострадании, сорадовании, сопереживании окружающим, в соучастии в единой жизни всех одушевленных существ, всего сотворенного мира (*Lossky*. 1944. P. 117; *Он же*. 2000. С. 284–285, 574; *Верховской*. 1956. С. 206, 323; *Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 187; *Он же*. 1991. С. 111–112; *Он же*. 1999. С. 96–97). При этом, как и при воипостазировании (см. ст. *Воипостазное*) всей полноты человеческой природы Вторым Лицом Св. Троицы, личностная открытость предполагает принятие только природных качеств и проявлений людей, не означая восприятия греха или греховных страстей, которые рассматриваются в правосл. богословии как искажения природы, не обладающие собственной субстанциальной основой.

Ссылаясь на свт. Григория Паламу, совр. правосл. богословы настаивают на том, что призвание человека не сводится к восприятию божественных действий, опосредованных тварными явлениями, процессами или событиями. Личностная открытость человека как образа Второго Божественного Лица — Господа Иисуса Христа — достигает предельной полноты в восприятии нетварных божественных энергий, сообщаемых Божественными Лицами,

т. е. в *обожении*, рассматриваемом в правосл. антропологии как цель христ. жизни (ср.: 2 Петр 1. 4; 2 Кор 3. 18). Формулировки, характеризующие обожение как единение в человеческой личности природы человека и божественной природы в божественных энергиях, позволяют правосл. авторам утверждать онтологическую полноту обожения, избегая пантеистических и монофизитских коннотаций (*Lossky*. 1944. P. 150–151, 179, 182; *Мейендорф*. 2013. С. 128, 227).

4. Уникальность, к-рая не только не нарушается личностной открытостью, но и тесно с ней связана, поскольку именно в открытости личностного образа бытия преодолевается своего рода поглощенность личности природой с ее родо-видовой структурой, повторяющимися индивидуальными признаками, количественной изменчивостью и всеобщей детерминированностью. В современной правосл. антропологии личностная уникальность часто оттеняется посредством ее сопоставления с условной различимостью индивидов. Так, митр. *Антоний (Блум)* указывает, что индивидуальные особенности любого человека не являются абсолютными, каждая из них всегда характерна если не для всех людей, то для группы лиц. Поэтому сами индивиды в конечном счете различаются лишь степенью или формами выраженности повторяющихся качеств (*Антоний (Блум)*. 2002. С. 290–291; ср.: *Lossky*. 1964. P. 96–97). Личностная уникальность означает инаковость личности, во-первых, по отношению к видовой природе, или сущности, во-вторых, по отношению к индивидуализированной природе или индивидуальности и, в-третьих, по отношению к др. личности. Подчеркиваемая в совр. правосл. богословии неповторимость каждой человеческой личности (*Staniiloae*. 1994. P. 126–127; *Антоний (Блум)*. 2000. С. 175) достигает своего предельного выражения в ее отношениях с Богом (*Антоний (Блум)*. 2000. С. 178; *Он же*. 2002. С. 291).

5. Целостность, включающая предствления об идентичности и неделимости. Каждая человеческая личность актуализирует свои целостность и уникальность, соединяясь в Теле Христовом — Церкви — как с Богом, так и с людьми и осуществляя тем самым свою жизнь по об-

разу бытия Божественных Лиц (*Staniiloae*. 1994. P. 245). Целостность и уникальность несводимой к природе личности не нарушаются ни при рождении, взрослении, получении образования, приобретении или утрате различных жизненных навыков и в ходе любых др. процессов, в которые вовлечена индивидуализированная природа человека на протяжении всей его жизни, ни в самоотверженной любви, ни при восприятии нетварных божественных энергий, т. е. в состоянии обожения (*Каллист (Уэр)*. 2001. С. 240); не разрушаются в смерти и в воскресении (*Ioan. Damasc. Dialect. (Recens. fus.) // Schriften. Bd. 1. S. 67*). Каждая личность в богословском понимании единственна и неповторима, целостна и неделима, а значит, незаменима. Поэтому ценность каждой личности абсолютна (*Sophrony (Sakharov)*. 1977. P. 43; *Он же*. 1985. С. 186–187; *Антоний (Блум)*. 1999. С. 66). Это, в частности, означает, что личность не может служить средством ни для каких социальных, политических или религ. целей (*Staniiloae*. 1994. P. 130; *John (Zizioulas)*. 1985. P. 46–47; *Idem*. 2006. P. 166).

6. Непознаваемость аналитическими объективирующими методами, следующая из несводимости к природе, из свободы, уникальности, целостности и неделимости (*Lossky*. 1964. P. 97; *Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 182; *Staniiloae*. 1994. P. 127). Однако непознаваемость применительно к личности не предполагает абсолютную недоступность, как, напр., в богословском положении о непознаваемости божественной сущности. Личностная непознаваемость означает невозможность объективированного изучения, заключающегося в выявлении свойств и качеств личности с последующим выведением закономерностей, характерных для ее индивидуализированной природы. При этом в силу своей открытости человеческая личность может быть воспринята др. человеческими личностями. Такое личностное восприятие возможно только в ту меру, в какую, с одной стороны, сама личность раскроет себя, и с др. стороны, в какую откроют себя по отношению к ней воспринимающие личности. Личностное восприятие, т. о., возможно только в личностном, т. е. основанном на личностных отношениях, общении. По мере углубления личностных отношений

и выражающего их личностного общения восприятие личности все в меньшей степени опосредуется предварительным выявлением ее индивидуальных природных качеств, все в большей степени приобретаемая характер непосредственного переживания всего ее природного содержания. Более того, само природное содержание познающих друг друга личностей утрачивает коренящуюся в индивидуалистической замкнутости незыблемость и доопределяется в ходе их личностного общения.

7. Творческая устремленность, основывающаяся на личностной свободе и открытости личностного образа бытия и проявляющаяся в общении с Богом и с людьми (*Софроний (Сахаров)*. 2003. С. 259–260; *Он же*. 1985. С. 131–135). Реализуя личностную творческую установку, человек задает неповторимый, личностно уникальный образ выражения всему содержанию своей жизни. Поэтому именно творчество играет особую роль при восприятии личности в ее уникальности, не сводимой к природным характеристикам.

Из перечисленных характеристик личностного образа существования следует принципиальная невозможность строгого рационального определения богословского понятия «человеческая личность». Все они раскрывают различные аспекты «внеприродности» личности, ее инаковости по отношению к природе и носят, т. о., апофатический характер. Дополнив их важными для совр. правосл. антропологии положениями о задании личностью образа существования природы и об актуализирующей личностность общении, проистекающем из личностных отношений, можно выразить богословское понимание человеческой личности следующим образом: личность есть несводимая к природе, свободная, открытая, уникальная, целостная в смысле неделимости и нерушимой идентичности, творческая, не познаваемая аналитическими объективирующими методами онтологическая основа человека, определяющая образ существования его индивидуализированной природы и актуализирующая себя в общении, обусловленном личностными отношениями.

В богословском понимании личностная идентичность человека задается и утверждается любовью

к нему Божественных Лиц, а также тех человеческих личностей, к-рые конституируют свое существование по Их образу. Поэтому изначальный определяющий принцип бытия человека как личности может быть выражен следующим образом: «Я любим, следовательно, я существую». При этом соответствующий принцип актуализации человеком личностного образа существования будет характеризоваться максимой: «Я люблю, следовательно, я существую». Др. словами, обретая в любви полноту личностного образа бытия, человек утверждает и сверхприродную личностную идентичность тех, кого он любит (*Софроний (Сахаров)*. 1999. С. 97; *Антоний (Блум)*. 2007. С. 838; *John (Zizioulas)*. 1985. P. 49).

Богословское понимание человеческой личности несовместимо с идеями обособленности и изоляции (*Lossky*. 1944. P. 117; *Софроний (Сахаров)*. 1991. С. 112–113; *Он же*. 1999. С. 24). Личность актуализируется в отношениях и в проистекающем из них общении, вне к-рых она вообще не существует (*Антоний (Блум)*. 2007. С. 791; *John (Zizioulas)*. 2006. P. 212). Быть личностью означает для человека быть в общении с др. личностями — с Богом и людьми. При этом рассмотренные существенные характеристики человеческой личности позволяют выделить 4 ключевых принципа, задающих основу христ. понимания совершенного единства человеческих личностей по образу единства Божественных Лиц:

1. Единство в различии. Согласно этому принципу, пребывая в единстве, личности пребывают и в своей уникальности, никоим образом не поглощаясь, не сливаясь и не нивелируясь. Более того, именно единение с Богом и людьми составляет необходимое условие достижения каждой человеческой личностью предельной полноты бытия, не мыслимой без раскрытия личностной свободы, неповторимости и творческого потенциала. Этот принцип дает возможность выявлять в теоретических концепциях и практических решениях, предлагаемых в совр. гуманитарных науках, 2 основных направления отхода от христ. понимания человеческой личности, к-рые можно обобщенно назвать пантеистическим и индивидуалистическим. В антропологическом контексте в

качестве определяющей характеристики пантеизма можно выделить идею необходимой природной связи человека с разного рода высшими обезличенными ценностями, принципами, законами и целями, неизбежно ведущую к представлениям о детерминированности и стереотипности людей и межчеловеческих отношений. Что касается индивидуалистического мировоззрения, то в совр. антропологии оно обычно определяется через характерную установку на возможно более полное автономное развитие каждого отдельного человека, выражающуюся в совершенствовании духовных, интеллектуальных, эстетических, волевых, физических и др. качеств обособленной индивидуальной природы. В более широком понимании индивидуалистический образ жизни включает стремление к присвоению власти, символических ценностей и материальных ресурсов, а также к повышению социального статуса.

С одной стороны, индивидуалистические установки на взаимное обособление людей как автономных индивидов противостоят пантеистическому мировоззрению, предполагающему поглощение каждого человека некой высшей целостностью, в пределе — безличным абсолютом. Однако, с др. стороны, восприятие человека как существа, исчерпывающегося своей природой, объединяет обе эти крайности. В индивидуалистическом образе мышления каждый человек понимается как индивид, т. е. сводится к индивидуальности, определяемой частными природными характеристиками, в то время как в пантеистических мировоззренческих парадигмах человек оказывается подчинен обезличенным стихиям и энергиям, а также социальным и культурным механизмам и ценностям (*Staniloae*. 1994. P. 276).

2. Личностное начало. В совр. правосл. антропологии этот принцип выводится из монархии Отца, означающей, что Первое Божественное Лицо — Отец, рождающий Сына и изводящий Св. Духа, представляет собой единое ипостасное начало (ἀρχή), или единую ипостасную причину (αἰτία), Св. Троицы, конституируя Божественное бытие (*John (Zizioulas)*. 1985. P. 17–18; *Idem*. 2006. P. 141–145, 168–169; *Yannaras*. 1984. P. 17–18). По образу внутритроичного единоначалия От-

ца совершенное человеческое единство как единство различных в предельном понимании конституируется не сущностью, или природой, а личностью, или ипостасью. Только как личность, сотворенная по образу Божественных Лиц и не исчерпываемая ни общечеловеческой природой, ни индивидуальными природными свойствами, человек способен в своих отношениях с др. людьми выйти за рамки трагической дихотомии «пантеизм—индивидуализм». Человек как личность пробуждается личностью. Поэтому началом личностных богочеловеческих сообществ в их земных аспектах являются избранные Богом человеческие личности. Так, поместная Церковь возглавляется епископом, каждое евхаристическое собрание — предстоятелем, а начало, или причину, семьи в ее высшем христ. понимании составляет лично свободно определенное одного из супругов (ср.: Еф 5. 23), а не природные влечения или прагматические соображения. В конечном счете богословский принцип личностного начала совершенного межчеловеческого единства означает ответственность каждого человека за весь спектр своих отношений.

3. Природная полнота, или всеохватность. Каждое Божественное Лицо обладает всей полнотой божественной природы. Для христ. антропологии это положение означает, что в состоянии богоподобного совершенства каждая человеческая личность призвана в общении с Отцом, Сыном и Св. Духом воспринять даруемые Ими божественные энергии (*Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 180), а в общении с людьми — охватить всю общечеловеческую природу (*Он же*. 1999. С. 138, 190–191). Такой природной полноты человек достигает при актуализации личностной открытости. После грехопадения жизнь человека определяется не столько его личностными отношениями с Богом и ближними, сколько потребностями его индивидуальной природы, а также общими обезличенными интересами тех разнообразных сообществ, к которым он себя относит. В открытости личностного образа бытия, означающей отказ от какого бы то ни было индивидуалистического обособления, личность актуализируется, становится особенно различимой и достигает природной полноты (*Фло-*

ровский. 2002. С. 453–454; *Lossky*. 1944. P. 119, 179–180).

4. Свободное дарение. В соответствии с этим принципом различные аспекты полноты бытия, обретаемой в совершенном межчеловеческом единстве, передаются окружающим людям, в конечно счете — всему миру, вовлекаемому в общение (ср.: Рим 8. 19–20), по образу распространения нетварных божественных энергий Отцом, Сыном и Св. Духом вне божественной непреступной сущности.

Рассмотренные принципы христ. понимания межличностного единства можно выразить следующим обобщенным образом: совершенное межличностное единство представляет собой единство уникальных человеческих личностей, к-рое свободно конституируется ими в личных отношениях, означает для каждой из них обладание всей полнотой общего природного содержания и предполагает распространение совместного достояния на ближних, на безличные существа и неодушевленные реалии мира. Высшая актуализация человеческой личности, выражающаяся в полноте личностных отношений и проистекающей из нее полноте личностного общения с Божественными Лицами и человеческими личностями, достигается в Церкви и ее таинствах, особенно в *Евхаристии* (*Флоровский*. 1933. С. 55; *Он же*. 2002. С. 353–354; *John (Zizioulas)*. 2006. P. 79–81, 84–85). Именно в этом таинстве христиане вкушают Тело и Кровь Христа, приобщаясь по дару Св. Духа жизни вечной (ср.: Ин 6. 53–58), выражающейся в полноте общения с Божественными Лицами и между собой как членами единого Тела Церкви (ср.: Рим 12. 5; 2 Кор 13. 13; Еф 4. 25; 5. 30).

Нек-рые положения совр. правосл. богословия личности, гл. обр. таких его ярких представителей, как Х. Ян-нарас и митр. Иоанн (Зизиулас), подверглись в последние десятилетия критике и вызвали полемику среди богословов и патрологов (см., напр.: *Papanikolaou*. 2004; ср.: *John (Zizioulas)*. 2010. P. 17–40). Признавая несомненный богословский потенциал персоналистических построений, критики указывают на серьезные трудности их согласования со святоотеческой триадологией, христологией и антропологией, обусловленные непосредственной

связью ряда аспектов богословия личности с элементами философского экзистенциализма и персонализма (см., напр.: *Larchet*. 2011. P. 207–396). В первую очередь подвергается сомнению соответствие древней богословской традиции тенденций к наделянию онтологическим и аксиологическим приоритетом Л. (личности) и ипостаси по отношению к природе и сущности, а также по отношению к индивиду (см.: *Turcescu*. 2002; *John (Zizioulas)*. 2006. P. 171–177; *Чурсанов*. 2014. С. 41–45).

С. А. Чурсанов

Лит.: *Антоний (Амфитеатров)*, архиеп. Догматическое богословие Православной Кафолической Восточной Церкви. СПб., 1862⁸; *Филарет (Гумилевский)*. Догмат. богословие. 1865. Ч. 1; *Малиновский*. Догмат. богословие. 1895. Т. 1; *Сильвестр [Малеванский]*, еп. Богословие. 1897. Т. 4; *Nédoncelle M.* Proponon et persona dans l'antiquité classique // RSR. 1948. Т. 22. N 3/4. P. 277–299; *Lohse E.* Πρόσωπον // TDNT. 1968. Vol. 6. P. 769–781; *Schlösmann S.* Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt, 1968²; *Stokes M. C.* One and Many in Presocratic Philosophy. Wash.; Camb., 1971; *Lynch J. J.* Proponon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the Writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. N. Y., 1974; *Daniélou J.* La notion de personne chez les Pères grecs // Bull. des Amis du Card. Daniélou. Neuilly sur Seine, 1983. N 9. P. 3–10; *Staniloae D.* Image, Likeness, and Deification in the Human Person // Communio. Wash., 1986. Vol. 13. N 1. P. 64–83; *idem.* The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Brookline (Mass.), 2000. Vol. 2; *Лосев А. Ф.* О пользе философии // *Он же*. Дерзание духа. М., 1988. С. 151–266; *он же*. История античной эстетики. М., 1994. [Т. 8.] Итоги тысячелетнего развития. Кн. 2; *Ratzinger J.* Concerning the Notion of Person in Theology // Communio. 1990. Vol. 17. N 3. P. 439–454; *Telepneff G.* The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: A Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley (Calif.), 1991; *Камчатнов А. М.* О символическом истолковании семантической эволюции слов «лице» и «образ» // ГДРЛ. 1992. Сб. 5. С. 285–299; *Флоренский П., свящ.* Иконостас // *Он же*. Сочинения. М., 1996. Т. 2. С. 419–526; *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие. Клин, 2000; *Лосский В. Н.* Богословие образа // *Он же*. Богословие и Боговидение. М., 2000. С. 303–319; *он же*. Личность и мысль св. патриарха Сергия // Там же. С. 503–512; *Лосский В. Н., Петр (ЛЮОльве), еп.* Толкование на Символ Веры. К., 2000; *Булгаков С., прот.* Труды о троичности. М., 2001; *он же*. Главы о троичности // Исследования по истории русской мысли / Ред.: М. А. Колеров; сост.: А. М. Резниченко. М., 2001. Т. 6. С. 54–180; *он же*. Утешитель. М., 2003; *Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* / Ed. J. Pelikan, V. Hotchkiss. New Haven; L., 2003. Vol. 1; *Turcescu L.* Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxf., 2005; *Попов И. В.* Конспект лекций по патрологии. Тверь, 2006; *Бриллиантов А. И.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 2007;

Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб., 2010; *Zhurkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person* // *StPatr.* 2012. Vol. 52. P. 375–387; *Беневич Г. И.* Прп. Максим Исповедник в России // *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения / Пер.: Д. А. Черноглазов, А. М. Шуфрин. Афон; СПб., 2014. С. 679–706; *Думитраке Ю. К.* Термин «просопон»: Этимологический и концептуальный взгляд // Дискуссия: Политематический ж. науч. публикаций. Екат., 2014. № 3(44). С. 23–27; *Larchet J.-C.* Hypostase, personne et individu selon saint Maxime le Confesseur // *RHE.* 2014. Vol. 109. P. 35–63.

Иером. Мефодий (Зинковский)

В православном богословии XX–XXI вв.: *Флоровский.* Вост. отцы IV в. 1931; *он же.* Вост. отцы V–VIII вв. 1933; *он же.* Догмат и история: Сб. ст. М., 1998; *он же.* Избранные богословские статьи. М., 2000; *он же.* Вера и культура: Сб. ст. / Сост., вступ. ст.: И. И. Евлампиев; примеч.: И. И. Евлампиев, В. Л. Селлерстов. СПб., 2002; *Lossky V.* Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. P., 1944 (рус. пер.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви / Пер. с фр.: В. А. Решикова // *Он же.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. Серг. П., 2012². С. 7–378); *idem.* Théologie dogmatique // *Messenger EPREO.* 1964. N 46/47. P. 85–108; N 48. P. 218–233; 1965. N 49. P. 24–35; N 50. P. 83–101 (рус. пер.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Там же. С. 379–545); *он же (Лосский В. Н.).* Богословие и боговидение: Сб. ст. М., 2000; *Верховской С. С.* Бог и человек: Учение о Боге и богопопознание в свете Православия. Н.-Й., 1956; *Meyendorff J., archpr.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1974 (рус. пер.: *Мейендорф И., прот.* Византийское богословие: Ист. тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ.: В. Марутик. Минск, 2001); *он же (Мейендорф И., протопр.).* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ.: свящ. О. Давыденков. М., 2000; *он же.* Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций / Пер. с англ.: Л. Волохонская. Клин, 2001²; *он же.* Пасхальная тайна: Ст. по богословию: Пер. с англ., фр. / Сост.: И. В. Мамаладзе. М., 2013; *Sophrony (Sakharov), archim.* His Life Is Mine / Transl. R. Edmonds. Crestwood, 1977; *он же (Софроний (Сахаров), архим.).* Видеть Бога как Он есть. Молдон (Эссекс), 1985; *он же.* Старец Силуан: Жизнь и поучения. М., 1991; *он же.* Рождение в Царство непоколебимое. Молдон (Эссекс), 1999; *он же.* О молитве: Сб. ст. Молдон (Эссекс); Серг. П., 2003; *он же.* Тайнство христианской жизни. Молдон (Эссекс); Серг. П., 2009; *Yannaras Ch.* The Freedom of Morality / Transl. E. Briere. Crestwood, 1984; *он же (Яннарас Х.)* Избранное: Личность и эрос / Пер. с новогреч.: Г. В. Вдовина; ред.: А. И. Кырлежев. М., 2005; *John (Zizioulas), metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, 1985 (рус. пер.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви / Пер. с англ.: Д. М. Гэгзян. М., 2006); *idem.* Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. Edinb., 2006 (рус. пер.: *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви / Пер. с англ.: М. Толстолюбенко, Л. Колкер. М.,

2012); *idem.* Lectures in Christian Dogmatics / Ed. D. H. Knight. Edinb., 2008; *idem.* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / Ed. Fr. G. Edwards. Alhambra (Calif.), 2010; *Staniloae D., archpr.* The Experience of God. Brookline (Mass.), 1994. Vol. 1: Revelation and Knowledge of the Triune God / Transl., ed. I. Ionita, R. Barringer; *Антоний (Блум), митр.* О встрече. Клин, 1999²; *он же.* Школа молитвы / Пер.: Т. Л. Майданович, Е. Л. Майданович. Клин, 2000; *он же.* Труды / Пер. с англ. и фр.: Е. Л. Майданович, Т. Л. Майданович. М., 2002. Кн. 1; 2007. Кн. 2; *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь / Пер. с англ.: Г. В. Вдовина. М., 2001; *Turcescu L.* «Person» versus «Individual» and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // *Modern Theology.* Oxf., 2002. Vol. 18. N 4. P. 527–539; *Лоргуз А., свящ.* Православная антропология: Курс лекций. М., 2003. Вып. 1; *Papanikolaou A.* Is John Zizioulas an Existentialist in Disguise? Response to Lucian Turcescu // *Modern Theology.* 2004. Vol. 20. N 4. P. 601–607; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в правосл. богословии XX в. М., 2008; *он же.* Богословские основания социальных наук. М., 2014; *он же.* Понятие «индивид» и богословское осмысление индивидуализма православными авторами XX–XXI вв. // *ЦиВр.* 2014. № 4(69). С. 39–64; *Larchet J.-C.* Personne et nature: La Trinité – Le Christ – L'homme: Contributions aux dialogues interorthodoxe et interchrétien contemporains. P., 2011; *Давыденков О., прот.* Вопрос о тождестве ипостаси Христа ипостаси предвечного Логоса в правосл. христологии VI–IX вв. // *Вестн. ПСТГУ.* Сер. 1: Богословие. Философия. 2012. Вып. 4(42). С. 22–35.

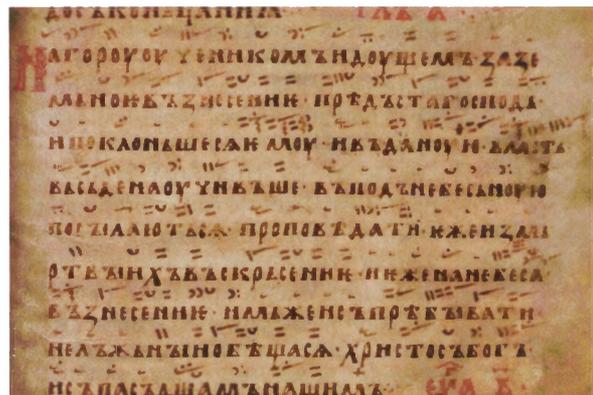
С. А. Чурсанов

ЛИЦО́, в древнерус. певч. искусстве – «тайнозамкнутая» формула знаменного распева, в графическом начертании к-рой в сжатом виде изложено мелодическое содержание более или менее продолжительного оборота, как правило мелизматического. Происхождение термина, вероятно, связано с названием византийских больших ипостасей (греч. ὑπόστασις – лицо, сущность), обозначающим группу знаков византийской нотации, не имеющих интервального значения и предполагающих более или менее развитую мелодическую формулу, преимущественно мелизматического типа. В знаменной нотации, происходящей от византийской, ипостаси стали использовать как самостоятельные знаки, а также включали в графическое начертание Л. (напр., катавазма или ксирон клазма). Уже в древнерус. рукописях XII–XIII вв. встречаются последовательности знаков нотации с включением полкулизмы (соответствует визант. ксирон клазме), указывающие на формирование формульного состава знаменного распева.

Ко 2-й пол. XV в. из этих архаичных графических начертаний сформировался корпус мелодических формул лицевого типа, к-рые послужили «строительным материалом» для песнопений столпового знаменного распева. Запись различных формул в посл. была уточнена, и каждая из них приобрела своеобразный графический облик; с нач. XVII в. в теоретических руководствах они перечисляются с названиями (кулизма, долинка, перевивка и др.). В научной лит-ре такие Л. часто именуются «лицами-попевками». Этот термин, введенный М. В. Бражниковым, означает наличие в записи попевок знаков нотации, прочитываемых особенным образом (*Бражников.* 1984. С. 21). Однако группа «лиц-попевок» содержит не только графические обороты с использованием знаков визант. ипостасей, но и сочетания простых знаков, исполняемых не по азбучному значению, и соответственно также являющихся «тайнозамкнутыми» (напр., мережа). В последнем случае требуется изучение истории формирования такого прочтения в сравнении с визант. певч. рукописями разного времени (см.: *Лозова.* 2016). Строго говоря, подобные формулы не являются Л., хотя, судя по подзаголовкам теоретических руководств XVIII в., они были отнесены к этой категории уже древнерус. распевщиками. Также следует отметить отличие Л. мелизматического типа от т. н. лиц-попевок. Для последних характерна меньшая распевность слогов, а также традиц. просодическая организация (или структура) мелодической формулы, в то время как первые близки по функции к орнаментированной вставке.

Уже в XII в. складывается группа Л. мелизматического типа. Напр., в евангельских стихирах древней редакции (Благовещенский кондакарь РНБ. Q.п. I. № 32; Стихирарь ГИМ. Син. № 279) регулярно используются комбинации знаков со змицей – с разновидностями стрел, со сложением, статей (см. также: *Тюрина.* 2011. С. 211–283). С этого времени подобные Л. регулярно появляются в песнопениях Стихираря и Триоди, реже – Октоиха и Ирмология, однако только в тайнозамкнутом виде. Примечательно, что местоположение лицевых оборотов в древнерус. рукописях и ипостасей в визант. источниках нередко совпадает (напр.

в стихире на Рождество Богородицы «Днесь неплодове» на слове «благодате» в Стихирарях XII в. может стоять знак *фиты* (ГИМ. Син. № 279), вполсл. замененный на лицевой оборот (РГБ. Троиц. № 409),



а в визант. Стихираре 1-й пол. XIII в. Vindob. Theol. gr. 181 слово «*хѣрив*» (благодать) выделено использованием ипостаси «ксирон клазма»).

Для Л. такого типа характерны начертания не только со змиицей; их отличительным признаком является также употребление следующих подряд неск. стрел или статей (о начертаниях Л. см. также: *Бражников*. 1984. С. 39–43).

С посл. четв. XVI в. количество подобных Л. увеличивается и их графический облик получает индивидуальные черты, поскольку сочетания знаков, образующих начертания Л., становятся более стабильными. В этот период распространяются длительные *разводы* Л. *дробным знаменем*, т. е. с помощью последовательности простых знаков знаменной нотации. Они могли фиксироваться в основном тексте песнопения; при этом тайнозамкненное начертание помещалось либо перед разводом, либо на полях. Тайнозамкненность Л., по всей вероятности, позволяла до определенной степени импровизированное воспроизведение их мелодического содержания, что приводило к появлению в устной практике различных местных или авторских разводов. В этот период они закрепляются в письменном виде: в рукописях можно обнаружить запись песнопений с разведенными лицевыми оборотами и указаниями на их принадлежность определенной певч. школе или автору (см.: *Парфентьева*. 1997). В посл. четв. XVI в. также получает распространение «разведенная» редакция мелизматического мелоса евангель-

ских стихир, длительное время бытовавшего в тайнозамкненной записи (*Тюрина*. 2011).

Развод поздних графических начертаний Л. позволяет отметить следующую особенность их графического содержания: нередко начальные и конечные простые знаки, окружающие змиицу в

Лицевые начертания в 1-й евангельской стихире из Минейного Стихираря (ГИМ. Син. № 279). XII в.

разводе, расшифровываются согласно их азбучному значению, и в таком случае оказывается, что «тайнозамкненным»

смыслом обладала только центральная часть — змиица-катавазма.

Долгое время в теоретических руководствах Л. не классифицировали. В «*Ключе знаменном*» (1604) в разд. «Развод знамени мудрому и фитам изо всех гласов...» выписаны наряду с разводами фит также и лицевые обороты, но без их тайнозамкненного начертания.

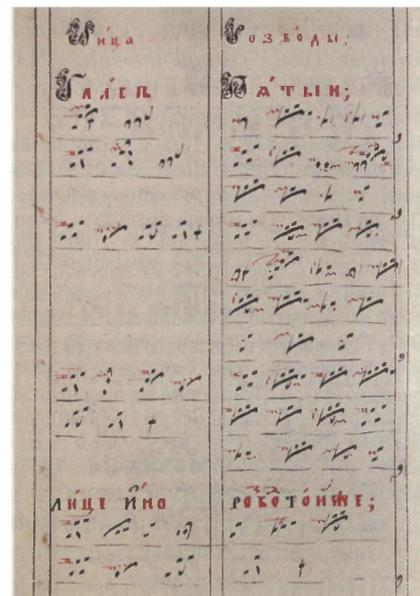
На протяжении XVII в. Л., как правило, перечисляются в т. н. *фитниках* наряду с фитами (см., напр., фитники: *Феодора Христианина* (РНБ. Погод. № 1925, 60-е гг. XVII в.), из «*Ключа разумения*» (РГБ. Ф. 379. № 2, посл. четв. XVII в.), из ркп. ГИМ. Син. певч. № 219 (кон. XVII в.). Важно отметить смену фитного начертания лицевым для некоторых мелизматических формул. Фиты древних Стихирарей могли заменяться на лицевые начертания (напр., в стихире на Рождество Богородицы «Днесь неплодная врата» фита в ркп. ГИМ. Син. № 279, но Л. — в ркп. РГБ. Троиц. № 411, 10-е гг. XVI в.; начальная фраза в догматике 2-го гласа записывалась с помощью тайнозамкненного начертания фиты (РГБ. Троиц. № 411; № 430, 1613–1645 гг.), однако вполсл. она была заменена на Л. (РГБ. Ф. 379. № 14, 2-я четв. XVII в.).

Примечательно, что за редким исключением Л. мелизматического типа не имели названий — в отличие от фит и т. н. лиц-попевок (исключения: «лицо стрельно-статийно», «кокиза»).

Подобные разделы теоретических руководств имели разные подзаголовки, в к-рых употреблялся и тер-

мин «лицо», при этом в разных значениях: во-первых, как указание на мелизматическую формулу («различно знаменны попевки и сокровенно различные лица» — ГИМ. Син. певч. № 67. Л. 198 об., кон. XVII в.), во-вторых, подразумевалось собственно ее начертание («выписка разводным фитам, мудрым строкам и тем разводным фитам и мудрым строкам лица» — ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 386).

Вероятнее всего, только с XVIII в. подобные лицевые формулы стали выделяться в отдельные разделы (РГБ. Ф. 379. № 8, 3-я четв. XVIII в., и др.), где их располагали по гласам с разводами: слева Л. в виде тайнозамкненной записи, справа ее «разводное» начертание. В такие подборки Л. нередко входили и т. н. лица-попевки. Это свидетельствует о том, что теоретики в этот период уже не различали эти лицевые формулы. Действительно, обе разновидности лицевых мелизматических оборотов сходны по своей роли в мелодическом движении: большая часть Л. и лиц-попевок, как прави-



Свод лиц и разводов из Азбуки (БАН. Колоб. № 754). 10-е гг. XIX в.

ло, являются неразрывной частью мелодической ткани песнопения, в отличие от др. типа мелизматических формул — фит, к-рые всегда представляют собой орнаментированную вставку. В таких сводах количество Л. весьма велико, поскольку детализируется их запись; нередко весьма сходные между собой мелизматические обороты получают



индивидуальное лицевое начертание.

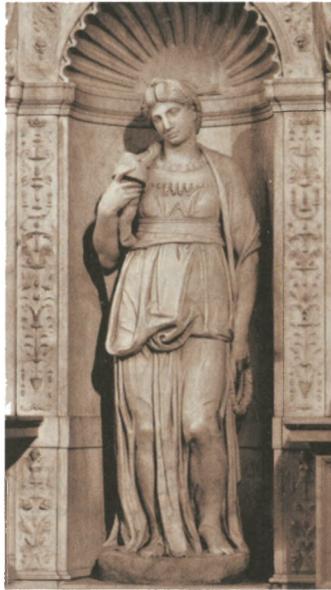
Л. классифицированы по знаменному осмогласию, однако существует ряд Л., используемых во всех гласах. Количество Л. в каждом гласе различно: наиболее богатыми являются 8-й и 6-й, в то время как 3-й и 7-й гласы имеют весьма незначительное число Л. По мелодическому содержанию Л. представляют собой длительно распетые мелодии на 2–5 слогов текста (от 3 до 20 звуков на слог). Несмотря на разнообразие мелодических моделей Л., существует группа идентичных или близких окончаний их распевов, в некоторых случаях совпадающих с типовыми каденционными построениями фит (впервые отмечено: Бражников. 1984. С. 63–64). Кроме того, внутри одного гласа часто встречаются Л., являющиеся более или менее протяженными вариантами друг друга.

Отдельно следует отметить группы Л., к-рые не были кодифицированы в теоретических руководствах, но выявляются благодаря анализу тайнозамкненной и разводной записей песнопений, напр. Л. *большого распева* (см.: Парфентьева. 1997; Тюрин. 2011), а также псалмовые Л. *Обихода* (см.: Старикова. 2013).

Лит.: Бражников М. В. Лица и фиты знаменного распева. Л., 1984; Школьник М. Г. Проблемы реконструкции знаменного распева XII–XVII вв.: (На мат-ле визант. и древнерус. Ирмология): Канд. дис. М., 1996; Парфентьева Н. В. Творчество мастеров древнерус. певч. искусства: (На примере произведений выдающихся распевщиков). Челябинск, 1997; Тюрин О. Г. Древнерусская мелизматика: Большой распев: Канд. дис. М., 2011; Старикова И. В. Псалмодия всенощного бдения в древнерус. певч. искусстве: Канд. дис. М., 2013; Лозовая И. Е. Об азбучном смысле знамен // Гимнология. М., 2016. Вып. 7 (в печати).

И. В. Старикова

ЛІЯ [евр. לֵיאָ, *le'āh*; греч. Λεία; лат. Lia], старшая дочь Лавана, жена прав. ветхозаветного патриарха Иакова (пам. в Неделю св. праотец). Несмотря на схожесть написания ее имени с евр. глаголом *l'h* — быть утомленным, его точная этимология в совр. исследованиях признается неясной, обычно оно сопоставляется с аккад. *litu* — корова (ср. араб. *la'ātu* — *Wenham*. 1994. Р. 234; *Yee*. 1992. Р. 268). Будучи дочерью брата матери Иакова, Л. приходилась ему двоюродной сестрой — такой близкородственный брак был призван



Лия.
Скульптура на гробнице
папы Римского Юлия II
в ц. Сан-Пьетро-ин-Винколи
в Риме. 1545 г.
Мастер Микеланджело

оградить патриархов от вступления в союз с чуждыми народами, напр. хеттеями (см. предостережения матери Иакова: Быт 27. 46; 28. 2). В переводе LXX вместо «старшей» (*πρεβυτέρα*) Л. именуется «большой» (*μεῖζον*) дочерью Лавана (Быт 29. 16). Данный термин также употреблен по отношению к народу, символом к-рого был *Исав* в рассказе о борьбе братьев Иакова и Исавы в утробе матери (Быт 25. 23), что, в свою очередь, служит смысловой параллелью противостояния Л. с ее младшей сестрой Рахилью (*Brauford*. 2007. Р. 357).

Л. стала женой Иакова в результате хитрости Лавана, подменившего обещанную полюбившуюся ему младшую дочь на ее старшую сестру во время брачной ночи (Быт 29. 23–25). История противостояния Л. с младшей сестрой Рахилью — наиболее яркий в ВЗ пример борьбы 2 жен одного мужа за свой статус. Полигамно устроенное патриархальное общество ВЗ приводит к соперничеству и зависти между женами (ср., напр., противостояние Агари и Сарры — Быт 11. 30; 25. 21). В повествовании о соперничестве Л. и Рахили каждая из жен обладает чертами, к-рые отсутствуют у ее противницы: Л. стремится завоевать любовь Иакова, в то время как Рахиль приводит в отчаяние ее бездетность; обе способствуют близости

своего мужа со служанками (Быт 30. 9). По контрасту к образу внешне привлекательной Рахили о Л. сказано, что она «была слаба глазами» (Быт 29. 17), что часто объясняли отсутствием у Л. блеска в глазах как отличительной черты вост. женщин. Такое истолкование было основано на одном из вторичных значений евр. глагола *rkk*, к-рый исходно означает «быть нежным, ласковым» (BDB. Р. 939; ср.: Втор 28. 54, 56; Ис 47. 1). Подобное понимание нашло отражение в апокрифической «Книге Юбилеев», где сказано, что «глаза Лии были слабы, но лицом она была очень красива» (Юб 28). Между тем употребленное в отношении глаз Л. прилагательное *rakkôt* может говорить о ее утонченности и нежности (*Alter*. 1996. Р. 153). Т. о. внешне более привлекательная Рахиль противопоставляется нежной Л.

О Л. говорится также, что она была «нелюбима» Иаковом (в евр. и греч. оригиналах буквально сказано «ненавидима»: *sanū'āh*; *μισοῦται* — Быт 29. 30–31). Тем не менее за приниженное положение Бог вознаградил Л. детьми раньше ее сестры. Рождение первенца у Л. было связано с особой милостью Бога, посетившего ее в несчастье: «Господь отверз утробу ее» (Быт 29. 31). После рождения первенца Л. восклицает: «Господь призрел на мое бедствие и дал мне сына: теперь будет любить меня муж мой» (Быт 29. 32, 34). Т. о., рождение ребенка для Л. было средством для достижения главной цели — завоевать любовь мужа. Л. смогла родить 6 сыновей, ставших родоначальниками колен израилевых: Рувима, Симеона, Левия, Иуду, Иссахара, Завулону, и дочь Дину (Быт 29. 32–35; 30. 14–21). В лице ее сыновей Левия и Иуды к Л. восходят 2 основных наследственных национальных института Др. Израиля: священства и монархии. Имена, данные Л. своим детям, и их истолкование отражают обстоятельства ее семейной жизни, особенно ее стремление завоевать любовь мужа (Быт 29. 31–35; 30. 6, 8, 11, 13, 18, 20, 23–24).

Кульминацией противостояния Л. и Рахили является история с т. н. мандрагоровыми яблоками, к-рые нашел для своей матери сын Л. Рувим. Согласно народным поверьям, они повышали рождаемость (Быт 30. 14–20). Рахиль, к-рая не могла





зачать, купила этот экзотический фрукт у Л. за право провести ночь с мужем. Однако Л., отдав плоды мандрагоры, сама забеременела, ибо Бог «услышал» ее (Быт 30. 17), и родила еще 2 сыновей, в то время как Рахиль оставалась бесплодной в течение последующих 3 лет. После рождения 6-го сына Иаков, вероятно, стал оказывать Л. больше внимания. В противостоянии Иакова и Лавана Л. активно выступала на стороне мужа (Быт 31. 1–18; 31. 33; 33. 1–7). Об обстоятельствах смерти Л. ничего не сказано; она была похоронена Иаковом в семейной гробнице патриархов в пещере Махпеле (Быт 49. 31). Позднейшее апокрифическое предание весьма эмоционально передает сцену прощания Иакова с Л.: «Ибо он скорбел об ней, так как любил ее еще более после того, как умерла сестра ее Рахиль. Ибо она была благочестива и праведна во всех путях своих и почитала Иакова. И в течение всего времени, как она жила с ним, он не слышал из уст ее никакого грубого слова; ибо она была кротка, и миролюбива, и праведна, и досточтима» (Юб 36).

Конфликт между сестрами нашел отражение и в истории с прав. Иоси-

С. 535). Когда Иаков упрекнул Л. в обмане во время брачной ночи, она в ответ напомнила об обмане им своего слепого отца Исаака (Брэшит Рабба. 70. 19).

Наиболее пространное символическое восприятие образа Л. представлено у Филона Александрийского, полагавшего, что она символизирует добродетель, и в отличие от Рахили представляет собой красоту души (или ее разумную часть) (*Philo. De sobr. 12; Idem. De congrud. 26*), а ее имя аллегорически истолковывалось им как «ушавшая» (κοτῶσα). Это говорит о том, что она от тяжести природной жизни устремлялась к благу (*Idem. De migr. Abr. 144*), и в то же время символически указывает отвержение нами добродетели как тяжкого труда (*Idem. De mut. пом. 252*). То, что Л. была нелюбимой (Быт 29. 31), указывает на близкую к Богу душу, отвергнувшую смертное и находившуюся вне страстей и поэтому ненавидимую всеми, кто поглощены чувственным восприятием (*Philo. De poster. Cain. 135*).

В христ. экзегезе, начиная с истолкования св. Иустина Философа во II в., Л. символизирует евр. народ и синагогу, в то время как Рахиль – Церковь (*Iust. Martyr. Dial. 134; Caes. Arel. Serm. 88. 2; Commod. Instruct. 39; Cypr. Carth.*

Лаван с дочерьми
Лией и Рахилью.
1787 г.
Худож. Л. Гофье
(Лувр, Париж)



Test. adv. Jud. I 20). Слабость глаз Л. указывает на немощность и слепоту душевных очей иудеев (*Iust. Martyr. Dial. 134; Ioan. Chrysost. Synopsis scripturae sacrae [Sp.] // PG. 56. Col. 321*).

Лит.: Yee G. A. Leah // ABD. 1992. Vol. 4. P. 268; Wenham G. J. Genesis 16–50. Dallas, 1994. (WBC; 2); Alter R. Genesis. N. Y., 1996. P. 153; Brayford S. Genesis. Leiden; Boston, 2007; Shupak N. Lea // EncJud. Vol. 12. P. 566–567.

А. Е. Петров

фом, любимым первенцем Иакова, к-рого притесняли дети Л. В Др. Израиле Л. наряду с Рахилью почиталась как одна из матерей народа, «которые... устроили дом Израилев»; к ее имени обращались во время брачного благословения (Руф 4. 11).

Согласно иудейской традиции, Л. была «слаба глазами» из-за обильно пролитых слез, когда она узнала, что будет выдана за Исава, старшего брата Иакова, о дурном нраве к-рого была наслышана (Танхума. Брэшит. 152; Тора с комментариями Раши: Брейшит. М., 2009.

ЛОБЗАНИЕ МІРА [«святое целование»; греч. φιλῶσα ὄσιον; лат. osculum pacis], в христ. богослужении один из древнейших жестов литургических, обмен ритуальным поцелуем-приветствием, означающим духовное родство и единство в вере,

а также примирение друг с другом, по этой причине Л. м. часто называется просто «мир» (греч. εἰρήνη; лат. pax).

Происхождение. Обычай приветствовать друг друга поцелуем был широко распространен в античной греко-рим. культуре (см., напр.: *Martial. Epigr. XII 59. 5*; упом. в НЗ (при встрече – Лк 7. 45; прощальный поцелуй – Деян 20. 37; поцелуй Иуды – Мф 26. 47–49; Мк 14. 44–45; Лк 22. 47–48)). Как христианский обычай Л. м. впервые упоминается в Павловых Посланиях (Рим 16. 16; 1 Кор 16. 20; 2 Кор 13. 12; 1 Фес 5. 26), а также в 1 Петр 5. 14 (здесь называется «лобзание любви»). Распространено мнение, что апостольские Послания, в которых «святое целование» было лишь формульным окончанием письма, послужили основой для возникновения обряда Л. м. во II в. (предполагают, что, поскольку ап. Павел не дает никаких объяснений этого обычая, он сам не мог быть его создателем). Однако прощальный поцелуй в формуляре античных писем не был стандартным, хотя и встречается у языческих авторов (напр.: *Cicero. Ep. ad Attic. 16. 11. 8*). Поэтому была предложена иная гипотеза, согласно к-рой слова ап. Павла свидетельствуют об уже существовавшей литургической практике (*Hofmann. 1938*). Некоторые исследователи полагают, что обряд Л. м. в первохрист. общине всегда совершался по окончании чтения Свящ. Писания или после проповеди (*Cuming G. J. Service-Endings in the Epistles // NTS. 1975/1976. Vol. 22. P. 110–113*). При этом попытки выявить ритуальное Л. м. в дохрист. иудейской традиции или в языческих мистериальных культах результатов не принесли. Совр. исследователи, сопоставляя указанные места из Павловых Посланий с окончаниями др. новозаветных Посланий, полагают, что ап. Павел воспринимал Л. м. не как простое приветствие, а как особое духовное действие (*Phillips. 1996*). Кроме того, поскольку раннехрист. общины были устроены как домашние церкви, Л. м. было знаком духовного родства (*Penn. 2005*).

В древней Церкви обряд Л. м. имел большое значение и входил в состав многих чинопоследований. В «Дидахе», самом раннем литургическом памятнике, этот обряд не упоминается (хотя намек на Л. м. можно усматривать в *Didache. 14. 2*). Мч. Иустин Философ говорит о Л. м.



в конце чина Крещения, между общей молитвой и началом Евхаристии (*Iust. Martyr. I Apol. 65. 2*). Афинагор и Климент Александрийский особо обращали внимание читателей на то, что христианский поцелуй должен быть чистым от вождления и похоти (*Athenag. Legat. pro christi-an. 32*) и совершаться с закрытыми устами, чтобы не осквернить другого (*Clem. Alex. Paed. III 11. 81–82*). Возможно, эти наставления связаны с тем, что в I–II вв. в обряде участвовали все верные, т. е. Л. м. могло совершаться в т. ч. между мужчиной и женщиной (*Tertull. Ad uxor. 2. 4*). Однако последующая традиция это категорически запрещает, призывая мужчин и женщин давать Л. м. отдельно друг от друга (Trad. Ap. 18. 3–4 (по саидской, арабской и эфиопской версиям); ср.: *Const. Ap. II 57. 17*).

Авторы III в. указывали, что обряд совершается «после молитвы» (как *signaculum orationis*), вероятно подразумеваемая молитвы верных (но, возможно, и евхаристическую молитву) (*Tertull. De orat. 14, 20*; ср.: *Orig. In Ep. ad Rom. 10. 33 // PG. 14. Col. 1282–1283*). Тертуллиан замечает, что Л. м. не совершается в Великую пятницу (букв. — «на Пасху») по причине поста и отсутствия литургии (*Tertull. De orat. 14*). В обряде могут участвовать только крещенные. Участие новокрещенных в первом Л. м. рассматривается как важный элемент чина Крещения (*Cypr. Carth. Ep. 64. 4*; Trad. Ap. 21. 28 (по бохаирской, араб. и эфиоп. версиям)). Обряд Л. м. также совершался при хиротонии нового епископа (Trad. Ap. 4. 1; *Const. Ap. 8. 5. 10*; 3; *Can. Hipp. 17*) и при примирении грешника с Церковью (*Cypr. Carth. Ep. 6. 1*; *Idem. De lapsis. 2*; в сир. «Дидакалии апостолов» о Л. м. прямо не говорится, но наставления автора текста епископу и упоминаемый диаконский призыв перед началом Евхаристии указывают на то, что верные должны в этот момент примириться друг с другом: *Didasc. Apost. 11*). Памятники IV–V вв. свидетельствуют о том, что клирики и миряне совершают Л. м. по отдельности (Лаодик. 19; *Const. Ap. VIII 11. 9*; *Test. Dom. 1. 23*; такая практика могла появиться раньше, учитывая указания литургико-канонических памятников на деление внутреннего пространства церкви в соответствии с принадлежностью к тому или иному чину).

В патристической лит-ре Л. м. толкуется как «знак мира» (*Ambrosiaster. In 1 Cor. 16. 20*), «знак благочестия и любви» (*Ambros. Mediol. Exam. 6. 9. 68*), «символ христианской любви» (*Cyr. Alex. Exp. in Ps. 7. 15 // PG. 69. Col. 756*), прообраз «грядущего единомыслия, единодушия и разумного тождества по вере и любви всех между собой» (*Maximus Conf. Mystagogia. 17*). Свт. Иоанн Златоуст особо отмечает, что поцелуй должен совершаться в уста, поскольку они являются теми вратами, через которые входит Христос при причащении (*Ioan. Chrysost. In 2 Cor. 30. 2 // PG. 61. Col. 606–607*).

В восточных литургических традициях Л. м. всегда располагается в чинопоследовании перед началом евхаристической молитвы, что связано с идеей примирения с ближним перед принесением даров к жертвеннику (Мф 5. 23–24). Свт. Кирилл Иерусалимский описывает этот обряд между умовением рук и диалогом анафоры (*Cyr. Hieros. Catech. 23 (Mystag. 5). 3*). В «Ареопагитиках» Л. м. указано после чтения Символа веры и перед чтением диптихов с именами живых и усопших (Ареоп. ЕН. 3. 8). Похожее расположение и у Нарсаия Нисибинского (только после Символа веры отмечены еще ектения и троекратное поклонение и целование св. престола священнослужителем, а чтение диптихов начинается уже во время Л. м.: *Narsai. Hom. 17 // Mingana A. Homiliae et Carmina. 1905. Vol. 1. P. 277–279; Connolly R. H. The Liturgical Homilies of Narsai. Camb., 1909. P. 8–11*). Реконструкцию ранней к-польской традиции на основании творений свт. Иоанна Златоуста см.: *Pavard Fr., van de. Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen Ende des 4. Jh. R., 1970. S. 221–235, 465–467*. Об эволюции обряда у нехалкидонитов см.: *Hanssens I. M. Institutiones Liturgicae de Ritibus Orientalibus. R., 1932. Vol. 3. P. 317–330*.

В византийском богослужении на начало обряда Л. м. указывает возглас «Возлюбим друг друга» (греч. ἀγαπήσωμεν ἀλλήλους можно перевести и как «лобзаем друг друга»). В совр. практике обряд совершается только между священнослужителями. После великого входа и ектении предстоятель преподает молящимся мир, и диакон возглашает: *Возлюбимъ другъ друга, да единомыслѣмъ исповѣмъ*, на что хор отвечает: *Сѣца и сѣна и стѣго*

дѣа, триъ ѣдинослѣбно и нераздѣльно. В это время предстоятель трижды кланяется со словами *Возлюблю те, гди, крепосте моа, гдѣ оутвержденіе мое и прѣбѣжище мое* (Пс 17. 2–3, в греч. практике в конце прибавляется: «и избавителю мой»), а затем поочередно целует накрытые воздухом священные сосуды (дискос и потир) и св. престол. Согласно ряду совр. изданий греч. Литургикона, в это время произносится: Святой Боже, Отче безначальный, Святой крепкий, Сыне собезначальный, Святой Душе, Утешителю благий. Троице Святая, слава Тебе! (рус. богослужебные книги не говорят о том, что следует произносить в это время, но нередко священники читают Трисвятое). Если предстоятелю — будь то архиерей или священник — за литургией послужат другие священники, каждый из них по очереди целует священные сосуды и св. престол, а затем совершают Л. м. сначала с предстоятелем, а затем между собой по очереди. Сослужащий подходит к предстоятелю, и оба целуют друг друга в плечо и в руку (если литургию возглавляет архиерей, священники целуют его в плечо и в руку, а он их — в плечо). Совершив Л. м. с предстоятелем, 1-й священник встает следом за ним, подходит 2-й — сначала к предстоятелю, затем к 1-му, и т. д. Во время Л. м. старший говорит: *Хрѣтосъ посредѣ насъ*, младший отвечает: *И ѣсть, и вѣдѣтъ* (от Пасхи до ее отдания говорится соответственно: «Христос воскрес» и «Воистину воскрес»). Служебник предписывает совершать Л. м. не только епископу и священникам, но и диаконам между собой (а диакону, стоящему у царских врат, который только что произносил ектению и возглас перед Л. м., указывается совершить 3 поклона и поцеловать изображение креста на ораре). Но на практике диаконы, если их несколько, совершают Л. м. не в этот момент службы, а непосредственно перед причащением.

В какой период Л. м. перестало совершаться мирянами, точно установить невозможно. В толковании литургии, приписываемом свт. Герману I, патриарху К-польскому, Л. м. не упоминается (в нек-рых рукописях в положенном месте находится интерполяция из «Мистагогии» прп. Максима Исповедника). При этом еще в X в. в обряде участвовал император и высшие сановники (*Const.*

VII Porphyr. De serem. I 1). В XII в., судя по толкованию Иоанна Зонары на Лаодик. 19, Л. м. между мирянами считалось отмененным.

На переосмысление того места чина литургии, где должно совершаться (и до сих пор совершается, но лишь между священнослужителями) Л. м., указывает расширение первоначального возгласа *ὁμιλοῦμεν ἀλλήλους* до *ὁμιλοῦμεν ἀλλήλους, ἵνα ἐν ὁμονοίᾳ ὁμιλοῦμεν*. Из призыва к взаимному лобзанию он стал призывом к совместному исповеданию веры, т. е. прамбулой к Символу веры (к-рый, т. о., окончательно занял в литургии место раннехрист. Л. м.). Можно предположить, что это расширение произошло в связи с интерполяцией Символа веры в чин литургии, т. е. уже в доиконоборческую эпоху; впрочем, в визант. богослужебных рукописях этот возглас с прибавлением *ἵνα ἐν...* выписывается только с рубежа XII–XIII вв. (Taft, Parenti. 2014. P. 613). Как бы то ни было, к поздневизант. эпохе акценты окончательно сместились с взаимного примирения на правое исповедание веры как обязательное условие участия в таинстве (эта мысль проводится в толковании свт. Симеона Солунского, см.: Sym. Thessal. De div. templ. 84).

В рукописях встречаются иные формы приветствия священнослужителей при лобзании священных сосудов, св. престола и друг друга в контексте Л. м. (см.: Taft, Parenti. 2014. P. 609–630). В нек-польских вост. литургиях, включая греч. литургию ап. Иакова, имелись и специальные молитвы перед Л. м.; в греч. рукописях к-польских литургий это не засвидетельствовано, однако в древнерус. рукописных Службениках с XIV в. соответствующая молитва появилась и сопровождала Л. м. вплоть до дониконовских изданий, а следовательно, донныне сохраняется в практике старообрядных приходов РПЦ (см.: Желтов М., диак. Чин Божественной литургии в древнейших (XI–XIV вв.) слав. Службениках // БТ. 2007. Сб. 51. С. 300–304). Эта молитва встречается и в к-польских рукописях Евхология, но не в чине литургии, а как молитва о примирении враждующих (Goar. Euchologion. P. 706; Дмитриевский. Описание. Т. 2. С. 240; в глаголич. синайском Евхологии эта же молитва входит в чин *бра-тотворения*).

В наст. время напоминаям о древней практике Л. м., в к-рой участвуют все миряне, является христосование в конце пасхальной утрени. Следом Л. м. является также православный обычай обмениваться поцелуем при встрече со знакомыми верующими (обычно своего пола).

На Западе. В зап. нерим. обрядах (амвросианском, галликанском, испано-мосарабском) Л. м. находится перед офферторием (молитва ad pacem в Сакраментариях), после молитв о живых и об усопших (Isid. Hisp. De eccl. offic. 1. 15; German. Ep. 1. 22). Однако в рим. традиции начиная с V в. Л. м. располагается после канона мессы (возможно, практика имеет североафрикан. происхождение, ср.: Aug. Sermon. 227). Свт. Иннокентий I, отстаивая рим. практику, сообщает, что в его время некоторые требовали, чтобы дарование мира происходило «перед совершением таинств» и чтобы клирики даровали его друг другу (Innocent. I, papa. Ep. 25. 1), т. е., вероятно, пытались согласовать рим. традицию с восточными. Судя по месту в чинопоследовании, в Риме совершение Л. м. связывалось в большей мере с подготовкой к причащению и служило исполнением слов Молитвы Господней о прощении долгов (грехов) друг другу (Мф 6. 12). Такое положение Л. м. в составе мессы, возможно, связано с обрядом Fermentum: Дары освящались только на папской мессе, а затем частицы посылались в пригородные храмы, где полная месса не совершалась, а значит, не было оффертория, и, следов., невозможно было совершить перед ним Л. м. (Baldovin J. F. The Fermentum at Rome in the Vth Cent.: A Reconsideration // Worship. Collegeville (Minn.). 2005. Vol. 79. N 1. P. 38–53). Есть и др. объяснение: перемещение обряда связано с тем, что молитвы верных, предшествующие канону мессы, потеряли значение; при этом правило о том, что Л. м. должно совершаться строго «после молитвы», продолжало действовать (косвенно на это указывает Reg. Ven. 53, в котором запрещается давать Л. м. гостям монастыря прежде совместной молитвы); соответственно обряд стал совершаться после др. значимых молитв — канона мессы и Молитвы Господней. Такое положение Л. м. зафиксировано в ранних рим. Сакраментариях («Pax Domini» — Sacr. Gelas. 1259; Sacr. Greg. 20; в Мисса-

ле Стоу, к-рый относится к *кельтскому обряду*, практика соответствует римской, а не галликанской) и сохранилось как в тридентских, так и во второватиканских литургических книгах.

В Ordo Romanus I детально описывается, как именно должно совершаться Л. м.: после канона мессы архидиакон лобзает епископа (папу), а затем передает лобзание др. клирикам и мирянам (Ordo Romanus. I 96 // Andrieu. Ordines. Vol. 2. P. 98), т. е. «мир» буквально посылается из алтаря народу.

В XI в. возникла новая идея, заключающаяся в том, что совершающий мессу священник передает народу «мир» от Самого Христа. Внешним выражением этой идеи стало изменение обряда Л. м.: священник целует сначала алтарь, а затем передает «мир» народу (Bernhold. Microlog. 23). В XII в. эта идея стала выражаться еще ярче: католич. священник стал лобзать Гостию, принимая «мир» ab ipsa eucharistia (Beleth. Ration. div. offic. 48). В литургических книгах XIII в. предписывается целовать не только алтарь и Гостию, но и Чашу, Миссал и распятие. В толкованиях мессы Л. м. стали связывать прежде всего с явлением Воскрешшего Христа, даровавшего ученикам мир (Ин 20. 21–22) (Innocentius III, papa. De sacro altaris mysterio. VI 5 // PL. 217. Col. 909; Durand. Rationale. IV 53. 1–7).

Однако в это же время фактически прекращается обмен поцелуями между мирянами. С сер. XIII в. сначала в Англии (возможно, по инициативе францисканцев), затем в Сев. Франции и далее распространяются специальные дощечки для целования — оскулатории (лат. osculatorium, instrumentum pacis, pax, pacifical, tabula pacis). Они изготавливались из дерева, бронзы или слоновой кости, богато украшались, на них наносили образы Господа и сцены из Свящ. истории. Для удобства использования они снабжались рукоятью. Сначала оскулаторий целовал совершающий мессу священник, затем его выносили из алтаря и давали мирянам по очереди. Чаще всего это происходило на торжественных мессах, а оскулаторий подавался только знатным и высокопоставленным особам. В лит-ре XIV–XV вв. (напр., в «Кентерберийских рассказах» Дж. Чосера) встречается множество свидетельств о спорах

среди прихожан, кому первому надлежит целовать оскулаторий. Вероятно, по этой причине Севильский Синод 1512 г. предписал отказаться от переносного оскулатория и закреплять его в определенном месте храма. К XVIII в. оскулатории почти исчезли из практики (сохр. только в некоторых конгрегациях, напр. у доминиканцев).

Согласно тридентским литургическим книгам, Л. м. обязательно должно было совершаться между клириками на торжественных мессах. При этом поцелуя как такового не происходило: совершив целование алтаря, один из клириков возлагал руку на плечо другого, а затем слегка прижимался щекой к его щеке (Saeremoniale episcoporum. I 24. 1–11; II 8. 75 // Saeremoniale episcoporum Benedicti papae XIV jussu editum et auctum. R., 1752. P. 70–72, 228).

В протестант. традиции отношение к Л. м. было разным: англикане исключили этот обряд из мессы после 1559 г. (он был восстановлен постепенно только после второй мировой войны, причем обряд стали совершать перед приношением Даров по образцу Восточных Церквей), у анабаптистов, наоборот, Л. м. стало одним из ключевых обрядов для членов общины.

Возрождение обряда Л. м. среди мирян в католич. Церкви было одной из целей *литургического движения*. Согласно Миссалу папы Римского Павла VI (1970), на мессе «все в соответствии с местным обычаем подают мир и любовь друг другу; священник дает «мир» диакону или министранту». Разъяснение этого предписания было сделано в инструкции «Redemptionis Sacramentum» (25 марта 2004): Л. м. среди мирян подается только ближайшему соседу, при этом служащему священнику запрещается покидать алтарную часть для передачи «мира» (разделы 71–72). В разных регионах Л. м. совершается по-разному: где-то — в соответствии с тридентской традицией, где-то происходит обмен поцелуями между мирянами, часто поцелуи заменяется поклоном или рукопожатием между соседями.

Лит.: Cabrol F. Baiser // DACL. 1907. T. 2. Pt. 1. Col. 117–130; Hofmann K.-M. Philema hagion. Gütersloh, 1938; Thraede K. Ursprünge und Formen des «Heiligen Kusses» im frühe Christentum // JAC. 1968/1969. Bd. 10/11. S. 124–180; idem. Friedenskuss // RAC. 1972. Bd. 8. Sp. 505–519; idem. Kuss // Ibid. 2007. Bd. 22. Lfg. 173.

Sp. 545–576; Carré Y. Le Baiser sur la bouche au Moyen Age: Rites, symboles, mentalités, XI–XV^e siècles. P., 1992; Phillips L. E. The Ritual Kiss in Early Christian Worship. Camb., 1996; Serra D. E. The Kiss of Peace: A Suggestion from the Ritual Structure of the Missa // Ecclesia Orans. R., 1997. Vol. 14. P. 79–94; Petkov K. The Kiss of Peace: Ritual, Self, and Society in the High and Late Medieval West. Leiden, 2003; Harst S. Der Kuss in den Religionen der Alten Welt (ca. 3000 v. Chr.–381 n. Chr.): Diss. Bonn, 2004; Penn M. Ph. Kissing Christians: Ritual and Community in the Late Ancient Church. Phil., 2005; Foley M. P. The Whence and Whither of the Kiss of Peace in the Roman Rite // Antiphon. Mundelein (Ill.), 2010. Vol. 14. N 1. P. 45–94; Taft R. F., Parenti S. Storia della Liturgia di S. Giovanni Crisostomo. Grottaferrata, 2014. Vol. 2: Il Grande Ingresso. P. 604–635.

А. А. Ткаченко

ЛОВЧАНСКАЯ ЕПАРХИЯ (Ловечская) [болг. Ловчанска епархия] Болгарской Православной Церкви (БПЦ). Объединяет приходы и мон-ри на территории Ловечской обл. (Болгария). Кафедральный город — Ловеч. Кафедральный собор — во имя св. равноапостольных Кирилла и Мефодия (2008). Наместничества: Ботевградское, Пирдопское, Тетевенское и Троянское. Правящий архиерей — митр. *Гавриил (Динев)*, с 2001 г. Ок. 140 приходов.

В Л. е. действуют мон-ри: Ботевградский (Зелинский) в честь Рождества Пресв. Богородицы (г. Ботевград, основан, вероятно, в XIV в., восстановлен в 1926, мужской), Врачешский во имя 40 мучеников (близ г. Ботевграда, основан в XIII в., восстановлен в кон. XIX в., женский), *Гложенский муж. мон-рь*, Златицкий в честь Вознесения Господня (близ г. Златица, основан в XIX в.), Новоселский во имя Св. Троицы (г. Априлци, основан в 1830, восстановлен в кон. XIX в., женский), Правецкий во имя св. Феодора Тирона (близ г. Правец, время основания неизв., восстановлен в 1866, мужской), Скравенский во имя свт. Николая (с. Скравена близ г. Ботевграда, время основания неизв., восстановлен в 1947, женский), Скравенский в честь Преображения Господня (близ с. Скравена, время основания неизв., восстановлен в 1608, по преданию, св. Пименом Зографским, и в 1930), Тетевенский во имя прор. Илии мон-рь (г. Тетевен, основан в период 2-го Болгарского царства, в XVII в. был важным книжным центром, в XVIII в. разорен, ныне действует как приход), *Троянский мон-рь*, Чекотинский во имя арх. Михаила (близ г. Ботевграда, основан в XIV в., восстановлен

в XIX в., мужской), *Этропольский мон-рь*.

Известия о Л. е. относятся к периоду 2-го Болгарского царства. Пять митрополитов Ловчанских (Лонгин, Мелетий, Киприан, Симеон I и Симеон II), правивших в сер. XII — нач. XIII в., упоминаются в *Борила царя синодике* (нач. XIII в.) на 3-м месте, после иерархов Преслава и Червена (совр. Русе). Митр. Ловчанский Парфений участвовал во II Соборе в Тырново (1360), Л. е. занимала тогда 4-е место среди болг. кафедр. После подчинения Болгарской Церкви К-полю в 1-й пол. XV в. кафедра получила ранг епископии. С сер. XV до сер. XIX в. известны имена 24 Ловчанских иерархов. После учреждения Болгарского Экзархата статус митр. Ловчанского *Илариона (Иванова)* в числе первых 4 болг. иерархов был подтвержден султаном. Главы Л. е. неск. раз становились председателями БПЦ: митр. Иларион (Иванов) в 1872 г. был избран 1-м экзархом Болгарским; митр. *Иосиф I (Йовчев)* в 1877 г. — экзархом Болгарским; митр. *Максим (Минков)* в 1971 г. — патриархом Болгарским. Лит.: *Никитов И.* За Ловчанска епархия. Ловеч, 1932; *Бакалов Г., Павлов П., Маринов Б.* Ловчанска епархия: Минало и настояще. София, 2008.

ЛОГАНОВСКИЙ Александр Васильевич (22.03.1812–18.11.1855, Москва), скульптор эпохи классицизма, мастер русской церковной скульптуры. Род. в семье священника, рано проявил творческие способности и в 1821 г. стал воспитанником Императорской АХ, где обучался у скульптора В. И. Демут-Малиновского. В 1833 г. окончил курс обучения, удостоившись малой золотой медали за барельеф «Гектор в ложе Елены укоряет Париса за бездействие» и звания художника XIV класса. Был оставлен при академии для усовершенствования мастерства. Получил большую золотую медаль за статую «Русский юноша, играющий в свайку» (гипсовый экземпляр хранится в музее АХ). В 1836 г. эта работа демонстрировалась на академической выставке, где обратила на себя общественное внимание народно-бытовой новизной содержания и непосредственностью передачи образа. Вместе со статуей др. ученика АХ, Н. С. Пименова, скульптура Л. была одобрена А. С. Пушкиным, к-рый в стихотворном экспромте отметил в этой рабо-

те творческое претворение классики в совр. формах. В 1838 г. статуи Л. и Пименова, отлитые из чугуна, были установлены у колоннады перед царскосельским Александровским дворцом. Золотая медаль дала Л. право на заграничную поездку в качестве пенсионера академии. Он поселился в Риме, где в то время собралась группа молодых русских скульпторов, изучавших западноевропейскую пластику, расширявших свой кругозор и много трудившихся. Л. изваял мраморную фигуру «Аббадон» для цесаревича Александра (впосл. имп. Александр II Николаевич) и скульптурную группу «Молодой киевлянин и река Днепр». В 1844 г. за эти работы он получил звание академика.

Вернувшись в 1845 г. в Россию, Л. принял участие в конкурсе, который объявил имп. Николай I, на выполнение рельефов для строящегося в С.-Петербурге по проекту архит. О. Монферрана *Исаакиевского собора* и выиграл его вместе со скульптором П. К. Клодтом. В 1845 г. Л. выполнил 2 барельефа: «Избиение младенцев» и «Явление ангела пастырям при Рождестве Христовом». Они были установлены под портиками Исаакиевского собора и стали примером синтеза архитектуры и скульптуры.

Основная деятельность Л. связана с Москвой, куда он был приглашен с А. А. Ивановым и Н. А. Романовым для создания монументально-декоративной скульптуры для внешних стен храма Христа Спасителя. Храм был возведен по проекту архит. К. А. Тона в память о победе



*Мириам,
воспевающая победу своего народа
над врагами. Рельеф.
1847–1849 гг. (МУАР)*

наполеоновского нашествия, образы русских святых и князей. В 1847–1849 гг. Л. выполнил из белого мрамора, добытого в с. Протопопове Коломенского у. Московской губ., рельефные образы и фигуры святых, выразительные по композиции и пластике лепки. На зап. фасаде были помещены образы блгв. кн. Александра Невского, свт. Николая Чудотворца, блж. Николая Новгородского, прав. Елисаветы (в медальонах); над центральными воротами — образы 2 ангелов, державших хартию с надписью: «Господь сил с нами»; над 2 боковыми воротами — пары ангелов с церковными хоругвями и со знаменами; при оконных арках портала — образы арх. Гавриила с лилией в руке и арх. Уриила с пламенем, арх. Иегудиила со златым венцом и арх. Варахиила с цветами. Кроме того, на зап. стороне размещались 2 колоссальных рельефа: «Посаждение Соломона на престоле Давидовом» и «Давид в собрании вельмож пере-



*Прп. Сергий
благославляет на брань
вел. кн. Дмитрия Донского.
Рельеф. 1847–1849 гг.
(МУАР)*

в Отечественной войне 1812 г., в соответствии с этим митр. Московским свт. Филаретом (Дроздовым) была разработана программа скульптурного украшения. Выбранные им сюжеты включали исторические композиции, напоминающие о событиях

даст Соломону чертежи храма». Рельефы вост., алтарной стороны были выполнены преимущественно скульпторами Романовым и Клодтом, авторству Л. принадлежит только одна из 2 крупных композиций — «Рождество Христово и поклонение пастырей». На юж. фасаде в арках верхнего ряда были размещены Смоленская икона Божией

Матери, изображения блгв. кн. Романа Рязанского, ап. Фомы, св. Иоанна Крестителя, свт. Ионы, архиеп. Новгородского; ниже, при центральной арке, — «Явление архангела Михаила Иисусу Навину»; при боковых арках — образы Моисея и Мириам, Варака и Деворы. Колоссальные рельефы южного фасада состояли из композиций «Авраам, возвращающийся с союзниками после победы над царями, встречаемый Мелхиседеком» и «Давид, идущий в Иерусалим после победы над Голиафом и сдвигаемый ликом жен». На северном фасаде в верхнем ряду размещалась Иверская икона Божией Матери, образы мучеников Лавра, Сергия, Хрисанфа и свт. Григория Великого, ниже — апостолов Петра и Павла и 4 евангелистов, а также колоссальные рельефы «Преподобный Сергий благословляет на брань великого князя Дмитрия Донского и дает ему Пересвета и Ослябю» и «Преподобный Дионисий благословляет князя Пожарского и гражданина Минина на освобождение Москвы». В 1850 г. за декорирование храма Христа Спасителя Л. был награжден орденом св. Анны 3-й степени.

Рельефам храма Христа Спасителя, основная часть к-рых являлась работой Л., была уготована трагическая судьба. 5 дек. 1931 г. собор был взорван, но несколько скульптур уцелели и были переданы в Донской мон-рь как экспонаты МУАР им. А. В. Щусева. В 1951 г. рельефы «Авраам, встречаемый Мелхиседеком», «Давид, идущий в Иерусалим», «Преподобный Сергий благословляет на брань великого князя Дмитрия Донского», «Мириам, воспевающая победу своего народа над врагами», «Девора, призывающая народ к борьбе с поработителями» были собраны и смонтированы в восточную стену обители. К 2000 г., когда храм Христа Спасителя был восстановлен, по сохранившимся чертежам и эскизам был воссоздан и скульптурный декор внешних стен, в т. ч. работы Л., но теперь образы отлили из бронзы.

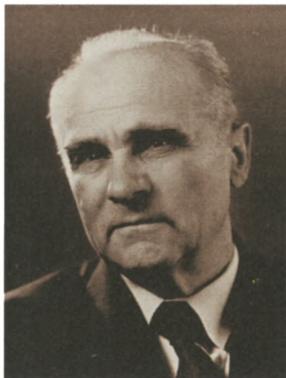
Работая в Москве, Л. изваял мраморный бюст военного генерал-губернатора гр. А. А. Закревского. Для Александровского зала Большого Кремлевского дворца Л. выполнил 2 группы ангелов. Там же в Георгиевском зале хранятся бронзовые позолоченные накаминные часы,

изготовленные по его модели. Их венчает скульптурная группа покровителя Москвы вмч. Георгия Победоносца, поражающего змея, а в отделке использованы военные атрибуты. За участие в постройке дворца скульптор был пожалован золотой медалью на голубой ленте.

В 1854 г. Л. был назначен профессором Императорской АХ, но прожить себя на педагогическом поприще не успел, поскольку в следующем году скончался. Похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве. Лит.: *Греть И. Э.* История рус. искусства. М., 1910. Т. 5: Скульптура. С. 320–322; *Кончин Е.* Товарищ тебе, дискобол! // Сов. культура: Газ. 1988. 25 авг. С. 5; *Шмидт И. М.* Рус. скульптура 2-й пол. XIX — нач. XX в. М., 1989. С. 12–15, 23, 28, 58, 132, 133, 277, 290; *Мостовский М. С.* Храм Христа Спасителя / [Сост. заключ. ч.: Б. Споров]. М., 1996. С. 33–37.

М. А. Климкова

ЛОГВИН Григорий Никонович (22(9).05.1910, с. Косовка, ныне Александровского р-на Кировоградской обл., Украина — 7.03.2001, Киев), историк архитектуры и искусства, архитектор; почетный академик Академии архитектуры Украины (1992), заслуженный деятель искусств Украины (1996), заслуженный архитектор Украины (1999). В 1926 г. окончил 7-летнюю школу в г. Александрия, в 1929 г. — сельскохозяйственную школу в с. Шамовка (ныне в черте с. Дмитровка Знаменского р-на Кировоградской обл.). С 1929 по 1931 г. работал агро-техником, был заместителем председателя и председателем колхоза в с. Дмитровка. В 1931–1934 гг. учился в Харьковском художественном ин-те. В 1934 г. поступил на фак-т архитектуры Харьковского ин-та инженеров коммунального хозяйства, по окончании, в 1936–1938 гг., работал там ассистентом и преподавателем истории архитектуры. В 1938–1941 гг. продолжил обучение, поступив на художественный фак-т Московского ин-та изобразительных искусств (ныне МГАХИ им. В. И. Сурикова). С началом Великой Отечественной войны был мобилизован (1 сент. 1941), служил в 13-м запасном стрелковом и 36-м артиллерийском полках. По окончании войны, в окт. 1945 г., приехал в Киев, где работал «архитектором-автором» в Гос. ин-те сельского строительства «ДИПросильбуд». В 1946 г., после создания Академии архитектуры УССР и при ней Ин-та аспи-



Г. Н. Логвин.
Фотография.
60-е — 70-е гг. XX в.

рантуры, подал документы на специальность «теория и история архитектуры». Это решение носило вынужденный характер (прием документов на творческое отделение был прекращен), но оно предопределило дальнейший род занятий Л. как историка архитектуры и искусства; к практической деятельности архитектора он более не возвращался. В 1947 г. Л. защитил кандидатскую диссертацию по архитектуре *Святогорского Зимненского в честь Успения Пресв. Богородицы монастыря* близ Владимира-Волынского. В 1968 г. защитил диссертацию на звание д-ра искусствоведения (Украинское искусство (Происхождение предвозрождения): 1240–1540 гг. (К., 1960); офиц. оппоненты М. К. Каргер, М. А. Ильин, П. А. Раппопорт). С 1947 г. являлся сотрудником киевского филиала Научно-исследовательского ин-та теории и истории архитектуры и градостроительства (НИИТИАГ), в к-ром проработал почти полвека; был его почетным доктором (1996).

Основной и наиболее значимой темой исследований Л. была архитектура Украины. Ученый выступил автором в неск. фундаментальных коллективных изданиях по истории архитектуры (Архитектура України періоду формування української народності (XIV–XVII ст. ст.) // Нариси історії архітектури Української РСР: Дожовтневий період. К., 1957. С. 62–103; Дерев'яна архітектура України (XIV–XIX ст. ст.) // Там же. С. 200–220; Історія українського мистецтва. К., 1967. Т. 2 (на укр. яз.)), в т. ч. в масштабном труде «Всеобщая история архитектуры» (М., 1968), представив раздел об архитектуре Украины XIV — 1-й пол. XVI в. Л. впервые комплексно сформулиро-

вал особенности развития архитектуры региона, обратив внимание на взаимовлияние деревянного и каменного, а также крепостного и храмового строительства, выделил характерные для местного зодчества архитектурные приемы.

Энциклопедизм и универсальность были отличительными чертами научной деятельности Л. В своих работах он показал глубокие знания не только архитектуры, но и скульптуры, живописи, гравюры. Соединение научного и художественно-образного методов познания проявилось в акварелях Л., в которых он фиксировал разнообразные художественные памятники Украины. Им были выполнены реконструкции древних городов — Киева, Белгорода, Путивля, Глухова. Итогом путешествий Л. стала кн. «По Украине» (К., 1968), где были представлены памятники всех историкоэтнографических регионов в их целостности.

Главным объектом исследований Л. стал киевский собор Св. Софии, которому ученый посвятил множество статей и 2 книги-альбома (К., 1971, 2001). Тексты монографий о соборе (незвизрая на политическую ангажированность посмертного издания) представляют пример всеохватного, комплексного изучения памятника — от исторического обзора эпохи и рассказа о формировании архитектурного облика собора до анализа программы его убранства, в т. ч. декоративного. Богатейший иллюстративный материал этих книг, в к-рый вошли фотографии автора, стал своеобразной фотофиксацией памятника.

Две книги сер. «Из глубин» были посвящены искусству книги: 1-я (1974) — миниатюрам рукописных книг, 2-я — гравюрам старопечатных изданий. В 1993 г. Л. был удостоен Национальной премии Украины им. Т. Г. Шевченко за монографию «Из глубин: Гравюры укр. старопечатников XVI–XVIII вв.» (К., 1990). В монографии освещены история укр. гравюры, а также деятельность наиболее известных мастеров, впервые собраны воедино и опубликованы трудноступные изобразительные материалы. Л. похоронен на Байковом кладбище.

В честь Л. издан сборник научных трудов НИИТИАГ (Теория и история архитектуры и градостроительства. М., 1998. Вып. 3).

Библиогр.: Основні друковані праці Г. Н. Логвина // Теорія та історія архітектури і містобудування: Зб. К., 1998. Вип. 3. С. 14–19.

Соч.: Архитектура Украинской ССР: Альбом. М., 1954. Т. 1; Чигирин. Суботів: Архіт.-іст. нарис. К., 1954; Киево-Печерская лавра. М., 1958; Архитектура Андреевской церкви в Киеве: Памятник архитектуры XVIII в. К., 1959; Киев: По худож. памятникам Киева. М., 1960, 1967², 1982³; Украинское искусство: X–XVIII вв. М., 1963; Українське мистецтво XIV – 1-ї пол. XVIII ст. К., 1963; Чернигов. Новгород-Северский. Глухов. Путивль: По древним городам Северной земли. М., 1965, 1980²; По Україні: Стародавні мистецькі пам'ятки. К., 1968; Украинские Карпаты: Книга-спутник по памятникам деревянной архитектуры XIII–XVIII вв. горных и предгорных районов Львовской, Закарпатской, Ивано-Франковской и Черновицкой областей Украины. М., 1973; З глибин: Давня книжкова мініатюра XI–XVIII століть. К., 1974; Український середньовічний живопис. К., 1976; Украина и Молдавия: Справ.-путев. М., 1982. М.; Лпц., 1986².

Лит.: Логвин Г. Н. // Словник художників України. К., 1973. С. 135; Бушак С. Патріарх мистецтвознавства: Григорію Логвину – 90 // Образотворче мистецтво. 2000. № 3/4. С. 57; он же. Великий подвижник: Пам'яті Григорія Логвина // Народна творчість та етнографія. 2002. № 4. С. 72–74.

Э. В. Ш.

ЛОГГИН (Логин) (Шишелов; прозв. Корова) (Вел. Устюг – 1624, Троице-Сергиев мон-рь), мон., певец и распевщик, клирошанин московского Чудова в честь Чуда арх. Михаила в Хонех мужского монастыря, головщик и уставщик хора Троице-Сергиева мон-ря (см. Троице-Сергиева лавра), книгописец. О месте рождения Л. свидетельствует запись киноварью в одном из троицких синодиков напротив имени умершего в 1594/95 г. инока Тихона: «Устюжанин, Логина устюжанина, головщика, отец» (Арсений, Иларий. 1878. С. 146). Родовая фамилия Л. названа в описи книг того же мон-ря от 1642 г.: «Книга Стихараль, дачи и письма головщика Логина, в 4, а имя ему Шишеловской». Последнее именование в данном случае относится к Стихирарю, следов., фамилия головщика-вкладчика – Шишелов. Эта фамилия встречалась в среде служилых людей XVI в. (РИБ. Т. 3. Стб. 179, 190). В музыкально-теоретическом памятнике XVII в. «Сказание о зарембах» приводится обиходное (очевидно, данное клирошанами) прозвище Л. – Корова (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 376 об. – 377).

Во время опричнины царя Иоанна IV Васильевича Грозного (1565–1572) Л. был молодым человеком. Причины, по к-рым он покинул Вел.

Устюг и принял монашество, неизвестны. Наиболее ранние документальные сведения найдены в приходно-расходной книге Чудова мон-ря за 1585/86 г. В сент. – окт. ни среди головщиков (их в Чудовом мон-ре было 4), ни среди певчих Л. не упоминается, а 3 дек. 1585 г. вместо головщика Ионы Протопопова «зажилое» в размере гривны было выдано «Логину устюженину» за службу в нояб. (РГАДА. Ф. 196. Оп. 1. № 273. Л. 112 об.). Т. о., Л. приступил к исполнению обязанностей головщика Чудова монастыря в нояб. 1585 г. В дальнейшем он регулярно получал установленное ему жалованье (Там же. Л. 126 об., 143 об., 157, 178 об. и др.).

Чтобы поступить в качестве головщика в Чудов мон-рь, располагавшийся внутри стен Московского Кремля, Л., по-видимому, должен был нек-рое время жить в Москве и получить известность как певчий с выдающимися вокальными данными и как знаток церковнопевч. дела. В мон-ре его знания и искусство должны были совершенствоваться. По праздникам здесь собирались лучшие исполнители столицы: в службах участвовали хоры государевых певчих дьяков и патриарших певчих, с к-рыми приходилось петь и монастырскому хору. В июне 1586 г. в качестве певчего в мон-рь поступил и инок Христофор (Там же. Л. 210 об.), в посл. старец Кириллова Белозерского мон-ря, переписчик и, возможно, автор части руководств по нотациям из рукописи 1604 г. РНБ. Кир.-Бел. № 665/922 (см. в ст. Ключ знаменной).

В первые же годы пребывания в Чудовом мон-ре Л. переписал для себя обширный Стихирарь, поместив в конце его запись о том, что книга выполнялась около года (РГБ. Ф. 304. № 428. Л. 486). Запись на 1-м листе – «Сергиева монастыря Живоначальныя Троицы, Логиновской» – свидетельствует о том, что Л. сначала хранил сборник у себя, а затем книга поступила в монастырскую б-ку. Стихирарь весьма скромно оформлен, не содержит к.-л. украшений, но уже не одно столетие привлекает внимание исследователей, особенно благодаря включенным в него циклам песнопений в честь свт. Петра, митр. Киевского и всея Руси, и Владимирской иконы Божией Матери путевого распева с обозначением автор-

ства царя Иоанна Грозного (Там же. Л. 98, 100 об., 222 об.). Исследования нотации сборника, проведенные А. А. Лукашевичем, показали, что Л. записывал путевые песнопения альтернативным вариантом нотации.

Интерес Л. к авторским произведениям возрастал. Он мог исполнять до 10 и более распевов на один текст. Создавал Л. и собственные распевы. Все это делало головщика известным и авторитетным мастером.

Перепиской книг в мон-ре занимались мн. монахи. Чудовские старцы часто работали справщиками на Московском Печатном дворе, редактируя и подготавливая книги к изданию. Среди них в нач. XVII в. оказался и Л. По повелению царя, патриарха и «всего освященного собора» ему было поручено подготовить 1-е в России печатное издание богослужебного Устава (Титикона), изучив различные списки и исправив ошибки переводчиков и переписчиков. Не имея опыта редакторской работы такого уровня, Л. прежде всего опасался что-либо пропустить («изрнить»). Текст своего издания он собрал «от многих типик – Иерусалимского, и Святыя горы, и от Студитова, и от многих святых отец, и от вселенских святых собор». Видное место в нем заняли статьи о службах славяно-рус. святым, определившие «национально-русское направление» Устава и его «местную окраску», которая сохранялась затем в других его изданиях почти на всем протяжении XVII в. Однако Л. включил в сборник много случайного и недостаточно упорядоченного материала. В тексте были допущены неточности, имелись противоречия между статьями, неверное изложение подробностей обрядов, а также «несоответствие в возгласах молитв с обращением их к тому или другому Лицу Пресвят. Троицы» (Мансветов. 1885. С. 313). Все это было не результатом преднамеренного искажения, а повторением ошибок, содержавшихся в использованных рукописях. Устав был издан в 1610 г. на Печатном дворе мастером Онисимом Радишевским. Несмотря на недостатки, Устав использовался в российских епархиях до выхода в свет 2-го издания этой книги (февр. 1633), после чего патриарх Филарет (Романов) приказал собрать и сжечь все экземпляры 1610 г., напечатанные якобы «без благословения

святейшего брата его Ермогена, Патриарха Московского и всея Руси, и всего священного собору, и многия в тех Уставах статьи напечатаны... своим самоволством» (ААЭ. Т. 3. С. 337–338). В предисловии к Уставу 1610 г. Л. писал, что получил благословение патриарха и Собора, но, вероятно, в условиях Смутного времени это благословение было формальным, без рассмотрения результатов редакторской работы.

В год выхода Устава Л. покинул Чудов мон-рь и занятую поляками столицу (в сент.) и поселился в Троице-Сергиевом мон-ре, заняв там место головщика. Обитель только что пережила осаду и нападение поляков под предводительством Я. П. Сапеги и рус. «государевых изменников»; рядом со стрельцами и с казаками героически сражались иноки, старцы, клирошане, слуги монастырские (АИ. Т. 2. С. 284–285). Поставленному в февр. 1610 г. во главе монастыря архим. Дионисию (*Зобниновскому*) предстояло организовать восстановление хозяйства, строительство, оказание помощи пострадавшим (*Симон (Азарьин)*. 1855. С. 41 и далее). Здесь Л. подружился с уставщиком Филаретом, к тому времени исполнившим свои обязанности уже более 30 лет. Возглавивший Троицкую обитель Дионисий вскоре повелел «мнозем праздником» совершать «всенощныя пения», а на литиях воскресных петь богородичны-догматики «купно со аммореевыми (т. е. Павла Амморейского. — *Н. П.*) стихирами» и зачитывать имена вкладчиков. Были введены также праздничные звоны, и «крылошане хождоу звонить». Все это значительно увеличивало длительность служб и нарушало уже существовавшие в мон-ре традиции, поэтому, несмотря на то что Дионисий «уставщика и головщиков не токмо любезными глаголы увещеваше», но и «пищею и питием утешая», клирошане «многа сопротивления ему творяху». Особенно противодействие шло «от уставщиков и головщика Логина» (Там же. С. 18–20).

Келарь Троице-Сергиева мон-ря *Симон (Азарьин)* в Житии прп. Дионисия (1633) не раз упоминает Л. и Филарета как «безумных противников» архимандрита. Дополнивший это Житие Иоанн *Наседка*, который служил с 1611 г. священником при монастырской надвратной церкви, очевидец и участник собы-

тий (в отличие от Симона), посвятив взаимоотношениям этих людей разд. «О головщике Логине и о Филарете уставщике» (Там же. С. 62–71). Он писал, что Л. отличался буйным неуживчивым характером, вступал в конфликты с клирошанами и братией, а также с архим. Дионисием, в особенности по вопросам певческой практики. Архим. Дионисий, внося изменения в порядок совершения нек-рых церковных служб, уделял особое внимание богослужебному пению: «...на клиросе сам певал и статьи прочитывал, глас его дивен был, вси бо слышавшии его поюща или чтуща, веселяхуся сердца и радовахуся душами, сладкому гласу его удивляешеся»; при нем «головщиков и крылошан на обеих крылосах по двадцати семи на крылосе, а иногда и больше бываху» (Там же. С. 19, 21).

Певч. талант Л., несмотря на его разногласия с настоятелем, в мон-ре ценили высоко. Наседка писал, что Л. «имел от Бога дарование паче человеческого естества: красен бо ему глас, и светел, и гремящ вельми, яко во дни его мало обретахуся подобни ему... В пении же многое искусство имея, на един стих разных распевов пять, или шесть, или десять полагал» (Там же. С. 62). Дионисий называл его «преславным певцом», но осуждал за бездумное пение («знамя пению полагает, как хочет»), за неверные ударения в словах: «Ты мастер всему, а что поешь и говоришь, того в себе не разсудиши... Поешь и вопиешь великим гласом: Аврааму и семені его до века... Яже во чтении и молении глаголется: о сёмени... И ты, первой человек в церковниках, что поеши, а не разумеешь!» (Там же. С. 66). На эти резкие замечания Л. и Филарет «единными усты рекоша: Мы... поем, и чтем, и говорим, как повелось изстари в дому живоначальных Троицы, так тое и держим» (Там же. С. 67–68). Указания противников Л. на то, что его голос был «гремящ вельми», что он «вопиет великим гласом» и т. п., возможно, и послужили причинами появления его прозвища Корова.

У Л. было много учеников. Однако и эта сторона его деятельности вызывала критические замечания. Наседка отмечал: «Егда же ученики его сойдутся по неведению, не спешися, тогда у всех разнь и несогласие слышашеся». Л. довольно жестко (до рукоприкладства) наставлял

«всех под ним сущих клириков, не токмо иноков простых, но и от священного чина... и никто же смеяше слова рещи ему» (Там же. С. 63). Стремление Л. обучать учеников выпевать одно песнопение на неск. распевов архим. Дионисий оценивал как «тщеславие» и «гордость». Среди учеников Л. был его племянник Максим, к-рого он «научил пети на семнадцать напевов разными знаменами, а иные славные стихи переводов не токмо по пяти, по шести, по десяти и больше» (Там же. С. 68). Овладение певч. искусством позволило Максиму стать священником Успенского собора Московского Кремля. Именно ему Л. благословил обширнейший из переписанных им певч. сборников — Стихирарь, также содержащий циклы песнопений в честь свт. Петра и Владимирской иконы Божией Матери с обозначением авторства царя Иоанна Грозного, но *знаменного распева* (СПГИАХМЗ. № 274. Л. 124 об., 125, 279).

Неприятные отношения, сложившиеся между архим. Дионисием, Наседкой и нек-рыми троицкими старцами с одной стороны, и Л. и Филаретом — с другой, выражались в частых взаимных укорах и обвинениях. Наседка считал, что Л. «не научен бе догматом православия, и хитрость грамматическую и философию книжное порицал еретичеством». В свою очередь Л. заявлял Дионисию: «Везде вас умножилось неученых сельских попов, людей учите, а сами не знаете, чему учите» (*Симон (Азарьин)*. 1855. С. 62, 66). Крайнее обострение эти отношения приобрели в связи с правкой кн. Потребник (*Требник*), порученной, согласно царскому указу от 8 нояб. 1616 г., архим. Дионисию, старцам *Арсению Глухому* (канонарху) и Антонию Крылову (книгохранителю), попу Иоанну Наседке и иным «разумным старцам». Отмечалось, что в монастырской б-ке много книг «для справки», а расходы возлагались на монастырскую казну (Там же. С. 80–83). Ни Л., ни Филарет не были привлечены к редакторской работе, поэтому они особенно ревностно оценивали результаты правки. После выхода книги в 1618 г. они обвинили справщиков Потребника в ереси. На Соборе, состоявшемся в том же году, Л. яростно выступил против них, т. к. исправления противоречили Уставу в его редакции (видимо, с этого момента началась и

критика первопечатного Устава Л.); архим. Дионисий и его соратники были осуждены. Однако после восшествия на Патриарший престол Филарета (Романова) и проведения консультаций с патриархом Иерусалимским *Феофаном IV*, а позднее и с патриархом Александрийским *Герасимом I Спарталиотом* справщики были оправданы. В 1619 г. архим. Дионисий вернулся в Троице-Сергиев мон-рь (Там же. С. 23–26; *Скворцов Д. И.* Дионисий Зобнинский, архим. Троице-Сергиева мон-ря (ныне лавры). Тверь, 1890. С. 252–308). В том же году в преклонном возрасте («стар сый») умер уставщик Филарет. По смерти друга Л. как уставщик возглавил весь монастырский хор. После кончины Л. его имя было записано в синодики обители (РГБ. Ф. 304. № 41. Л. 31; № 42. Л. 36).

И в чудовском, и в троицком Стихирарях, написанных Л., внимание исследователей прежде всего привлекают циклы песнопений в честь свт. Петра и Владимирской иконы Божией Матери, содержащие стихиры «творения» царя Иоанна Грозного (см.: *Парфентьев*. 2014. С. 51–59; и др.). Троицкая рукопись содержит и др. уникальные произведения: напр., в помещенной здесь «Псалтыри певчей» 2-я и 3-я кафизмы (воскресные) распеты на все 8 гласов. В древнерус. традиции существовала подобная практика исполнения кафизм (впосл. утраченная) в соответствии с указаниями Студийского устава (см.: *Schkolnik I.* Alleluia by Theodore the Studite and the tradition of distributed Psalter in Byzantine Rite // *Musica Antiqua Europe Orientalis: Acta Musicologica. Bydgoszcz*, 1997. P. 77–87). В данной рукописи каждая кафизма делится на 3 «Славы», или «статьи», поэтому потребовалось 48 напевов. Установлено, что большинство из них не имеет аналогов в других певческих сборниках, а прочие возникли в результате творческой переработки. Вполне возможно, что автором этой уникальной певч. «осмогласной Псалтыри» является Л. (*Коротких Д.* Певчая Псалтырь в памятниках XVI–XVII вв. // *Муз. академия*. М., 2001. № 4. С. 136–142).

Л. не только хорошо знал творчество др. мастеров певцов и при случае мог исполнить то или иное песнопение на разные распевы. Подобно выдающимся мастерам, являвшимся

одновременно *доместиками* и дидасками (учителями, теоретиками певч. искусства), он создавал *разводы* к отдельным сложным формулам нотации — *фитам*, а также собственные варианты распевов к песнопениям. В отличие от упомянутых Стихирарей Л., где можно лишь предполагать наличие его произведений, в разных по происхождению сборниках эти варианты бытовали с обозначением имени мастера.

Некоторые распевы Л. выявлены в сборниках 1-й пол. XVII в. В основном они созданы к песнопениям Стихираря месячного и посвящены праздникам Благовещения («Благовествует Гавриил»), Успения («Егда преставление») и Сретения Владимирской иконы Божией Матери («Егда пришествие») (*Гусейнова З. М.* К вопросу об атрибуции памятников древнерус. певч. искусства: (На примере ркп. Соловецкого собр. № 690/751) // *Источниковедение лит-ры Др. Руси*. Л., 1980. С. 197; ГИМ. Син. певч. № 99. Л. 494 об.—495). В Стихираре триодном помещен его певч. вариант стихир «Днесь владыка твари». Фитные разводы были выполнены Л. к стихире «Душеполезную совершивше» и к богородичну «О великаго Ти таинства» (РГБ. Ф. 304. № 449. Л. 344 об.). Наиболее значительным достижением в его творчестве стало создание авторской певческой редакции к циклу *подобнов* на 8 гласов (*Морохова*. 1990) и развитой муз. версии в стиле *большого распева* к циклу стихир свт. Николаю Чудотворцу.

Приписываемый Л. в певч. сборнике 1-й пол. XVII в. (ГИМ. Син. певч. № 1334) цикл стихир на «Господи, воззвах» на праздник перенесения мощей свт. Николая (9 мая) содержит 2 группы произведений: 3 стихиры на 8-й глас («На небо текуще», «Молебными песнями», «Ангелескимо желаниемо») и 3 стихиры на 4-й глас («Звезду незаходимую», «Во мире святителю», «Дивным восхождением»). Авторские произведения помещены в рукописи вслед за аналогичными песнопениями на те же гласы, но имеющими более краткий распев, поэтому обозначены: «Те же стихиры Большого знамени. Роспев Логинов» и «Те же стихиры Большого знамени, глас 4, Логинов» (Л. 400 об.—403). Их завершает славник 6-го гласа «Восия пресветлои денесе», который ближе к распевам «большого знамени», но

не имеет обозначения авторства (в других рукописях выписан другой славник того же гласа — «Благий рабе»).

Безымянные стихиры на 8-й глас краткого распева имели широкое бытование в рукописях 2-й пол. XVI — 1-й пол. XVII в. В нек-рых списках встречаются указания на то, что они распеты на подобен «На небо текуще» (РГБ. Ф. 292. № 45. Л. 414 об.—416; ГИМ. Единоверч. № 37. Л. 678–679) или что это самогласны (РГБ. Ф. 37. № 100. Л. 193 об.), но чаще всего стихиры не имеют обозначения. Распев этих стихир является типовым и сложился во 2-й пол. XVI в., т. е. раньше, чем появился распев Л. Эти песнопения созданы по одному образцу и обладают единой попевочно-лицевой структурой знаменного стиля. Создавая свой распев, Л. сознательно поставил задачу по-новому распеть стихиры особо почитаемому на Руси святому.

В распеве к 1-й стихире («На небо текуще») Л. сделал ряд изменений с целью интонационного усложнения и увеличения распевности. Он опирался на уже существовавший вариант, однако общность типового распева и распева Л. носит эпизодический характер, а различия в них превалируют след. обновления формульного состава. Л., создавая распев «большого знамени», добивается преобразования силлабического соотношения текста и напева в мелизматическое. Вместе с тем этот распев гораздо менее пространный, чем, напр., стихиры крестные митр. *Варлаама (Розова)* или стихиры евангельские *Феодора Христианина*, также выполненные в стиле большого распева. Произведение Л. скорее следует отнести к «умеренному знамени», но оно более яркое и распевное по сравнению с прежним, типовым. По этой модели Л. распел следующие 2 стихиры («Молебными песнями» и «Ангелескимо желаниемо»), в единичных случаях нарушая последовательность формул в зависимости от текста, а иногда вводя и новые формулы. Создав новую модель для распевания стихир, он показал, как разнообразно можно использовать ее в муз. творчестве.

Три стихиры на 4-й глас («Звезду незаходимую», «Во мире святителю», «Дивным восхождением») наиболее устойчиво стали включать в цикл песнопений свт. Николаю лишь в посл. четв. XVI в. Они имеют обозначения

либо о выпевании их на подобен «Яко добля» (РГБ. Ф. 292. № 45. Л. 487–487 об.), либо о том, что это «самогласны» (ГИМ. Единоверч. № 37. Л. 678–678 об.). Сложившийся типовой распев силлабо-мелизматического типа — это развитый и достаточно сложный вариант, выработанный путем обновления более краткого, который произошел от подобна. Создавая собственную версию стихир, Л. должен был выполнить сложную задачу еще одного обновления уже имеющегося типового распева. Вероятно, он первоначально изучил общий формульный фонд типовых стихир и, оставив формулы, отвечавшие его задаче, отбросил остальные. Л. также обогатил этот фонд новыми формулами.

В 1-й стихире («Звезду незаходимую») формульный состав значительно обновлен, распев имеет менее дробную структуру. Единообразно распеты только первые совпадающие слова стихир (начальные формулы), затем в распевах наблюдается различие. Л. также отредактировал текст стихир, несколько сократив его. Однако за счет введения новых формул (особенно фит) произведение Л. стало более сложным и распевным, чем типовое. Еще более развитым является распев Л. ко 2-й стихире («Во мире святителю»). Мастер сознательно усложнил в своем распеве виды формул, изменил их состав, за исключением завершающего фрагмента. За счет 4 различных фитных разводов распев Л. приобрел более красочный характер. Третья стихира на 4-й глас («Дивным восхождением») в распеве Л. превосходит безымянный типовой по сложности формул. В стихире проведена редакторская правка текста, полностью изменена формульная конструкция. Совпадают лишь начала песнопений, что объясняется содержащейся здесь формулой, открывающей подобен «Яко добля» и связывающей все песнопения на этот подобен. Однако при распевании стихир подобен был творчески переработан настолько, что песнопения стали самогласными (по отношению друг к другу в цикле они также самостоятельные произведения). Ряд произведений, связанных с именем Л., авторские творческие принципы и многообразие приемов их применения требуют дальнейших исследований.

Лит.: [Симон (Азарын)]. Канон прп. отцу нашему Дионисию, архим. Троице-Сергиевы Лавры, Радонежскому чудотворцу, с присовокуплением Жития его. М., 1855; *Арсений, иером., Иларий, иером.* Описание слав. рукописей 6-ки Св.-Троицкой Сергиевой лавры. М., 1878. Ч. 2. С. 146; *Мансветов И. Д.* Церковный устав (Типик), его образование и судьба в Греч. и Рус. Церкви. М., 1885; *Морохова Л. Ф.* Ремарки об авторстве Лонгина в тетради Варфоломея // Древнерус. певческая культура и книжность: Сб. науч. тр. Л., 1990. С. 62–68; *Парфентьев Н. П.* Древнерус. певческое искусство в духовной культуре Рос. гос-ва, XVI–XVII вв.: Школы. Центры. Мастера. Свердловск, 1991; *он же.* Музыкально-гимнографическое творчество царя Ивана Грозного // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. Челябинск, 2014. Т. 14. № 1. С. 99–107; *Парфентьева Н. В., Парфентьев Н. П.* «Преславный певец» и распевщик Логин Шишелов (ум. 1624), его произведения и их исслед. методом структурно-формульного анализа (на примере стихир в честь св. Николая) // Традиции и новации в отеч. духовной культуре: Сб. мат-лов 3-й науч.-практ. конф. Челябинск, 2006. С. 5–32; *они же.* О деятельности мастеров Троице-Сергиевского мон-ря в области древнерус. муз. искусства: (на примере творчества Логина Шишелова) // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. 2013. Т. 13. № 1. С. 93–104; *они же.* Стихиры «на подобен» царя Ивана Грозного в честь свт. Петра, митр. всея Руси // Там же. 2014. Т. 14. № 1. С. 108–121; *они же.* Стихиры «на подобен» царя Ивана Грозного в честь Владимирской иконы Пресв. Богородицы // Там же. 2015. Т. 15. № 4. С. 83–98; *Лукашевич А. А.* К прочтению нотации ркп. РГБ. Ф. 304/1 № 428 // http://znamen.ru/РЕЕСТР/10821n_Luka shevich.pdf [Электр. ресурс].

Н. П. Парфентьев

ЛОГГИН († 1654, Муром), лишенный сана протопоп собора в честь Рождества Пресв. Богородицы в Муроме (ныне Владимирской обл.), деятель раннего периода старообрядчества. Л. принадлежал к *ревнителю* благочестия кружку, во главе которого стояли протопопы Стефан *Воницк* и настоятель кремлевского Благовещенского собора и духовник царя *Алексея Михайловича*, и Иоанн *Неронов*, настоятель Казанского собора на Красной пл. Ревнителю благочестия (боголюбцы) в кон. 40-х гг. XVII в. приобрели значительное влияние в разных епархиях Русской Церкви. Так, Л., сын деревенского священника, был призван на служение в муромский собор, где проявил себя как ревностный и красноречивый проповедник: за богослужением он объяснял евангельские чтения, обличал пороки мирян и духовенства, невзирая на положение и сан. Так же поступали некоторые подчиненные ему священники в Муроме и в других городах. Будучи на

обеде у муромского воеводы, Л. спросил у хозяйки, подошедшей взять благословение, не набелилась ли она. В ответ один из присутствовавших сказал, что белила используют при написании икон и что Л., по-видимому, не чтит св. образа. Муромский воевода написал донос на протопopa, обвинив его в непочитании икон.

Перед наступлением Великого поста в 1653 г. патриарх *Никон* разослал по московским церквам «Память» о замене двоеперстия троеперстием и о введении поясных поклонов вместо земных при чтении молитвы прп. Ефрема Сирина. По всей видимости, Л. поддержал боголюбцев («братию»), к-рые под рук. Иоанна *Неронова* выступили против начала богослужебной реформы в Русской Церкви (костромской протопоп *Даниил*, юрьевский протопоп *Аввакум Петров* и др.). В июле 1653 г. в крестовой церкви патриарх созвал Собор для рассмотрения доноса муромского воеводы на Л. Несмотря на объяснения Л., *Никон* приказал его арестовать. За муромского протопopa вступился присутствовавший на Соборе Иоанн *Неронов*, но патриарх был неумолим. По словам Иоанна *Неронова*, *Никон* мстил Л. за «прежде бывшее обличение от того Логгина протопopa в его Никонове небрежном, и высокоумном, и гордом житии». Присутствовавший на Соборе Рязанский архиеп. сщмч. *Мисаил*, епархиальный архиерей Л., ничего не сказал в защиту священника. 1 сент. в Успенском соборе в присутствии царя и царицы Л. был расстрижен: его остригли, сняли с него однорядку и кафтан. В иступлении Л. плевал в алтарь, затем снял рубашку и бросил ее в лицо патриарху. Расстриженного протопopa волокли по земле до *московского в честь Богоявления мужского монастыря*, где он был заключен в темницу. Позднее наказание Л. старообрядцы истолковали чудесным образом. *Аввакум* так описал эпизод с рубашкой: «И — о чудо! — растопырилась рубашка и покрыла на престоле дискос, будучи воздх» (Из «Книги бесед» // Житие протопopa *Аввакума*. М., 1960. С. 125). Л. страдал в темнице от холода, но Господь послал ему шубу и шапку. Когда стрельцы положили *Никону* об этом чуде, тот, не поверив, рассмеялся, велел отнять шапку, шубу оставил (*Денисов С.*

Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. М., 1906. Л. 16 об.— 17 об.). 14 сент. Л. был отослан в родное село в муромских пределах под наблюдение отца с объявлением, чтобы его не почитали ни протопопом, ни священником. После осуждения Л. о его возвращении в Муром просили Рязанского архиеп. Мисаила жители города. Они называли протопопа «мужем учительным», проповедовавшим Слово Божие и обличавшим «церковных мятежников». Просьба была оставлена без ответа.

В авг.—сент. 1653 г. были наказаны и другие боголюбцы, выступившие против действий Никона. После столкновения с патриархом на Соборе в июле 1653 г. Иоанн Неронов был арестован, вскоре лишен сана и 13 авг. сослан в *Спасо-Каменный в честь Преображения Господня монастырь*, в авг. подвергся расстрижению Даниил, в сент. был сослан в Сибирь Аввакум. Из ссылки Неронов написал 2 послания царю Алексею Михайловичу (от 6 нояб. 1653 и 27 февр. 1654), в которых просил за своих «заточенных, поруганных, изгнанных» сторонников. Царь через Стефана Воинифатьева передал повеление, чтобы Неронов больше к нему не писал. 2 мая 1654 г. Неронов отправил послание царице Марии Ильиничне, прося ее ходатайствовать перед государем за невинно пострадавших «отца епископа Павла (Коломенского.— Е. А.) и братию: Даниила, протопопа костромского, и Аввакума, протопопа юрьевского, и Логгина, протопопа муромского». Письмо не имело последствий.

13 июля 1654 г. Л. тайно встретился в Вологде с Нероновым, отправлявшимся в ссылку в *Кандалакшский в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырь*. Вскоре Л. скончался. У старообрядцев он почитается как священномученик (пам. 22 сент./ 5 окт.).

Ист.: [Олеарий А.]. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1638 гг. / Пер. с нем.: Е. В. Барсов // ЧОИДР. 1868. Кн. 4. Отд. 4. С. 327; МДИР. 1874. Т. 1. С. 24–25, 41–44, 79, 106, 112–118, 234.

Лит.: *Воздвиженский Т. Я.* Историческое обозрение Рязанской иерархии и всех церк. дел сей епархии. М., 1820. С. 97–112; *Макарий.* История РЦ. Кн. 7 (по указ.); *Паскаль П.* Протопоп Аввакум и начало раскола. М., 2010 (по указ.).

Е. А. Агеева

ЛОГОС [греч. λόγος — слово, разум, понятие, смысл], многозначное слово греч. языка и фундаментальное понятие древнегреч. философии, воспринятое и переосмысленное раннехрист. писателями и отцами Церкви с целью рационального представления христ. вероучения. В православ. богословии понятие «логос» помимо общеязыковых значений используется в неск. значениях, имеющих особую философско-богословскую нагрузку: 1) как именование Сына Божия, Лица Св. Троицы (ср. статьи *Бог, Троица Пресвятая, Иисус Христос*), выражающее Его отношение к Отцу и к тварному миру — «Бог Слово» (ὁ θεὸς λόγος); 2) как обозначение обращенного к людям Божественного откровения, «слова Божия» (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ), принимающего многообразные исторические формы (см. статьи *Откровение, Священное Писание*); 3) как название идей или замыслов Бога, «логосов» (λόγοι), сообразно к-рым Бог создал мир; 4) как указание на природную характеристику живых существ — быть «разумно-словесными» (λογικός), т. е. обладающими Л. (λόγον ἔχων), способностью формировать связные мысли и выражать их в осмысленной речи.

Формирование основных значений слова λόγος в греческом языке. Существительное λόγος возникло в древнегреч. языке как одна из номинализаций глагола λέγω; тот же самый глагольный корень *leg— присутствует в лат. глаголе lego, legere. Историко-филологическое сопоставление процесса формирования основных значений обоих глаголов позволило исследователям заключить, что первоначально корень *leg— имел значение «собирать» в смысле целенаправленного сведения воедино чего-то разрозненного и придания собранному некоего устойчивого порядка. На основе этого первичного значения в греч. языке выделилось 2-е основное значение — «говорить», а в лат. языке — значение «читать» (подробнее об этимологии см.: *Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque.* P., 1975. Т. 3. P. 625–626). В историческом развитии древнегреч. языка применительно к глаголу λέγω прослеживается четкая тенденция вытеснения значения «собирать» значением «говорить», однако значение «собирать» сохранялось во мн. производных лексемах и в силу

этого в течение длительного времени продолжало оказывать воздействие на все возникавшие внутри лексической группы новые слова (см.: *Ibidem; Boeder.* 1959. S. 82–85). В совр. науке считается, что существительное λόγος в момент его появления семантически было связано уже не со значением «собирать», а со значением «говорить», однако оно несомненно унаследовало некоторые смысловые коннотации, восходящие к значению «собирать». В эпических поэмах Гомера, которые являются наиболее ранним письменным памятником древнегреч. лит-ры, существительное λόγος встречается лишь 2 раза и употребляется для обозначения обращенной к кому-то связной речи (см.: *Homer.* II. XV 393; *Idem.* Od. I 56). Т. о., Л. в первичном языковом значении — это не отдельное слово как языковая единица (для обозначения таких слов у Гомера используется преимущественно существительное ἔπος, а в посл. также существительное ῥήμα), но связанное собрание слов, упорядоченное повествование, наделенная собственным смыслом цельная речь. При этом у Гомера и у мн. ранних греч. авторов конституирующим признаком Л. как речи является не ее истинность, но свойственные ей связность, последовательность, осмысленность, убедительность и целенаправленность (семантический анализ значений греч. глаголов со значением «говорить» и производных от них форм см.: *Fournier.* 1946; ср. также: *Hofmann.* 1922). Достаточно рано в древнегреч. лит-ре возникло противопоставление «речей» (λόγοι) «делам» (ἔργα), т. е. действительности, к-рая далеко не всегда находит точное выражение в словах, а нередко и намеренно искажается в них. На этой основе сформировалась концепция истинной или правильной речи (λόγος), в которой сопряжение слов и понятий соответствует реальному положению дел. Поскольку изначально в представлении о Л. подчеркивалось объективное содержание, т. е. сама связная речь, а не конкретный производящий ее субъект, уже при дофилософском употреблении в греческой литературе слово λόγος могло указывать на «речь» как на самостоятельно существующую реальность, «порядок слов», что способствовало гипостазированию Л. в качестве абстрактного

философского принципа (см.: *Verdenius*. 1966. P. 85–86; *Johnstone*. 2014. P. 14–15).

Наряду с широко представленной традицией употребления существительного λόγος в речевом значении, в эпиграфике и в ранней древнегреч. лит-ре засвидетельствована менее распространенная практика использовать это слово в значениях «счет», «подсчет», «расчет» и т. п. Одни исследователи считают, что 2-е значение сформировалось независимо от 1-го и восходит непосредственно к смыслу «сведения воедино», заключенному в глаголе λέγω (см.: *Verdenius*. 1966. P. 81–84); др. ученые указывают на возможности выведения 2-го значения из 1-го, отмечая вероятность перенесения требования последовательности и цельности из речевой сферы в сферу практической деятельности, связанной с подсчетом, учетом и упорядочиванием результатов. Вероятно, именно со значением учета и рационального упорядочивания соотносится позднейшее расширенное представление о Л. как о конституирующей способности рассудка и разума, о заложенном в природу человека основании рационального синтеза (ср.: *Johnstone*. 2014. P. 14–16).

Т. о., ко времени зарождения философского учения о Л. в греч. языке сформировались 2 фундаментальных значения слова λόγος, в рамках которых происходило развитие и уточнение его семантики: 1) значение осмысленного говорения и повествования (*significatio narrandi*), 2) значение подсчета, расчета и рационального упорядочивания (*significatio computandi*). Дальнейшее расширение семантической области было связано как с развитием повседневного языкового узуса, так и с многообразными попытками философского осмысления проблематики соотношения бытия с человеческим мышлением и с выражающей его речью. Основные значения слова λόγος, существовавшие в греч. языке в классический, эллинистический и визант. периоды, разделяются на неск. групп, границы между которыми имеют весьма условный и подвижный характер: 1) значения, связанные с речевой деятельностью в широком смысле и с ее результатами: «слово», «речь», «беседа», «выражение», «изречение», «рассказ», «повествование» и т. п.; 2) значения, связанные с познавательной деятель-

ностью человека: «смысл», «разумение», «разумное основание», «понимание», «мнение», «убеждение» и т. п.; 3) значения, связанные с подсчетом и расчетом: «число», «исчисление», «расчет», «мера», «отношение» и т. п.; 4) философские значения, выделенные и определенные в рамках конкретных философских школ: «понятие», «определение», «разум», «рассудок», «размышление», «мысль», «разумный порядок», «разумный закон» и т. п. (подробный обзор см. в словарях: *Stephanus H. Thesaurus graecae linguae* / Ed. C. V. Hase e. a. P., 1842–1846. Vol. 5. Col. 363–375; *Liddel H. G., Scott R. A Greek-English Lexicon*. Oxf., 1996. P. 1057–1059; см. также: *Hofmann*. 1922. P. 77–119; *Dilcher*. 1995. P. 31–47; *Cassin*. 2014).

Развитие учения о Л. в античной и эллинистической философии. Формирование и развитие учения о Л. в древнегреч. философии было тесным образом связано с попытками определения отношения многого и единого, всеобщего и индивидуального. Первичное осмысление полученных рациональными способами многообразных сведений о природе (φύσις) и о наблюдаемом миропорядке (κόσμος) происходило посредством выделения лежащего в основе всякого многообразия единого начала (ἀρχή). У ранних *досократиков* началами объявлялись преимущественно физические первоэлементы, однако уже в философском учении *Гераклита* сложилось представление о наличии наряду с физическими началами единого начала, определяющего все внешние процессы и явления, которое было обозначено им как Л. В философских рассуждениях *Платона* и *Аристотеля* представление о Л. разрабатывалось гл. обр. в контексте учения о божественном и человеческом уме (νοῦς). Понятие «логос» использовалось платониками и перипатетиками для обозначения свойственной всякому уму упорядочивающей деятельности, причем в области космологии Л. понимался в аспекте единства как разумный принцип мироздания, а в области учения о познании осмыслился в аспекте множественности как лежащий в основе истинного знания подлинный смысл познаваемого, т. е. как общее наименование для выражающих природу познаваемых вещей понятий, к постижению которых призван стремить-

ся человеческий разум. В *стоицизме*, испытавшем сильное влияние учения Гераклита, Л. был интерпретирован в качестве разумного начала, к-рое имманентно миру и создано в нем. В поздний эллинистический период платоническая и стоическая концепции Л. нередко соединялись и смешивались; в такой эклектичной форме они оказали значительное влияние на теологические интерпретации Л. в смысле особой божественной *ипостаси*. Представители *неоплатонизма* стремились преодолеть казавшееся им чрезмерным религ. гипостазирование Л. и вернуться к традиционному для греч. философии представлению о Л. как о сущностной деятельности (энергии) вечного и неизменного Ума.

Досократики. Первое в истории античной мысли употребление слова λόγος в особом философском значении было связано с его использованием в учении Гераклита. Слово λόγος встречается в корпусе признаваемых в совр. науке подлинными фрагментов Гераклита 9 раз: 3 раза — в онтологическом значении, несводимом к засвидетельствованным в лит-ре этого периода общеупотребительным значениям (см.: DK. 22B1, 22B2, 22B50); 2 раза — в контексте учения о человеческой душе (см.: Ibid. 22B45, 22B115); остальные вхождения соответствуют обычному языковому узусу (см.: *Johnstone*. 2014. P. 3–4). Наиболее важными и содержательными являются 2 фрагмента, к-рые, по свидетельству древних источников, находились в начале сочинения Гераклита: «Хотя этот логос существует всегда, люди оказываются неприобщены (ἀξύνετοι) ему и прежде, чем услышат его, и услышав впервые. Ибо, хотя все совершается согласно этому логосу, люди кажутся не имеющими опытного знания о нем, при том что они испытали на собственном опыте те слова (ἑλέων) и те вещи, о которых я рассуждаю, разделяя каждое сообразно природе и высказывая их так, как они есть...» (DK. 22B1); «Необходимо следовать общему... однако, хотя этот логос общий (τοῦ λόγου δ' ἑόντος ἕνενοῦ), большинство людей живет так, как если бы у них было собственное разумение (ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν)» (Ibid. 22B2; ср.: Ibid. 22B114). В этих высказываниях Гераклит наделяет Л. признаками, радикально

отличающими его от обычных человеческих слов, речей и разумных рассуждений. Согласно Гераклиту, Л. существует «всегда» (ἀεί); его существование не зависит ни от произносящего его философа, ни от воспринимающих его через философа людей. Более того, люди могут «опытно испытать» его еще до того, как услышали его внешним образом, что невозможно в случае обычной речи. Говоря о Л. в онтологическом смысле, Гераклит всегда употребляет слово λόγος с определенным артиклем и не использует притяжательного местоимения «мой», к-рое было бы уместным, если бы понятие «логос» обозначало лишь собственную речь Гераклита, как считали некоторые ученые. Напротив, Гераклит подчеркивает, что не философ производит Л. как речь, но сам Л. говорит через философа, что позволяет ему утверждать: «Слушая не меня, а этот логос, будет разумно согласиться с тем, что всё есть одно (ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι)» (Ibid. 22B50). Т. о., и с т. зр. приписываемого ему Гераклитом действия, и с т. зр. смыслового содержания этого действия, Л. выражает идею всеединства, универсальной общности всего. Эта общность всегда существует объективно, однако субъективно познается лишь в редких случаях мудрецами, причем способ и степень познания определяются «приобщенностью» к Л. Мудрость как истинное знание «логоса через логос» не является тайной и эзотерической, поскольку между разумом человека и Л. есть внутреннее сродство; по словам Гераклита, «всем людям дано познавать самих себя и быть благоразумными (σωφρονεῖν)» (Ibid. 22B); т. о., мудрость доступна всякому в силу всеобщности Л. Все люди, «услышавшие» Л., «согласны» (ср.: ὁμο-λογεῖν; Ibid. 22B50), т. е., в букв. смысле глагола, говорят одно и то же слово, выражают один и тот же смысл.

Рассматривая высказывания о Л. в восстанавливаемом на основе фрагментов общем контексте философского учения Гераклита, исследователи предлагали различные интерпретации онтологического смысла и идейной нагрузки понятия «логос» (обзор основной лит-ры см., напр.: *Johnstone*. 2014. P. 7–12; ср. также: *Lagrange*. Le logos d'Héraclite. 1923; *Busse*. 1926; *Verdenius*. 1947; *Idem*. 1966; *Kelber*. 1958.

S. 22–43; *Dilcher*. 1995). Согласно наиболее распространенному и широко представленному в лит-ре мнению, Гераклит, как и большинство досократиков, философски осмыслял наблюдаемую эмпирически постоянную изменчивость всего сущего. Будучи убежден, что все происходящее в мире процессы являются не случайными или хаотичными, но закономерными, периодически и упорядоченными, Гераклит постулировал существование разумного принципа, скрывающегося за всеми изменениями и определяющего их порядок. Поскольку только этот принцип является постоянным и всеобщим, лишь знание о нем является точным и истинным знанием, а значит, лишь он является надлежащим объектом для человеческого разума. Обозначая этот принцип как Л., Гераклит мог метафорически переосмыслять значения слова λόγος, связанные с рассчитыванием, порядком и упорядочиванием, и представления о Л. как о разумной, последовательной и осмысленной речи. Хотя в целом подобная реконструкция мысли Гераклита корректна, принимающие ее ученые нередко чрезмерно детеологизируют философию Гераклита, что приводит к объяснению Л. исключительно как некоего абстрактно-рационального принципа. Однако у Гераклита Л. является не только философским принципом, но и осмысляемой в полемике с традиц. греч. религией характеристикой единого божества, интерпретируемого как высшее разумное начало. Для восстановления теологического контекста учения Гераклита о Л. необходимо учитывать, что наряду с понятием «логос» в сочинении Гераклита использовались также близкие к нему по смыслу понятия «мышление» (τὸ φρονεῖν; может переводиться «разумение») и «мысль» (γνώμη). Хотя в лит-ре высказывались мнения, что эти понятия не являются взаимосвязанными и взаимодополняющими, контекст их употребления свидетельствует об обратном. Так, Гераклит говорит об «общем логосе» (DK. 22B2) и об «общем мышлении» (ξυρόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν — Ibid. 22B113); утверждая, что все совершается согласно Л. (Ibid. 22B1), он также учит, что «мысль правит всем миром» (Ibid. 22B41). Л., мышление, мысль, разумение, рассудок — все эти понятия у Гераклита отражают неразрывно

связанные и накладывающиеся друг на друга моменты деятельности ума (ср.: *Dilcher*. 1995. P. 45–47). Хотя учение о самом уме (νοῦς) в сохранившихся фрагментах Гераклита отсутствует, нек-рые свидетельства позволяют предполагать, что он отождествлял единый ум с «единым мудрым» (ἐν τῷ σοφόν), к-рое одновременно «не желает и желает называться именем Зевса» (DK. 22B32), т. е. с единым началом, к-рое божественно, но несводимо к традиц. божествам греч. пантеона. Этому уму присуща правящая мысль (γνώμη), к-рая, согласно Гераклиту, является исключительно божественным свойством: «человеческая природа не обладает мыслью, божественная же обладает» (Ibid. 22B78). При этом божество имманентно миру, хотя и «обособлено» от него, т. е. не создано в нем целиком (ср.: Ibid. 22B108). Будучи неразрывно связано с «огнем» — вечным материальным началом мира (ср.: Ibid. 22B30), божество как разумное начало непрерывно упорядочивает не имеющих начала и конца мировой процесс. В этом случае Л. оказывается одновременно объективным миропорядком, мировой «речью», упорядоченной совокупностью результатов мышления божественного ума, и источником субъективного отображения этого порядка в человеческом мышлении, к-рое не может само упорядочивать природный мир, но может в силу «приобщенности» Л. «говорить» (λέγειν, т. е. выражать через Л.) истину, т. е. познавать мировой порядок (Ibid. 22B112). Разум человека, открывая в собственной природе всеобщий Л. (ср.: Ibid. 22B101), получает доступ к «образцовому» и «правильному» мышлению божественного разума. Говоря о Л. применительно к человеку, Гераклит не противопоставлял разные виды мыслительной и речевой деятельности, но выделял разные смысловые модальности деятельности человеческого разума. Основанное на самопознании и на осознании единых законов мышления «логическое» осмысление мирового единства и постижение связанной с этим единством истины противопоставляются у Гераклита человеческим знаниям о многом, обозначаемым как «многознание», к-рое есть «мнимое» знание (Ibid. 22B28), к-рое «не научает обладанию умом» (Ibid. 22B40), к-рое тождественно «собственному

разумению» (DK. 22B2), не приносящему людям пользы и заслоняющему от них единую истину о природе мира и о самих себе (ср.: Ibid. 22B17, 22B72, 22B86, 22B107; ср. также изложение учения Гераклита Секстом Эмпириком: *Sext. Adv. math.* VII 126–134).

Хотя Гераклит соотносит Л. с законом ($\nu\omicron\mu\omicron\varsigma$), отмечая, что в обоих случаях речь идет о некоем всеобщем начале, к-рому призвано подчиняться индивидуальное (см.: DK. 22B114; ср.: ФРГФ. 22B23), Л. отличается от закона тем, что существует на уровне природы, а не на уровне человеческого общества. Законы возникают в истории и устанавливаются богами или людьми, тогда как Л. является разумным основанием самого исторического процесса. Поэтому для Гераклита конкретные законы и человеческие установления значимы и обязательны лишь настолько, насколько они соответствуют единому универсальному закону — природному Л.

На основе такой интерпретации употребления Гераклитом понятия «логос» в онтологическом смысле могут быть прояснены и 2 случая употребления этого понятия применительно к человеческой душе в выражении «логос души» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \psi\upsilon\chi\eta\varsigma$; DK. 22B45, 22B115; в обоих случаях артикль отсутствует). Хотя наиболее распространенной является интерпретация Л. в этом контексте как некой «меры» или «измерения», нельзя исключать, что в действительности Гераклит в них переносит общее представление о Л. на индивидуальный уровень и рассуждает о способности души к разумной деятельности. Поскольку обращаясь к Л. и слушающей его душе «присущ возвращающий самого себя логос» (Ibid. 22B115), или «глубокий логос» (Ibid. 22B45), т. е. постоянно возрастающая разумность в смысле приобщенности к божественному Л., «границ души», т. е. пределов ее разумной деятельности, не получится отыскать ни на каком пути исследования.

К числу важнейших положений учения Гераклита о Л., оказавших определяющее влияние на всю последующую интерпретацию этого понятия, в т. ч. и в христ. богословии, относятся следующие: 1) внутреннее единство Л., отображаемое им в природном мире; 2) вечное бытие Л. и его божественность; 3) пред-

ставление о Л. как об управителе мироздания; 4) признание бытийного сродства божественного Л. и человеческих «логосов», т. е. формирующихся под воздействием Л. разумных понятий и речей, которые в силу причастности Л. получают возможность быть истинными. При этом в отличие от единого Бога монотеистических религий в философии Гераклита обладающее Л. и само являющееся Л. разумное божественное начало не имеет реального личного бытия; оно не признается трансцендентным Творцом мира, но всегда существует в мире и с миром.

Последующие представители дократической традиции не уделяли тематике Л. значительного внимания, однако продолжали разработку ряда принципиальных элементов философского учения о Л., преимущественно в контексте рассуждений о природе ума, о мышлении, о познании, о разумной природе человека. Так, *Парменид* (VI–V вв. до Р. Х.), развивавший представление о бытии как о едином и о тождестве бытия и мышления, считал собственное философское учение «словом и мыслью об истине» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\nu\ \eta\delta\epsilon\ \nu\omicron\eta\mu\alpha\ \acute{\alpha}\mu\phi\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\eta\varsigma$ — DK. 28B8. 50–51; подробнее см.: *Verdenius*. 1967). В философской поэме Парменида в скрытом виде присутствует учение Гераклита о тождественности космического Л. и индивидуального Л. Согласно Пармениду, истинное человеческое знание о бытии всегда отображает упорядоченную, цельную и единую природу бытия. Рассматривая отношение ума человека к бытию, Парменид подчеркивал неразрывное единство ноэтического и логического элементов в деятельности ума, мышления и говорения, к-рые связаны с цельным актом познания единого бытия и обеспечивают точную репрезентацию бытия: «Надлежит выражать в речи ($\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$) и мыслить ($\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$), что сущее — есть, ибо есть — бытие, а ничто — не есть» (DK. 28B6. 1–2). На субъективном уровне Л. понимается у Парменида как принцип рассудительности и разумности; от лица излагающей «истинный путь» познания бытия богини Парменид призывал слушателей рассмотреть аргументы в пользу учения о единстве бытия и вынести суждение об его истинности, руководствуясь разумностью ($\kappa\rho\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \lambda\omicron\gamma\omega\iota\ \mu\omicron\lambda\acute{\upsilon}$ -

$\delta\eta\rho\iota\nu\ \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\nu$ — Ibid. 28B7. 5; ср.: *Verbeke, Bühner*. 1980. S. 493).

Тенденция к подчеркиванию в многогранном понятии Л. аспекта разумности и рассудительности прослеживается и в философском учении *Демокрита* (V–IV вв. до Р. Х.), которому в доксографической традиции приписывается весьма показательное высказывание: «Многие, не научившиеся логосу, живут по логосу» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\nu\nu\ \mu\grave{\eta}\ \mu\alpha\theta\acute{\omicron}\nu\tau\epsilon\varsigma\ \zeta\omega\sigma\iota\ \kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\nu$ — DK. 68B53). Намеренно обыгрывая двойственное значение слова $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, Демокрит разводит Л. в смысле искусства речи и рассуждения и Л. как врожденную разумность, которой может следовать даже необразованный человек. Тех, кто следуют Л., Демокрит называет «разумными людьми» ($\lambda\omicron\gamma\omega\iota\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\iota$ — Ibid. 68B30); им противопоставляются «безрассудные», у к-рых «учитель не логос, а случайность» (Ibid. 68B76). Близкий к Демокриту по философским воззрениям Левкипп (V в. до Р. Х.) в соч. «Об уме» интерпретировал Л. как единый разумный закон мирового развития и, вероятно, соотносил его с деятельностью единого ума, замечая: «Ничто в мире не происходит бессмысленно, но все от разума ($\acute{\epsilon}\kappa\ \lambda\omicron\gamma\omicron\nu\nu$) и по необходимости» (Ibid. 67B2). О закреплении в греческой мысли за понятием «логос» значений «разум» и «разумность» свидетельствует также стихотворение, цитируемое *Климентом Александрийским* (см.: *Clem. Alex. Strom.* V 14. 118. 3; ср.: *Euseb.* Praep. evang. XIII 13. 44) под именем поэта и философа-пифагорейца Эпихарма; хотя эта атрибуция неверна (см.: DK. 23A10), примерная датировка фрагмента временем жизни Эпихарма (VI–V вв. до Р. Х.) признается в совр. науке корректной. Утверждая, что Л., понимаемый как разум, или разумность, «правит людьми надлежащим образом ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\rho\acute{\omicron}\mu\omicron\nu$) и всегда спасает их», поэт далее рассматривает соотношение божественного и человеческого Л.: «...есть разумность у человека ($\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omega\iota\ \lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{\omicron}\varsigma$), есть и божественный разум ($\theta\epsilon\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$), / Причем человеческий [разум, который] произошел ($\pi\acute{\epsilon}\phi\upsilon\kappa\epsilon\nu$) от божественного разума, / Дает каждому средства для жизни и для пропитания, / А со всеми искусствами ($\tau\acute{\epsilon}\chi\eta\iota\varsigma$) сопряжен божественный разум, / Который научает людей всему, что надлежит делать с поль-

зой, / Ведь любое искусство не человек изобрел, а только лишь бог» (Ibid. 23B57). Хотя в этом поэтическом отрывке прослеживается влияние мифологических представлений о богах как изобретателях «искусств», т. е. любых навыков, облегчающих, улучшающих и украшающих жизнь людей, отношение разума (разумности) человека к божественному разуму интерпретируется философски и теологически: человек способен учиться у богов, т. к. в его природе присутствует роднящая его с божественным миром разумная способность, порождение божественного разума. Т. о., в досократовской традиции сложилась устойчивая тенденция интерпретации Л. как единого для всего космоса имманентного начала разумности, к-рое не гипостазировалось, но понималось как нечто единое, находящее многообразное отражение во многом: в общем порядке вещей, в божественной творческой мысли, в человеческой разумности и рассудительности и т. д. (ср.: *Dilcher*. 1995. P. 39–40).

Иное осмысление представления о разумном начале было предложено Анаксагором (V в. до Р. X.), к-рый назвал это начало «ум» (νοῦς), подчеркивая тем самым его бытийный, а не функциональный статус (см.: *Aall*. 1896. Bd. 1. S. 57–67; *Drozdek*. 2007. P. 85–93). Противопоставляя единый ум множеству материальных элементов космоса, Анаксагор определял его как «нечто неограниченное и самовластное». Ум «не смешан ни с одной вещью», т. е. не зависит в своем существовании и в своей деятельности от материального мира; он «обладает величайшим могуществом»; он упорядочивает «совокупное круговращение мира» и «правит всеми существами, обладающими душой» (см.: *DK*. 59B12). Согласно Анаксагору, «большой» (т. е. космический) и «меньший» (т. е. индивидуальный) умы находятся в отношении подобия, т. е. имеют одинаковую природу и одинаковые функции (Ibidem). Т. о., Анаксагор ввел в греч. философию идею трансцендентности духовно-разумного начала, к-рое отделено от материи и воздействует на нее извне. По мнению Анаксагора, это начало не творит материальный мир, однако непрерывно упорядочивает и организует его. Анаксагор не разработал подробного учения о принципах, по к-рым осуществ-

ляется упорядочивающая деятельность ума, и не обсуждал, каким образом соотносятся ум и Л. (ср. оценку его взглядов Платоном: *Plat. Phaed.* 97c – 98d). Однако его концепция ума оказала важное влияние на развитие представлений о Л. в последующей греч. философии. Отталкиваясь от мнений Анксагора, Платон, Аристотель и большинство последующих представителей платонической традиции гипостазировали душу или ум как высшее разумное начало, а Л. интерпретировали как общее обозначение порядка внутренней (мышление) и внешней (речь) разумной деятельности, вслед за чем учение о Л. как о высшем первоначале в этой традиции не сформировалось. Напротив, основоположники стоицизма, ориентируясь на учение Гераклита и не принимая во внимание взглядов Анаксагора, отвергали учение о гипостазированном трансцендентном уме и разрабатывали концепцию имманентного Л., неразрывно соединенного с материальным миром.

Платон. В философии Платона учение о Л. не занимало центрального места, однако рассматривалось в контексте обсуждения некоторых онтологических и эпистемологических проблем (ср.: *Aall*. 1896. Bd. 1. S. 68–82; *Lagrange*. Vers le logos. 1923. P. 176–177; *Verbeke, Bühner*. 1980. S. 493–494). Слово λόγος и его производные встречаются у Платона преимущественно в стандартных языковых значениях. Весьма важным для Платона является представление о Л. как об осмысленной речи, рассуждении, беседе. Так, в диалоге «Теэтет» мышление (διάνοια) интерпретируется как «речь (λόγος), которую душа ведет сама с собой» (*Plat. Theaet.* 189e – 190a); такая мыслящая внутренняя и внешняя речь в философии Платона становится нормативным путем к истинному знанию. Философское понятие «логос» в строгом смысле Платон использовал при изложении учения о творении мира и учения о человеческом познании; в обоих случаях он опирался на выработанное его предшественниками представление о Л. как принципе упорядоченности и разумности.

С космогонической и космологической т. зр., Л. был интерпретирован у Платона как сущностная характеристика единой творческой причины, к-рую он называл боже-

ственной. Так, в диалоге «Софист» Платон отвергал мнение, что «природа порождает все в силу некоторой самопроизвольной причины (αἰτίας αὐτομάτης) и без размышления» и противопоставлял этому мнению учение о том, что причина всего «происходит от бога и обладает разумностью и божественным знанием (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας)» (*Plat. Soph.* 265c–e). В диалоге «Филеб» Платон говорил о «причине всех вещей» как об уме, мудрости и душе (*Idem. Phileb.* 30c–d). В диалоге «Тимей», отмечая, что «творца и родителя всего» нелегко познать (*Idem. Tim.* 28c), Платон называл творящего бога «благим демиургом» (Ibid. 29a). Хотя прямое отождествление демиурга с душой или умом у Платона отсутствует, это отождествление следует из того, что демиург творит видимый мир, взирая на «вечный первообраз», т. е. на мир идей, к-рый есть нечто «вечно тождественное» (ἀεί κατὰ ταῦτ' ὄν), «постижимое мышлением с разумом» (νοήσει μετὰ λόγου περίληπτόν – Ibid. 28a), «постижимое посредством разума и разумения» (τὸ λόγῳ καὶ φρονήσει περίληπτόν – Ibid. 29a). В свою очередь, сотворенная демиургом душа мира выражает себя в особом рода речи (λόγος). По словам Платона, душа мира, составленная из бытия, тождества и различия, постоянно находится в круговом движении и, проникая в сущность всех вещей, «изрекает (λέγει), по отношению к чему, в каком смысле, каким образом и в какое время нечто тождественное или иное является тождественным или иным» (Ibid. 37a–b). Результатом непрерывной изрекающей деятельности души является «мысленная речь» (λόγος), к-рую Платон называет «без звука и голоса распространяющейся в самоподвижном». Эта речь (логос) является истинной независимо от того, изрекается ли она о тождественном или об ином. Если она высказывает иное и имеет предмет чувственный мир, она производит истинные мнения и убеждения (δόξα καὶ πίστις), а если она обращена на тождественное, т. е. на разумный мир идей (τὸ λογιστικόν), результатами ее деятельности становятся ум (νοῦς) и точное знание (ἐπιστήμη), к-рые являются не только истинными, но и необходимыми, т. к. они связаны с вечными умопостигаемыми образцами всего, т. е.

с идеями (Ibid. 37b–c). Т. о., у Платона Л. отождествляется с движением души и понимается как ее первичная деятельность, задающая все проч. свойства души, в т. ч. конституирующая присущий душе ум, который понимается как способность созерцания идей. И на уровне макрокосма (мировой души), и на уровне микрокосма (души человека) Л. является разумной речью души, высказывающей истину и в своем высказывании либо устанавливающей (божественный логос), либо выражающей (человеческий логос) отображение вечного во временном. Утверждение о неразрывной бытийной связи между космосом и задающей его порядок деятельностью Л. (разума) встречается также в признаваемом мн. учеными псевдоплатоновским соч. «Послезаконие», где Л. назван «наиболее божественным из всего сущего» (πάντων θεϊότατος), а блаженство человека связывается с приобретением «единой разумности» посредством созерцания и познания разумной упорядоченности мира (см.: Plat. Epinom. 986c–d).

В контексте учения о человеческом познании Л. рассматривался Платоном в диалогах «Софист», «Теэтет» и др. (анализ см.: Васильева. 1979; Nehamas. 1984; Trabattoni. 2006; Ledesma. 2009). Согласно Платону, человеческая душа состоит из 3 «видов» или «частей»; высшую часть, наделенную способностью к разумному рассуждению (λογισμός), он называл разумной (λογιστικόν) частью (см., напр.: Plat. Resp. IV 439c–d). Отмечая, что истинное знание предполагает разумное постижение высшей частью души чего-то неизменного и вслед. этого не может базироваться на постоянно меняющихся чувственных ощущениях, Платон в диалоге «Теэтет» рассматривал и критиковал представление о том, что точное знание о неизменном (ἐπιστήμη) есть «истинное мнение, соединенное с логосом» (δόξα ἀληθὴ μετὰ λόγου; в рус. пер.: «с объяснением»; см.: Idem. Theaet. 201c – 210b). Платон отвергал неск. интерпретаций Л. применительно к данному определению: Л. — это не просто именуемое вещь слово, не описание вещи посредством перечисления ее составных частей, не выделение отличительного признака вещи. Тем самым Платон подводит к мысли, что Л. следует понимать не просто как некое слово,

понятие или определение, но как постигаемый разумной способностью человека разумный принцип бытия вещи, как «осмысленное слово», как правильно отображенную в мышлении и речи идею (ср.: Cross. 1954). Именно в этом смысле Платон утверждал, что истинный диалектик овладевает «логосом сущности всякой вещи» (τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας) и «посредством логоса» (τῷ λόγῳ) отделяет идею блага как высшую идею от всего прочего (см.: Plat. Resp. 534b3–d1; ср. также: Idem. Leg. 895d–e). Хотя соотношение Л. с идеей не было проведено Платоном последовательно и ясно, эта концепция в посл. была развита и закрепились в платонической, перипатетической и стоической традициях, оказав влияние в т. ч. на христ. представление о том, что истинное знание в сфере тварного мира предполагает познание «логосов» вещей.

Аристотель. В философском учении Аристотеля понятие «логос» и его производные весьма употребительны. Опираясь в большей мере не на учение о Л. предшественников, а на широкую палитру сложившихся к этому времени общеязыковых значений, Аристотель нередко переосмыслял эти значения, уточняя их сферу употребления и наделая их новым философским содержанием (систематизированное представление см.: Bonitz H. Index Aristotelicus // Aristoteles. Opera / Ed. I. Bekker e. a. B., 1870. Vol. 5. P. 432–437; ср. также: Vimercati. 2009. P. 38–39). В отличие от досократиков и Платона Аристотель в большинстве случаев уклонялся от использования понятия «логос» в сфере теологии и космологии. Центром аристотелевской вселенной и первым началом является вечный божественный ум (νοῦς), мыслящий сам себя, не движущийся, но движущий проч. сущее (см.: Arist. Met. XII 7. 1072a20–1072b30). Поскольку свойственная уму мыслительная деятельность не дискурсивна, а интуитивна (созерцательна), Аристотель не прилагает к ней понятие «логос», предпочитая пользоваться однокоординными со словом νοῦς понятиями «мышление» (νοεῖν, νόησις), «мысль» (νόησις, νόημα), «мыслимое» (νοούμενον) и т. п. (см., напр.: Ibid. 9. 1074b15–1075a10).

Связь мышления с Л. как разумной речью, т. е. с последовательным

представлением мыслей в рассуждении, возникает лишь на уровне человека. Сравнивая природу человека с природой проч. живых существ, Аристотель выделял Л. в качестве отличительного признака человека и интерпретировал его как способность не просто издавать речевые звуки, но вести разумную и осмысленную речь: «Только человек из всех животных имеет разумную речь... эта речь служит для выражения того, что полезно, и того, что вредно, того, что справедливо, и того, что несправедливо» (Idem. Pol. I 1. 1253a10–20). Анализируя природу человеческой души, Аристотель называл ее высшую часть мыслящей (разумной) и считал областью Л. одним из существенных свойств этой высшей части (см., напр.: Idem. EN. I 13. 1002a28–30; De anima. 432b25; Pol. VII 13. 1333a16–30). Нередко при рассуждении о природе человека Л. в субъективном аспекте отождествляется с разумом с т. зр. свойственной ему деятельности, т. е. со способностью человека разумно рассуждать и принимать разумные решения. В этом смысле Аристотель утверждал, что Л. есть «начало для каждого человека» (Idem. MM. II 6. 1203a15), различая теоретический разум (логос) в смысле основания правильного рассуждения и практический разум (логос) как принцип надлежащего поведения (Idem. Pol. VII 13. 1333a25–31).

В объективном аспекте Л. как наделенная неким значением и смыслом разумная речь человека обладает внешней структурой и внутренним смысловым содержанием, к-рые у Аристотеля впервые становятся предметом глубокого и всестороннего анализа. В логических трактатах и в «Метафизике» Аристотель рассматривал Л. как объективное явление путем выделения и упорядочивания простых (имя, понятие, определение) и сложных (суждение, силлогизм, доказательство) речевых структур. Признавая, что любая из этих структур может называться Л. (словом, речью) в широком смысле, Аристотель особо выделял более точное и узкое употребление слова λόγος в значении «понятие» и в подчиненном ему значении «определение» (определение есть однозначно выраженное в речи понятие). В отличие от имени (ὄνομα) вещи, к-рое лишь внешним образом указывает на нее и есть «знак для определе-

ния» (*Idem. Met. IV 7. 1012b20–23*), Л. выражает внутреннюю «суть бытия», «сущность», «чтойность» вещи, определяя ее природу, бытийный статус и отношение к др. вещам (см., напр.: *Idem. Top. VI 11. 149a1–4; Categ. 1. 1a1–12; Met. V 6. 1016a33–1016b5; V 9. 1018a10; XI 7. 1064a22–26*; др. места см.: *Bonitz H. Index Aristotelicus // Aristoteles. Opera. 1870. Vol. 5. P. 433–436*). Интерпретированный как понятие и определение Л. является базисом всякого познания: он лежит в основе всех сложных речевых и познавательных структур, делая их осмысленными и связывая их с реальным миром, данным человеку в ощущениях, содержание к-рых обобщается Л. как разумной деятельностью и выражается посредством разумных понятий-логосов (ср.: *Aall. 1896. Bd. 1. S. 83–97; Mortley. 1986. P. 25–30*).

Стоицизм. Представители раннего стоицизма одной из важнейших философских задач считали преодоление дуализма платоников, различавших и разделявших материальный и духовный миры. Вернувшись к гераклитовскому представлению о полной имманентности управляющего миром божественного начала, основоположники стоицизма из этой имманентности сделали вывод о вещественной природе божества и стали рассматривать теологию как часть физики. По свидетельству *Диогена Лаэртского*, стоическое представление о вещественных первоначалах всего было развито уже основателем стоицизма *Зеноном Китийским* (IV–III вв. до Р. X.) и в дальнейшем поддержано его преемниками *Клеанфом* (IV–III вв. до Р. X.) и *Хрисиппом* (III в. до Р. X.), которые не внесли в него к.-л. существенных изменений (*Diog. Laert. VII 1. 134*). Ранние стоики объявляли Л. активным внутримировым первоначалом, к-рое всегда существует в неразрывном единстве с веществом (материей; ὕλη), с пассивным первоначалом: «Есть два начала мироздания – действующее и испытывающее воздействие. То, которое испытывает воздействие, – это бескачественная сущность, или вещество. А действующее – это присутствующий в ней логос, или бог; он вечен и творит все, что в ней существует» (*Ibidem = SVF. I 85*; ср. также: *SVF. II 300, 301, 303*). Возникновение мира мыслилось *Зеноном Китийским* как процесс транс-

формации божественного «семенного логоса» (λόγος σπερματικός): «Бог, будучи семенным логосом мира... порождает четыре элемента – огонь, воду, воздух и землю» (см.: *Diog. Laert. VII 1. 135–136; SVF. I 102*). Поскольку Л. всегда присутствует в мире и управляет им, мир «одушевлен и разумен» (*SVF. I 110–114*), при этом Л. «так же пронизывает вещество, как мед – соты» (*Ibid. 155*). При рассмотрении различных аспектов существования Л. и присущей ему деятельности стоики нередко отождествляли с Л. и сводили к нему др. первоначала, учение о к-рых было ранее развито греч. философами. Т. о., Л. оказался наделен мн. бытийными свойствами, выражаемыми посредством прилагательных к нему наименований, к-рые являются не взаимоисключающими, а взаимодополняющими (см.: *SVF. II 1021, 1024, 1076*; ср.: *Löhr. 2009. Sp. 336–337*). В сочинениях стоиков мировой Л., или «логос всего» (τὸ παντὸς λόγος – *SVF. I 87*), интерпретируется как: 1) верховный бог, вечный, творящий все сущее и правящий им; в «Гимне к Зевсу» *Клеанфа* и у мн. позднейших стоиков свойства этого единого божества рассматриваются с использованием переемного мифического образа *Зевса*, верховного бога (см.: *Ibid. I 537*; подробный анализ см. в ст. *Клеанф*; ср. также: *Ibid. I 85, 160; II 526, 528, 1021, 1041, 1076*); 2) находящийся в веществе ум (νοῦς; nous), мыслящее тело, иногда понимаемое как тончайший огненный эфир (см.: *Ibid. I 153, 154, 530, 534; II 313, 1031*); 3) разумный творческий огонь (πῦρ τεχνικόν), «последовательно идущий к порождению мира и содержащий в себе все семенные логосы, в соответствии с которыми все возникает согласно судьбе» (*Ibid. II 1027*; ср.: *Ibid. II 423, 1031, 1032, 1050*); 4) душа мира (τὸ κόσμου ψυχή), или природа (φύσις), неделимая от того, в чем она обитает (см.: *Ibid. I 532; II 1024, 1025, 1041, 1042, 1076*); 5) пневма (πνεῦμα), «простирающаяся по всему миру и меняющая свои имена сообразно различиям вещества, по которому она распространяется» (*Ibid. II 1027*; ср.: *Ibid. II 1033, 1051*); 6) судьба (εἰς αἰῶνα) и необходимость (ἀνάγκη), «причинная цепь всего существующего, или логос, согласно которому происходит все в мире» (*Diog. Laert. VII 1. 149*; ср.: *SVF. I 87*); 7) верный

разум (ὁρθὸς λόγος), т. е. всеобщий закон, тождественный божеству как управителю всего сущего миропорядка (*Ibid. I 162; III 4*). Несмотря на то что мировой Л. отождествляется у стоиков с единым богом, он всегда остается телесным, поэтому все виды свойственной ему деятельности, в т. ч. духовно-интеллектуальной, понимаются в смысле воздействия чистой «огненной» телесности на более грубые формы вещества (см.: *Ibid. II 1028–1048*). На несовместимость такого представления с христианским учением о Боге и о Л. неоднократно указывали древние церковные писатели, в особенности *Ориген* (см.: *Orig. Contr. Cels. I 21; III 75; IV 14; VI 71 = SVF. II 1051–1053*).

На антропологическом уровне связь между мировым Л. и природой человека обуславливается учением стоиков о том, что человеческая душа телесна и является «теплой пневмой» (*SVF. I 135*), т. е. индивидуализированной формой существования мирового Л. Как мировой Л. пронизывает все вещество, так душа пронизывает тело человека; ее высшая часть, «ведущее начало» (τὸ ἡγεμονικόν), должна подчинять себе все проч. части и обеспечивать движение человека к высшей нравственной цели, а именно к жизни согласно с природой, или согласно с Л. (см.: *Ibid. I 179*). Поскольку индивидуальный Л. (разум) воспроизводит законы всеобщего мирового Л., человек призван во всех действиях и поступках безусловно подчиняться требованиям собственного разумного начала и умерять действия телесных страстей, стремясь к бесстрастию. Хотя человек способен уклоняться от следования Л., его неразумное поведение лишь нарушает гармонию его собственной природы и не может ч.-л. изменить в мировом процессе, где законы Л. соблюдаются всегда. Вероятно, опираясь на аристотелевское различие внутреннего Л. (мысли) и внешнего Л. (слова), представители стоицизма при анализе человеческой природы разработали учение о «двойственном логосе» (подробный историко-философский анализ см.: *Mühl. 1962*). Согласно свидетельству *Порфирия* (см.: *Porphyr. De abstin. III 2*), который единственный из древних авторов прямо приписывает это учение стоикам (другие источники говорят просто о философско-догматиках),



в стоицизме было проведено различие между «внутренним словом» (*λόγος ἐνδιάθετος*) и «произнесенным словом» (*λόγος προφορικός*). Возможно, поводом для этого различия стала дискуссия между стоиками и академиками по вопросу о том, наделены ли животные Л. как разумной способностью; стоики это отрицали, а академики допускали. Объясняя собственную позицию, стоики развили учение о том, что «произнесенное слово» может считаться разумным словом, т. е. Л. в строгом смысле, а не просто набором неких произвольных звуков и слов, лишь если оно соотносено с «внутренним словом», с деятельностью являющегося частью мирового Л. человеческого разума-логоса, создающего и упорядочивающего последовательные и точные представления и понятия (см.: SVF. II 135, 894; ср.: Mühl. 1962. S. 12–16; Löhr. 2009. Sp. 337–338).

В позднем рим. стоицизме концепция Л. в ее основном содержании оставалась неизменной, однако в ней заметно ослабевали физические и усиливались теологические и этические элементы. Так, Эпиктет (I–II вв. по Р. Х.), рассуждая об устройении мироздания, называл самым великим, самым главным и самым всеобъемлющим из всего «упорядоченное единство (τὸ σύστημα) [складывающееся] из людей и бога». Отмечая, что «семена» Л. (т. е. семенные логосы) присутствуют во всем рождающемся и живущем, Эпиктет подчеркивал, что особым образом Л. присутствует в разумных, т. е. обладающих собственным Л., существах (τὰ λογικά), к-рые «по своей природе причастны к сопребыванию с богом и связаны с ним по разуму (κατὰ τὸν λόγον)». Наличие особой бытийной связи между богом и людьми, создаваемой общностью Л., позволяет Эпиктету называть человека «сыном бога» (υἱὸς τοῦ θεοῦ). Т. о., Л., или бог, понимается уже не как безличный огненный разум или вещественная пневма, но гипостазирована как «творец, отец и хранитель» людей (Epict. Diss. I 9. 4–7; ср.: Ibid. 3. 1–3; 12. 26). Развивая эту же идею, принадлежавший к стоической философской традиции имп. Марк Аврелий (161–180) утверждал: «Все сплетено одно с другим, и священна эта связь, и ничего почти нет, что чуждо другому. Потому что все

соподчинено и упорядочено в едином миропорядке. Ибо мир во всем един, и бог во всем един, и природа едина, и един закон — общий логос всех разумных живых существ (λόγος κοινὸς πάντων τῶν νοερῶν ζῴων), и одна истина, и одно назначение у однородных и единому логосу частных живых существ (τῶν ὁμογενῶν καὶ τοῦ αὐτοῦ λόγου μετεχόντων ζῴων)» (Aurel. Antonin. Ad se ipsum VII 9. 1–2; ср.: Ibid. VI 35. 2; VII 53. 1; XII 31. 2). Правящий миром Л. — это высшее благо, т. к. у Л., согласно к-рому происходит все в мире, «нет никакой причины творить зло, потому что в нем нет зла, и не творит он зла, и ничто от него вреда не терпит» (Ibid. VI 1. 1). Сводя воедино «ум» (νοῦς) и «разум» (λόγος) человека, Марк Аврелий интерпретировал их как благого даймона, к-рый является «частицей» (ἀλόστιασμα) Зевса, т. е. единого высшего бога-логоса, и на индивидуальном уровне выступает «защитником» и «руководителем» человека (Ibid. V 27. 1). Согласно Марку Аврелию, вслед. общности божественного и человеческого Л. смерть не является простым уничтожением и исчезновением человека, но предполагает сохранение разумной части души в деперсонализированной форме: «Перешедшие в воздух души, некоторое время сохраняясь, превращаются, изливаются и воспламеняются, воспринимаемые в осеменяющий разум целого (εἰς τὸν τῶν ὄλων σπέρματικὸν λόγον)» (Ibid. IV 21. 1); этот процесс есть возвращение индивидуального Л. к всеобщему Л.: «Как часть ты возник и в породившем тебя исчезнешь, а точнее, превратившись, будешь принят в семенной логос родителя» (Ibid. 14. 1; ср.: Ibid. VI 24. 1). Учение рим. стоиков о Л. имело важное значение для развития христ. богословия, поскольку именно в этой поздней форме стоическое учение о Л. было воспринято некоторыми раннехрист. писателями и апологетами (ср.: Lagrange. Vers le logos. 1923. P. 163–176; Duhot. 2005). Вместе с тем принципиальным отличием стоической концепции Л. от христианской является убежденность стоиков в том, что божественный Л. изначально существует как часть человеческой природы и следование ему есть реализация природной способности человека. Поэтому учение о сверхъестественном и чудесном воплощении Л., соотношение божест-

венного Л. с Иисусом Христом как конкретным человеком и представление о Нем как о Спасителе должны были выглядеть с т. зр. стоиков нелепыми и неприемлемыми.

Средний платонизм. Для представителей возникшего в I в. до Р. Х. и просуществовавшего до зарождения неоплатонизма в III в. по Р. Х. догматического платонизма, в совр. науке условно называемого средним платонизмом, характерно совмещение платоновских философских принципов и концепций с идеями аристотелизма, стоицизма и неопифагореизма, нередко переходившее в эклектизм. Изучение идей средних платоников осложнено тем, что их сочинения по большей части не сохранились, вслед. чего о содержании их учения можно судить лишь по отрывочным фрагментам, встречающимся преимущественно в трактатах неоплатоников и раннехрист. церковных писателей. Использование понятия «логос» и др. связанных с ним философских понятий позволяет говорить о наличии в среднем платонизме 2 интерпретационных направлений: «теологии логоса» и «теологии ума» (ср.: Dörrie. 1975), которые, однако, не были жестко разделены и нередко взаимодействовали и переплетались. Приверженцы 1-го направления в ряде существенных пунктов их философского учения испытали влияние стоицизма, в т. ч. и стоического учения о Л., к-рое они стремились переосмыслить метафизически и теологически, нередко связывая его с мифами греч. религии и религ. культов Востока. Приверженцы 2-го направления стремились следовать аутентичному учению Платона, соотнося его с нек-рыми идеями аристотелизма и неопифагореизма, поэтому для них концепция Л. имела вторичное и периферийное значение и рассматривалась в контексте философского учения о божественном и человеческом уме.

В рамках «теологии логоса» прослеживается движение от первичного отождествления Л. с одним из божественных начал или интерпретации его как постоянно присущей божеству деятельности к представлению о Л. как самостоятельной божественной ипостаси, происходящей от «первого бога»; часто на передний план выводилась приписываемая Л. функция посредника между единым трансцендентным божеством и ми-



ром множественности, причем и духовным (идеи), и материальным (видимый мир). При этом у одних авторов единое божественное начало отождествлялось с умом, а у др. авторов ум понимался как уже относящийся к сфере множественности и отождествлялся с Л., что создавало понятийную и терминологическую неопределенность. Благодаря свидетельству Цицерона известна принадлежащая платонику Антиоху из Аскалона (II—I вв. до Р. Х.) интерпретация космогонического учения, восходящего к рассуждениям Платона в диалоге «Тимей». Согласно Антиоху, в чувственном мире существует управляющий им «совершенный разум» (*ratio perfecta*), т. е. Л., «остающийся вечно тождественным, ибо нет более сильного, что могло бы уничтожить его». Антиох называл этот Л. «силой» (*vis*) и отождествлял его с «душой мира» (*animus mundi*), «умом» (*mens*), «совершенной мудростью» (*perfecta sapientia*), богом (*deus*); Л. заботится о небесных и о земных делах, вслед чего также именуется необходимостью, судьбой, неизменной непрерывностью вечного миропорядка (см.: *Cicero. Acad. I 7. 27–29*). Т. о., под влиянием стоических представлений Антиох сводит все заимствуемые из платоновского учения первоначала к Л., который приобретает особую важность в силу выполняемой им в мироздании творческой и упорядочивающей функции (ср.: *Dillon. 1996. P. 81–84*).

Показательным примером использования такой концепции Л. для рационального осмысления и интерпретации содержания языческих религий является предложенная Плутархом (сер. I — 1-я пол. II в.) в соч. «Об Исиде и Осирисе» интерпретация егип. мифов. Типологически эта интерпретация является одним из наиболее ярких выражений «теологии логоса» средних платоников и демонстрирует, каким образом «теология логоса» могла у отдельных философов трансформироваться в «религию логоса» под влиянием разного рода религ. систем. Соглашаясь со сторонниками религ. дуализма, Плутарх утверждал, что существование в мире зла свидетельствует о том, что наряду с благим и разумным первоначалом имеется др. совечное ему, злое, неразумное, губительное и вредоносное начало (см.: *Plut. De Isid. et Osir. 45. 369a–d*).

Согласно Плутарху, в егип. мифологии Осирис предстает как воплощение благого начала, а Тифон, с которым Плутарх отождествляет егип. бога Сета, — злого (*Ibid. 49. 371a–c*). Описывая качества и действия благого и разумного начал, Плутарх использовал комплекс платонических и стоических понятий, связанных с учением о Л.: Осирис есть «самотождественный логос» (*λόγος αὐτὸς καθ' ἑαυτόν*), «чистый и беспримесный», «несмешанный и неизменный» (*Ibid. 54. 373b*); «ум и логос» (*νοῦς καὶ λόγος*), «владыка и повелитель» (*ἡγεμὼν καὶ κύριος*) всего наилучшего» (*Ibid. 49. 371 a–c*), «первый бог» (*Ibid. 58. 374f*), «первичное, простое и нематериальное» начало (*Ibid. 77. 382c–e*). Супруга Осириса Исиды отождествляется с материей, к-рая интерпретируется в платоновских терминах как «кормилица» и «всеобъемлющая»; она есть «женское начало природы, вмещающее в себя всякое порождение»; она «принимает в себя все формы и идеи, изменяясь под воздействием логоса»; она по своей природе испытывает любовь «к первому и самому могущественному» божественному началу, т. е. к отождествляемому с платоновским благом Л. (*Ibid. 53. 372e–f*). Т. о., согласно Плутарху, материальное начало мира не есть само по себе зло, но есть лишь пространство видимой борьбы между Л. (Осирисом) и противоположным неразумным началом (Тифоном). Мифическое убийство Осириса, разрывание его тела Тифоном и складывание этого тела вновь Исидой Плутарх интерпретирует космологически, как постоянный космический процесс. Душа Осириса вечна и бессмертна, т. е. его трансцендентное бытие в качестве Л. не может быть нарушено неразумным началом, однако тело Осириса подвержено разрушению, т. е. чувственный мир — совокупность впечатленных в чувственном и телесном начале идей, форм и логосов — может меняться к худшему и приходить в беспорядок. Тифон в качестве создающей расстройство силы вносит зло и разлад в чувственный мир, но Исиды снова соединяется с Осирисом и всякий раз вновь возвращается к порядку, поскольку «сущее, разумное и благое сильнее уничтожения и перемены» (см.: *Ibid. 54. 373a*). Т. к. все порождения первого Л. (разума или речи)

также являются логосами, Л. как божественный принцип существует на 3 уровнях: 1) это трансцендентный бог, источник разумности и принцип единства умопостижимого мира (Осирис); 2) это единый Л., «речь», определяющая связь умопостижимого и видимого мира и «гарантирующая» точность отображения идеального мира в сфере видимого (Гермес, отождествленный с егип. богом Тотом); 3) это имманентный принцип единства чувственного мира, мировая душа, «порядок земного мира», всегда преодолевающий беспорядок и обуздывающий разрушительную силу (сын Осириса Гор; см.: *Ibid. 55. 373c–d*). Т. о., у Плутарха понимаемый как разумное начало Л. действует на всех уровнях бытия и не отделяется от трансцендентного ума. По убеждению Плутарха, философский анализ мифов позволяет увидеть в них учение об одном и том же божественном начале, по-разному выражаемое разными народами: «Для единого, созидающего вселенную Логоса, и для единого, всем распоряжающегося Промысла, и для благотворных, во всем распространенных сил, у разных народов существуют разные почести и наименования» (*Ibid. 67. 377f – 378a*; подробнее см.: *Schoppe. 1994*; ср. также: *Трубецкой. 1900. С. 168–190*; *Lagrange. Vers le logos. 1923. P. 180–184*; *Löhr. 2009. Sp. 331–332*).

Совмещение философского учения среднего платонизма и концепций современных ему направлений религ. мысли прослеживается не только в попытках философов-платоников соединить платоническую «теологию логоса» с религ. концепциями, но и в весьма распространенной в I–III вв. практике использования платоновской теологии и платонического учения о Л. в религ. трактатах и сочинениях, где платоническое учение модифицировалось и переосмыслялось с целью согласования его с признаваемыми в той или иной традиции священными или авторитетными религ. текстами. Примерами такого согласования являются философско-теологическая интерпретация книг ВЗ в сочинениях Филона Александрийского (кон. I в. до Р. Х. — нач. I в. по Р. Х.) и использование ряда платонических концепций раннехрист. писателями и апологетами при объяснении на философском языке религ.

содержания НЗ. Дальнейшее развитие эта тенденция получила в *герметизме* и в *гностицизме*; влияние философских концепций и языческих верований в этих религ. направлениях соединяется с влиянием библейских текстов, признаваемых правосл. Церковью каноническими (см. *Канон библейский*), а также относимых к апокрифическим (см. *Апокрифы*). Характерной особенностью теологии в герметической и гностической традициях является гипостазирование философских понятий, заимствуемых преимущественно из платонизма, и рассмотрение их либо как модусов, форм существования, стадий проявления единого божества, либо как происходящих из единого божественного начала самостоятельных божественных ипостасей. Так, в открывающем Герметический корпус трактате «Поймандр» говорится о втором Свете, «светящемся Логосе» (φωτεινὸς λόγος), «Сыне Бога», происходящем от божественного «беспредельного начала», которое есть первый Свет и Ум; этот Л. в свою очередь создает второй ум, или благого демиурга, который совместно с Л. творит видимый мир (см.: СНегм. Vol. 1. P. 9–10). В гностических системах параллели с платонизмом становятся менее очевидными вслед. значительного усложнения системы божественных ипостасей, однако в большинстве случаев за Л. сохранялась функция демиурга, посредника между умопостигаемым и чувственным мирами; под влиянием христ. идей разрабатывалось также представление о Л. как учителя и спасителя, возвращающем отпадшие сущности к единству с плеромой (подробнее о герметических и гностических концепциях Л. см.: Löhr. 2009. Sp. 338–341, 422–432; ср. также: Abramowski. 1981; Perkins. 1981).

Полемика против христиан платоника *Цельса* (II в.) свидетельствует о том, что христ. интерпретации платонической «теологии логоса» были известны нек-рым средним платоникам и воспринимались как искажение истинной философии путем смешения ее с ложными «варварскими» религиозными представлениями. Из приводимых Оригеном цитат из трактата *Цельса* следует, что разделявшие общие принципы «теологии логоса» платоники в полемике с христианами не возражали против представления о едином

Боге и происходящем от Него едином Л., который мог различным образом интерпретироваться в различных философских и мифологических системах. Критикуя претензии христианства на религиозную уникальность, *Цельс* с негодованием замечал, что христиане «вместо чистого и святого логоса», т. е. философски понятого божественного разума, проповедают некий «логос сам по себе» (αὐτόλογος), объявляя Его Сыном Божиим и одновременно уча о Нем как о «человеке, который самым позорным образом был посажен в тюрьму и затем мученически доведен до смерти» (*Orig. Contr. Cels. II 31*). Т. о., предметом критики *Цельса* была не философско-богословская концепция Л., но вера христиан в то, что вечный Л. воплотился и стал конкретным человеком (ср.: Löhr. 2009. Sp. 332–333; подробнее см.: Andresen. 1955; Lona. 2005).

Для 2-го направления среднего платонизма, «теологии ума», характерно рассмотрение Л. как человеческой разумности, к-рая возникает вслед. того, что человеческий ум в отличие от божественного ума вынужден мыслить не только созерцательно, но и дискурсивно, переходя от одних понятий к другим и уточняя доступные ему знания. Напр., платоник *Алкиной* (II в.) в соч. «Учебник платоновской философии» различал ум (νοῦς) как источник суждения и разум (λογος) как орудие суждения. Согласно *Алкиноу*, Л. есть «природный орган различения истины и лжи»; при этом божественный Л. и человеческий Л. не тождественны: божественный «совершенно непостижим и точен», а человеческий способен лишь безошибочно познавать вещи, либо умопостигаемые, вечные и постоянные как научный разум, либо чувственные и непостоянные как мнущий разум (см.: *Alcin. Epit. 4. 1–3*; ср.: *Dillon. 1996. P. 273–276*; *Löhr. 2009. Sp. 332*). «Божественный логос» в этом случае — это не некое первоначало или самостоятельная ипостась, но лишь точная идея, идеальное умопостигаемое понятие, которое не может быть полностью схвачено ограниченным человеческим умом. Подробно излагая учение о божественном уме, об идеях и о формировании видимого мира, *Алкиной* не использовал в нем понятие «логос» в специальном фи-

лософском значении, следуя в большей мере *Аристотелю*, чем *Платону*.

Концепция космологического Л. отсутствует также у *Нумения* (II в.), согласно к-рому существуют 3 (или 2, поскольку 2-я и 3-я ипостаси могут быть поняты как 2 модуса существования единого демиурга) божественные ипостаси: 1) первый бог, отождествляемый с бытием, единым, благом, жизнью; он есть отец демиурга и первый покоящийся ум; 2) демиург в мыслимом мире, выступающий как второй бог и единый действующий ум, точное отображение созерцаемого им первого ума; 3) демиург в чувственном мире, воздействующий на материю и производящий ее разделение соответственно идеям (см.: *Numen. Fragm. 11–17, 21–22*; подробнее см.: *Dillon. 1996. P. 366–372*). В этой схеме космологические функции, к-рые др. платоники приписывали Л., приписаны уму в разных модусах его бытия. Одной из причин часто встречающегося у средних платоников и у воспринявших их философское учение христ. писателей использования понятий «логос» и «ум» в одном и том же смысле для указания на одинаковые бытийные характеристики высших божественных начал является отсутствие ясного различия между божественным бытием (сущностью) и божественным действием (энергией), к-рое было четко проведено лишь в неоплатонизме.

Неоплатонизм. Предложенная основателем неоплатонизма *Плотин*ом (III в.) интерпретация учения о Л. была теснейшим образом связана с занимавшим центральное место в его теологии и онтологии учением о 3 божественных ипостасях (общий обзор см.: *Müller. 1917*; *Thümmel. 1997. S. 390–394*; *Fattal. 1998*; *Löhr. 2009. Sp. 333–334*). Принципиальное отличие системы ипостасей *Плотина* от аналогичных построений средних платоников состоит в том, что он жестко и последовательно различил 1-ю ипостась, Единое (Благо), и 2-ю ипостась, Ум, к-рые ранее нередко смешивались и сливались. Единое является абсолютно трансцендентным, онтологически находится «по ту сторону ума и сущности» (*Plot. Enn. V 1. 8*), о нем не может быть «ни слова, ни знания», поэтому Л. не может быть отождествлен с Единым ни как его сущностное наименование, ни как одно из его действий или качеств

и не имеет непосредственной связи с Единым (см.: Ibid. 4. 1–2). Единственным порождением и единственной энергией Единого является 2-я ипостась, Ум, который, согласно Плотину, есть вечное излучение (περίλαμψις) совершенства Единого (Ibid. 1. 6). Ум своим мышлением полагает сущее и множественность, которые протекают из различия между мыслящим и мыслимым (Ibid. 1. 4, 7). Внутренняя деятельность, или энергия, Ума — это мышление, т. е. полагание и созерцание всей совокупности идей, а его внешняя энергия — это «изречение» этих идей вовне в единой речи, т. е. в Л.: «То, что Ум дает от себя, есть истекающий из Ума Логос; истекающее из Ума есть именно Логос, и он всегда истекает, пока Ум остается сущим» (Ibid. III 2. 2). Это непрестанное истечение-изречение создает 3-ю ипостась, Душу, к-рая поэтому может быть названа «Логосом и Энергией Ума» (ψυχή λόγος νοῦς καὶ ἐνέργεια τῆς), т. е. единым и цельным разумным изречением, выходящим за пределы Ума и вместе с тем всегда сохраняющим бытийную связь с ним (Ibid. V 4. 6). Как ипостась Душа имеет собственную энергию и собственный Л., к-рый она в свою очередь выводит за свои пределы, формируя чувственный мир. Однако Л. Души как ее энергия не есть некий творимый ею новый Л. — это тот Л., к-рый она принимает от Ума и лишь «умножает» в сфере чувственности, соединяя Л. с материей. Полемизируя с представителями гностицизма, Плотин отказывался рассматривать Л. в качестве самостоятельной ипостаси, занимающей место между Умом и Душой. Согласно его рассуждению, «Логос, исходящий от Ума в Душу, делает разумной именно Душу, а не нечто среднее между Умом и Душой»; не следует разделять «Логос, исходящий из Ума» и «Логос, сущий в Душе», поскольку в этом случае окажется, что Душа имеет не сам Л., но некое «подобие Логоса» (εἰδῶλον λόγου), и непричастна мышлению Ума (см.: Ibid. II 9. 1). Т. о., подчеркивая постоянное энергийное общение и взаимопроникновение ипостасей Ума и Души, Плотин утверждал, что Л. в Душе необходимо понимать как существующую в ней и определяющую ее бытие энергию Ума. В твердом отказе Плотина гипостазировать Л. на уровне 3 высших ипоста-

сей можно увидеть не только явную полемику с гностиками, но и неявное стремление оспорить то особое значение, к-рое представление о Л. как Ипостаси Бога уже приобрело к этому времени в христ. богословии; однако прямые упоминания о христианстве и христ. идеях в сочинениях Плотина отсутствуют.

На уровне материального мира и чувственного бытия Л. предстает как множественность «логосов», создаваемых деятельностью Души как единым Л.: «Душа управляет всем согласно логосу» (Plot. Enn. II 3. 16). По мнению Плотина, высшая часть Души, тождественная Промыслу, содержит логосы в том виде, в каком получает от Ума, т. е. как совокупность передаваемых ей идей, образующих «цельный логос всей вселенной» (ср.: κατὰ λόγον τὸν τοῦ παντός ὅλον — Ibid. 3. 13), а низшая часть Души, отождествляемая с природой, разделяет единство на множество. Поскольку творческая деятельность Души подчинена Л., она не произвольна и не случайна, но необходима и промыслительна: «Душа, содержащая породительные логосы, знает следствия, происходящие в результате всех ее действий... Душа воспринимает или предвидит предшествующие обстоятельства и принимает в расчет то, что из них последует, сплетая цепь следствий, соединяя предшествующее и последующее в совершенное соединение» (Ibid. 3. 16). Душа не творит ничего злого или дурного, к-рое возникает лишь на уровне соединения логосов и материи вслед. противодействия материи и самостоятельности низшей Души, к-рая может исказить полученный ею Л., поэтому «логос принуждает лучше существовать и оформляет его», а то, что не является лучшим, находится в логосах в возможности, в становящемся же оно есть в действительности, т. е. с привнесенными становлением недостатками (см.: Ibid. 3. 16–17). Отвергая дуализм и не соглашаясь с тем, что зло возникает от материи, Плотин утверждал: целостный Л. «содержит в себе и логос материи, которую он делает для себя пригодной» (Ibid. III 3. 4). Т. о., материальность как таковая не является злом и недостатком, однако в силу того что материя занимает низшее положение в иерархии сущего и наиболее удалена от Единого, совершенные логосы при соединении с ней

становятся подверженными искажению и в чувственном мире могут возникать все виды несовершенств. Более того, именно в силу причастности Л. даже нечто кажущееся дурным и злым имеет разумное место и назначение в едином мироздании: «Логос, будучи началом, творит [природные] вещи, и хочет, чтобы они были именно таковы, каковы они суть; делает вещи, называемые плохими, согласованными с логосом, поскольку не хочет, чтобы все вещи были хорошими... не завистью, но Логосом сотворено все, Логосом, содержащим в себе все многообразие умного мира» (Ibid. 2. 11).

Ученики и последователи Плотина не внесли к.-л. принципиально новых элементов в неоплатоническое учение о Л.; они ограничивались его разъяснением и полемикались сопоставлением с др. концепциями, а также предлагали пространные доказательства того, что теология и онтология Плотина вытекают из философии Платона и во всем согласуются с ней. Вероятно, первоначально концепция Л. Плотина прямо не противопоставлялась христианской; так, один из учеников Плотина, Амелий (III в.), комментировал Пролог Евангелия от Иоанна в неоплатонических терминах и находил в нем выраженное на «варварском» языке истинное учение о Л. (фрагмент комментария см.: Euseb. Praer. evang. XI 18. 26 — XI 19. 1; анализ см.: Dörrie. 1972; Löhr. 2009. Sp. 335). Однако уже др. ближайший ученик Плотина, Порфирий (III–IV вв.), написал трактат «Против христиан», в к-ром критиковал в т. ч. и богословское содержание христианства. Отвергая христ. отождествление Л. с Иисусом Христом как Сыном Божиим, Порфирий, следуя Плотину, отрицал ипостасное бытие Л. Привлекая стоическое учение о «внутреннем слове» и «произнесенном слове», он отмечал, что если христиане не согласны признать Сына Божия Л. в одном из этих 2 значений, они вообще не вправе считать Его Л. (текст см.: PG. 123. Col. 1141; анализ см.: Brisson. 2011). У поздних неоплатоников, напр., Явлиха (кон. III — нач. IV в.) и имп. Юлиана Отступника (361–363), ставивших перед собой задачу восстановления языческой религии и враждебно настроенных по отношению к христианству, нередко происходил возврат к характерному для

среднего платонизма символическому отождествлению Л. с языческими богами. Учение Плотина и его последователей о 3 ипостасях и о Л. как творческом начале оказало влияние на мн. христ. богословов, которые стремились согласовать его с христ. догматикой. На лат. Западе с наибольшим вниманием к неоплатоническим идеям относились *Викторин Марий* (кон. III–IV в.) и блж. *Августин*, еп. Гиппонский († 430), на Востоке нек-рые неоплатонические концепции были восприняты автором «*Ареопагитик*» и прп. *Максимом Исповедником* († 662).

Д. В. Смирнов

Понятия «логос» и «слово» (*dāḥār*) в ВЗ. В древнеевр. тексте ВЗ наиболее частым коррелятом слова *lōyos*, используемого в греч. переводе LXX, является слово *dāḥār*. В ВЗ оно имеет следующие основные значения: 1) «слово» или «речь», результат речевого акта; 2) «мысль», результат мыслительной деятельности; 3) «событие, дело, проблема, обстоятельства» (*Koehler L., Baumgartner W. Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament. Leiden, 1967. Bd. 1. S. 203*). Особым случаем употребления *dāḥār* в ВЗ является устойчивый оборот «слово Господа» (*dāḥār yahwē*); в этом обороте *dāḥār* нередко приобретает значение самостоятельного субъекта действия, который, однако, всегда сохраняет связь с Богом как со своим источником; *dāḥār* осмысливается как гипостазируемая деятельность (сила) Бога по отношению к миру, народу или отдельному человеку, а также как результат этой деятельности.

В 1-м значении *dāḥār* может упоминаться и на отдельное слово, и на речь (ср.: 4 Цар 18. 36: *lō 'ānā dāḥār* «он не ответил ни слова»; Пс 44. 2: *dāḥār tōḥ* «приятная речь»; в 1 Цар 16. 18 Давид назван *nāḥon dāḥār* «разумным в речах»). Дополнительные уточнения этого значения задаются контекстуально: «предписание» (Пс 49. 17: *dāḥāray* «слова Мои» здесь поставлено в соответствие с *mūsār* «наставление, дисциплина»), «обещание» (3 Цар 2. 4), «угроза» (3 Цар 12. 15), «приказ» (Есф 1. 12, 19), «правило» (Есф 9. 31), «совет» (Числ 31. 16), «просьба» (2 Цар 14. 15), «содержание» письма (4 Цар 22. 13), «ответ» (в выражении *hēšīḥ dāḥār*, букв. «вернуть слово», см.:

1 Цар 17. 30; 2 Цар 3. 11; 3 Цар 12. 6) (см.: *Schmidt e. a. 1978. P. 104; Koehler L., Baumgartner W. Hebräisches und Aramäisches Lexikon. 1967. Bd. 1. S. 202–203*).

От 1-го значения слова *dāḥār* производно его 2-е значение, формирование которого может быть связано с тем, что древнеевр. язык имеет ограниченный набор глаголов, выражающих мыслительную деятельность человека, и существительных, обозначающих результат этой деятельности. Значение «думать» часто передается выражением «говорить в сердце» (см.: Еккл 2. 15: *dibbēr b-libbō* «говорить в сердце своем»; ср: Быт 24. 45: *dibbēr 'el-libbō* «говорить к сердцу своему»; ср.: 1 Цар 1. 13: *dibbēr 'al libbō* «говорить на сердце своем»; Еккл 1. 16: *dibbēr 'im libbō* «говорить с сердцем своим»). В похожем контексте в Иез 38. 10 слово *dāḥār* употреблено в значении «мысль»: «Так говорит Господь Бог: в тот день придут тебе на сердце мысли, и ты задумаешь злое предприятие»; *dāḥār* «мысль» через параллелизм поставлено в соответствии с *maḥšebet* «замысел» (в синодальном переводе — «предприятие»), образованным от глагола *ḥāšab*. Этот глагол, наиболее часто используемый в ВЗ для обозначения мыслительной деятельности, имеет специфические значения «считать», «засчитать, вменить», «замыслить», «изобрести» (*Koehler L., Baumgartner W. Hebräisches und Aramäisches Lexikon. 1967. Bd. 1. S. 346*), поэтому он не может полностью заменить собой выражение «говорить в сердце».

В 3-м значении слово *dāḥār* завидательствовано в ряде распространенных сочетаний: *'aḥār(ē) had-dāḥārīm hā-'ellē* «после этих событий» (в синодальном переводе передается как «после сих происшествий»; см.: Быт 15. 1; 22. 1, 20; ср.: Быт 40. 1; 48. 1), *lō(') dāḥār* «ничего» (см.: Исх 9. 4; Втор 22. 26, 4 Цар 20. 17; Иер 32. 17), *lō(') tōḥ had-dāḥār* «это не хорошо» (см.: Исх 18. 17; 1 Цар 26. 16), *dāḥār yōm b-yōmō* «то, что необходимо каждый день / в определенный для того или иного случая день» (букв. «дело дня в свой день»; см.: Исх 5. 13, 19; 16. 4; Лев 23. 37; 3 Цар 8. 59; 4 Цар 25. 30; 1 Езд 3. 4; Неем 11. 23; 12. 47; 1 Пар 16. 37; 2 Пар 8. 14; 31. 16; Дан 1. 5), *dāḥār rā'* «нечто плохое» (Втор 17. 1, букв. «злое дело»), *kol dāḥār* «всё,

что бы то ни было» (Числ 31. 23), *kol dāḥār tāmē(')* «все нечистое» (букв. «всякое нечистое дело», Лев 5. 2). Помимо этих устойчивых выражений слово *dāḥār* в рамках сопряженного сочетания может иметь значение «суть дела; повод»: *bi-dḥār 'ūriyyā* «поступок с Урией», букв. «в деле Урии» (4 Цар 15. 5), *dāḥār ham-mizbēaḥ* «принадлежащее жертвеннику», букв. «дело жертвенника» (Числ 18. 7), *dāḥār ham-malkūt* «имеющее отношение к царству», букв. «дело царства» (1 Цар 10. 16; в синодальном переводе — «то, что сказал Самуил о царстве»; перечень контекстов см.: *Schmidt e. a. 1978. P. 105*).

Совмещение значений «слово» и «дело», при к-ром «слово» понимается в неразрывной связи с выражаемой в нем реальностью, становится очевидным в контекстах, в к-рых *dāḥār* выступает субъектом высказывания: слово может «выходить» (*yāšā(')*; Быт 24. 50, ср.: Ис 2. 3; 45. 23; 55. 11), «приходить» (*bā(')*; т. е. «исполняться», Втор 18. 22; Нав 23. 15; Суд 13. 12, 17; Иер 17. 15; 28. 9; Иез 33. 33), «бывать» (*hāyā*; Втор 18. 22; Ис 55. 11), «исполняться» (*kālā*; 2 Пар 36. 22), «пребывать» (*qām*, букв. «стоять»; Ис 8. 10; 40. 8; Иер 44. 28–29), «бежать» (*rāš*; Пс 147. 4), «сбываться» (*qārā*, букв. «встречаться, случаться»; Числ 11. 23), «достигать» (*hissig*; Зах 1. 6), «падать» (*nāpāl*; Ис 9. 8; полный перечень см.: *Schmidt e. a. 1978. P. 115–116*). Предикаты «выходить» (*yāšā(')*) и «приходить» (*bā(')*) образуют пару: слово «выходит» от Господа и достигает своей цели; «приходит», когда событие, на к-рое указывает это слово, осуществляется: «А о тебе, сын человеческий, сыны народа твоего разговаривают...: «пойдите и послушайте, какое слово вышло от Господа»... Но когда сбудется,— вот, уже и сбывается,— тогда узнают, что среди них был пророк» (Иез 33. 30, 33). Прор. Иезекииль здесь делает аллюзию на предписание Второзакония, где описаны критерии оценки достоверности слов того или иного пророка: *dāḥār* выступает субъектом при глаголах «приходить» (*bā(')*) и «становиться» (*hāyā*) в значении «сбываться», «исполняться» (Втор 18. 22; ср. также: Иер 17. 15). Пара *yāšā(') — bā(')* может трансформироваться в сочетание *yāšā(') — lō(')* *yāšūḥ* «вышло» — «не вернется» (см.: Ис 45. 23, в оригинальном тексте име-

ется хиастическая структура: «Вышла из уст моих правда, / слово — и не вернется»; в синодальном переводе параллелизм двух полустихий нарушен; также см.: Ис 55. 11) или *šālah — nāpal* «(Господь) послал (слово)» — «(слово) низошло» (Ис 9. 8, букв. «упало»). Данный образ может усложняться, когда термин *dāḫār* выступает в значении «дело»; напр., Лаван после разговора с Елеазаром, к-рого Авраам послал за женой для своего сына, говорит, что «от Господа пришло это дело», при этом используется выражение *yāšā dāḫār*, букв. «вышло слово» (см.: Быт 24. 50). В контексте повествования это выражение не соотносится с к.-л. божественным изречением; в этом смысле интерпретация, предложенная в синодальном переводе, «пришло это дело», представляется оправданной.

Во всех перечисленных случаях субъектом выступает слово Бога; характерно, что слово *dāḫār* как субъект действий «выходить» и «приходить» (сбываться) употребляется в единственном числе и атрибутируется Богу (см.: Иез 33. 30, 33), в то время как в остальных случаях в этом контексте (см.: Иез 30. 31–32) оно употребляется во множественном числе и атрибутируется пророку. Одно из наиболее распространенных в ВЗ сочетаний со словом *dāḫār* — выражение *dāḫār yahwē* «слово Яхве» (в синодальном переводе — «слово Господа»), которое встречается ок. 240 раз. В большинстве случаев оно указывает на содержание речей пророков, т. е. привязано к конкретной жанровой форме. Этим объясняется редкость использования данного выражения в Пятикнижии, причем и здесь «слово Господне» может обозначать пророческую речь, вознесенную устами божественного посланника (см., напр.: Исх 9. 20–21). Пророческие тексты ВЗ позволяют проследить, как сочетание *dāḫār yahwē* получает все большее распространение начиная с кон. IX в. до Р. Х., когда, вероятно, были созданы тексты, вошедшие в Книгу пророка Осии, и до пророков эпохи Плена. У ранних пророков выражение *dāḫār yahwē* встречается преимущественно во вводных, заключительных и пояснительных разделах текста. Напротив, в пророчествах, записанных в период Плена, ставится сильный акцент на действии слова Яхве в ис-

тории, связанный с попыткой осмыслить бедствие, постигшее Израиль, и найти его причину в исполнении божественного слова. Кроме того, в поздней пророческой традиции ярко выражено стремление осмыслить феномен пророчества, и слово Господа, возвещаемое пророком, само становится предметом обсуждения (*Rad.* 1965. P. 94). В Книге пророка Иезекииля «слово Господа» является одним из основных элементов, задающих композицию текста, и фактически выступает в качестве вторичного действующего субъекта, подчиненного Господу как первичному субъекту, источнику слова. Выражение «было ко мне слово Господне» (*wayhî lî dāḫār yahwē lē(')mor*), открывающее новый раздел пророческой речи, встречается в Книге пророка Иезекииля более 40 раз (см.: *Zimmerly.* 1979). При этом *dāḫār* указывает не просто на некую информацию или текст (подобно тому как в лит-ре Премудрости словом *dāḫār*, *dāḫārim* надписаны или завершены поучения мудрецов, см.: Иов 31. 40; Притч 22. 17; 30. 1; 31. 1; Еккл 1. 1; 9. 16–17; 12. 11), но на факт теофании. Выражение «было ко мне слово Господне» не только подразумевает, что последующая речь должна быть авторитетной для читателей и слушателей пророка, но и содержит непосредственное указание на опыт богообщения самого пророка.

Значимость этого обстоятельства становится особенно очевидной при сравнении с параллельными ближневост. пророческими текстами, созданными в эпоху Новоассирийского царства (пророчества, обращенные к ассирийским царям, см.: *Parpola S. Assyrian Prophecies.* Helsinki, 1997. P. 5, 16–17), т. е. в период, к которому относится создание значительной части пророческого корпуса ВЗ. Ассирийские тексты не содержат указания на опыт теофании, бывший у того или иного прорицателя. «Слово бога» (*abāt ili*) в них тождественно вербальной информации, передаваемой прорицателем; оно не вступает с прорицателем в диалог и ничего ему не предписывает. Напротив, у Иезекииля и в др. пророческих текстах ВЗ, помимо многочисленных описаний теофании (см., напр.: Иез 1. 1–2. 1; Ис 6. 1–13), «слово Господне» (*dāḫār yahwē*) само наделяется свойствами субъекта, появление которого, вы-

раженное глаголом *hāyā* «быть», тождественно теофании. Одной из причин этого было стремление подчеркнуть трансцендентность Бога и предельно смягчить возможные антропоморфистские коннотации в описании теофании. Выражение «и было ко мне слово Господне» служило заменой фразы: «Господь сказал мне». В этом смысле *dāḫār yahwē* у пророков является предшественником арамейского выражения *mēmra d-ādōnay* («слово Господа») в таргумах, к-рое регулярно помещалось в переводы вводных фраз, открывающих прямую речь Бога. Вместе с тем богословский смысл выделения «слова Господня» в качестве действующего субъекта у прор. Иезекииля гораздо глубже, поскольку он вводит также представление о гипостазированной «славе Божией» (см.: Иез 43. 2, 4–6), которое в посл. станет одним из ключевых для Священнического кодекса (см. в ст.: *Левит книга*). Многим контекстам у прор. Иезекииля, где показан говорящим Сам Бог и не говорится о «слове Господнем», предшествует упоминание «славы Господней» (*kāḫoḏ yahwē*; см.: Иез 2. 1–3).

Дальнейшее развитие представление о «слове Господнем» получает во 2-й части Книги пророка Исаии (Ис 40–55), написанной в начале персид. эпохи. Здесь *dāḫār yahwē* является действующим субъектом, осуществляющим замысел Божий в творении: «Как дождь и снег нисходит с неба и туда не возвращается, но напоет землю и делает ее способною рождать и произращать, чтобы она давала семя тому, кто сеет, и хлеб тому, кто ест, — так и слово Мое, которое исходит из уст Моих, — оно не возвращается ко Мне тщетным, но исполняет то, что Мне угодно, и совершает то, для чего Я послал его» (Ис 55. 10–11). В последующих стихах описан результат этого действия: эсхатологическое преображение мира, сопутствующее избавлению Израиля (Ис 55. 12–13); в 1-й части Книги пророка Исаии, написанной вскоре после падения Самарии (20-е гг. VIII в. до Р. Х.), параллельное описание (Ис 11. 6–8) связано с мессиянскими чаяниями (Ис 11. 1–5). В Ис 55. 10–11 по-прежнему сохраняется связь с представлением о *dāḫār yahwē* как слове пророчества по преимуществу: речь идет о том избавлении,

к-рое было предсказано Богом через пророков Израиля. Однако в Пс 32, к-рый может быть датирован эпохой Второго храма (см.: *Ценгер Э. Книга псалмов // Введение в ВЗ / Ред.: Э. Ценгер. М., 2008. С. 473*), «слово Господне» вводится уже без связи с пророческим осмыслением истории Израиля, в качестве субъекта космогонического процесса: «Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их... ибо Он сказал, — и сделалось; Он повелел, — и явилось» (Пс 32. 6, 9). Представление о «слове Бога» как непосредственном участнике предвозвещенного избавления также выражено в Псалтири: «Но воззвали к Господу в скорби своей, и Он спас их от бедствий их; послал слово Свое и исцелил их, и избавил их от могил их» (Пс 106. 19–20). Первая часть этой фразы является рефреном, завершающим поэтические описания бедствий, к-рым подвергался евр. народ (см.: Пс 106. 6, 13, 19, 28). В Пс 106. 16–17 самое тяжелое из бедствий, болезни и угроза смерти, связывается, в духе пророческих представлений о смысле истории, с отступлением от заповедей Божиих: «Безрассудные страдали за незаконные пути свои и за неправды свои»; в этом смысле избавление, о к-ром сообщается в Пс 106. 19–20, выступает параллелью к Ис 55. 10–13. Оба осмысления *dabar yahwē*, космологическое (слово как сила Бога, действующая в творении) и историческое (слово как сила, исполняющая божественные намерения и обетования в отношении Израиля), совмещены в 147-м псалме: «Посылает слово Свое на землю; быстро течет слово Его; дает снег, как волну; сыплет иней, как пепел... Пошлет слово Свое, и все растает; подует ветром Своим, и потекут воды. Он возвестил слово Свое Иакову, уставы Свои и суды Свои Израилю» (Пс 147. 4–5, 7–8).

Выраженное в пророческой лит-ре представление о *dabar yahwē* как божественной силе, действующей в истории, оказало влияние на историографию ВЗ: в девтеронимическом повествовании (см. ст. *Исторические книги*) судьба Израиля выражена в виде истории действий слова Яхве (см.: *Rad. 1965. P. 94–95*). Так, повествовательный цикл о завоевании обетованной земли в Книге Иисуса Навина завершается указанием на то, что «не осталось неис-

полненным ни одно слово из всех добрых слов, которые Господь говорил дому Израилеву; все сбылось» (Нав 21. 45). Подобные слова произносит и Иисус Навин в одной из своих прощальных речей (Нав 23. 14), при этом они дополняются характерным для девтеронимического повествования указанием на 2 возможных исторических пути Израиля, образуя связующее звено между Книгой Иисуса Навина и последующими историческими книгами ВЗ: «Но как сбылось над вами всякое доброе слово, которое говорил вам Господь, Бог ваш, так Господь исполнит над вами всякое злое слово, доколе не истребит вас с этой доброй земли, которую дал вам Господь Бог ваш» (Нав 23. 15). В Первой книге Царств Саулу вменяется в вину то, что он не исполнил слово Господа (1 Цар 15. 11). Давид в своей благодарственной молитве в ответ на данное ему обетование просит Господа «утвердить на веки слово», к-рое Он изрек (ср.: 2 Цар 7. 25). В Третьей книге Царств Давид напоминает Соломону об этом обетовании, говоря о слове Господа, обещавшего сохранить за потомками Давида престол Израиля в случае, если они будут «ходить» пред Богом «в истине» (3 Цар 2. 4); как и в Книге Иисуса Навина (Нав 23. 14–15), рассуждение о слове Господа, связывающее текст с последующим циклом исторических повествований, приводится в прощальной речи главного действующего лица книги. Явившись Соломону, Бог обещает ему исполнить слово, сказанное Давиду (3 Цар 6. 12); как и в пророческой лит-ре, само это богоявление описано через выражение «и было слово Господа к Соломону» (3 Цар 6. 11). В молитве Соломона повторяются, вслед за Нав 21. 45 и 23. 14, слова о том, что «не осталось неисполненным ни одного слова из всех благих слов Его, которые Он изрек чрез раба Своего Моисея» (3 Цар 8. 56). С исполнением слова Господня связывается наказание Ахава (4 Цар 10. 10). Девтеронимическое представление о слове Яхве как «движущей силе истории» получает продолжение и в позднейших исторических повествованиях книг Ездры и книг Паралипоменон, в которых с «исполнением слова Господня из уст Иеремии» связывается освобождение Иерусалима (ср.: 1 Езд 1. 1; 2 Пар 36. 22).

Учение о Л. в межзаветный период. В лит-ре этого периода получает продолжение и развитие ветхозаветное представление о *dabar yahwē* «слове Господнем». В *Юбилеев книге* теофания описана как ниспослание слова; при этом, если в Книге пророка Иезекииля слово открывается непосредственно пророку, то в кн. Юбилеев откровение сообщается ветхозаветным праведникам через посредство ангелов, а именно «ангела лица», явившегося Моисею на Синае: «Когда [Авраам] окончил речь и молитву, вот тогда было послано чрез меня (повествование в кн. Юбилеев ведется от лица ангела. — М. К.) слово Господа к нему, говорившее: «Поднимись из земли твоей и из рода твоего и из дома отца твоего в землю, которую Я тебе покажу!»» (Юб 12. 22). Ангел делает Авраама способным воспринять слово Бога: «И Господь Бог сказал мне: «Открой его уста, и его уши, и его губы!»» (Юб 12. 25). Самому Моисею «ангел лица» дает повеление записать слово, услышанное от него, «ибо так начертано на свидетельстве небесных скрижалей для вечных родов». Вместе с тем кн. Юбилеев содержит описание теофании через слово без посредства ангелов: так, слово Господа пришло к Аврааму во сне (Юб 14. 1); однако в данном случае автор опирается на повествование кн. Бытие (Быт 15. 1). Понимание слова как божественных предписаний также представлено в кн. Юбилеев. Сообщение о том, что Иаков «соблюдал то, что... [заповедано] соблюдать: повеления... уставы... и законы» Божии (ср.: Быт 26. 5), дополняется в кн. Юбилеев указанием на то, что Авраам «соблюл слово» Господне, и повелением Исааку также соблюдать его (Юб 24. 10–11). В пророчестве о Левии Исаак предписывает буд. священникам «изрекать слово Господне с искренностью» (Юб 31. 15).

В *Двенадцати патриархов завещаниях* понятие «слово» имеет преимущественно этическое измерение: оно, с одной стороны, указывает на Божественный закон, с др. стороны, характеризует нравственный облик человека: 1) «...ныне услышьте слово правды: творите справедливость, и делайте все по закону Всевышнего, и не соблазняйтесь духом ненависти, ибо зло это во всех делах человеческих» (Test. Gad. 3. 1); «И говорил я ей слова Всевышне-

го, дабы отвратилась она от страсти дурной» (Test. Jos. 3. 10); 2) «Ибо всякого человека сотворил Он по образу Своему. И... какова душа его, таково и слово его — либо по закону Господа, либо по закону Велиара» (Test. Nepht. 2. 5–6). При этом совершенное познание Божественного слова наступит только в эпоху Мессии, когда «восставит Господь священника нового, коему все слова Господа откроются, и сам будет вершить он суд правды на земле множество дней» (Test. Lev. 18. 2).

В *Иисуса, сына Сирахова, книге* «слово Всевышнего» названо источником предвечной Божественной премудрости (Сир 1. 4–5). Вслед за Книгой Притчей Соломоновых автор Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова, говорит о премудрости как о происходящей от Бога и наделяет ее самостоятельным существованием, приводя ее речь от 1-го лица (Сир 24. 3–36); в этой речи премудрость сама свидетельствует, что она «вышла из уст Всевышнего» (Сир 24. 3). Вместе с тем гипостазирование премудрости Бога здесь не соединено с представлением о гипостазированном слове Бога.

Такое представление присутствует в *Премудрости Соломона книге*. При описании многообразных действий премудрости используются и др. понятия, в той или иной мере гипостазированные: «слово» (Прем 9. 1; 16. 12, 26; 18. 15), «милость» (Прем 16. 10), «благодать» (Прем 16. 25). Премудрость изображается в 2 аспектах, космологическом и историческом: она заключает в себе все явные и тайные законы мироздания, а также непосредственно воздействует на человеческую историю. В обоих случаях премудрость соотносится с Л. как разумным и словесным началом. При рассмотрении действия премудрости в мире Л. преимущественно описывается как объект и результат ее деятельности: Бог через Свою премудрость определяет разумное начало в человеке, проявляемое в слове: «В руке Его и мы и слова наши, и всякое разумение и искусство делания»; премудрость «знает тонкости слов... премудрость отверзла уста немых и сделала внятными языки младенцев...» (Прем 7. 16; 8. 8; 10. 21). В рассуждениях о действии премудрости в истории Л. наделяется свойствами действующего субъекта. Слово Бога представлено инструментом Боже-

ственного действия при сотворении мира: «Боже отцов и Господи милости, сотворивший все словом Твоим и премудростию Твоею устроивший человека» (ср.: Прем 9. 1, 2). Это изречение, возможно, является аллюзией на Пс 32. 6, где в описании творческого Божественного действия понятие «слово» образует пару с понятием «дух»; в стихе Прем 9. 1, построенном по принципу параллелизма, автор ставит в соответствие Л. и премудрость, к-рая в других местах названа «духом» (Прем 7. 22) или образует пару с понятием «дух» (Прем 9. 17). Пространное описание благодеяний, которые Бог оказал евр. народу в пустыне, завершается словами: «...дабы сыны Твои, которых Ты, Господи, возлюбил, познали, что не роды плодов питают человека, но слово Твое сохраняет верующих в Тебя» (Прем 16. 26). Из контекста следует, что речь идет не только о слове Свящ. Писания, представляющем человека, но и о творческом действии Бога в мире и послушании природы Божественному Л. О покорности творения Божественному повелению говорится выше: «...тварь, служа Тебе, Творцу... изменяясь во все, повиновалась Твоей благодати, питающей всех» (Прем 16. 24, 25), а при описании исцеления израильян от змеев, посланных им в наказание, спасение связывается с непосредственным действием слова Господа: «Не трава и не пластырь врачевали их, но Твое, Господи, всеисцеляющее слово» (Прем 16. 12).

В полной мере слово Бога приобретает свойства действующего субъекта при описании 10-й егип. казни: «...когда все окружало тихое безмолвие, и ночь в своем течении достигла середины, сошло с небес от царственных престолов на средину погибельной земли всемогущее слово Твое, как грозный воин. Оно несло острый меч — неизменное Твое повеление и, став, наполнило все смертью: оно касалось неба и ходило по земле» (Прем 18. 14–16). Упоминание о слове Бога заменяет здесь рассказ о «губителе» (*mašhû*) в кн. Исход, где говорится о том, что Бог не пустит губителя в дома израильян (Исх 12. 23); в Книге Премудрости Соломона слово посылается Богом для наказания египтян. «Губитель» в Книге премудрости Соломона упоминается в др. контексте — в повествовании о бедствии, постигшем евр. народ в пусты-

не; в этом рассказе слово, действующее через Аарона, противопоставлено «губителю». Подобно тому как слово Бога совершило наказание египтян, слово в устах Аарона избавляет израильский народ от наказания: «Он победил истребителя не силою телесною и не действием оружия, но словом покорил наказывавшего» (Прем 18. 22). Параллелизм присутствует и в указании на слово Бога, «касавшееся неба и ходившее по земле» (ср.: Прем 18. 16), и на Аарона, «на подире» к-рого «был целый мир» (Прем 18. 24). Слово Бога, наполнявшее мир, «наполнило все смертью»; Аарон, на одеянии к-рого был запечатлен целый мир, привел в страх «губителя» (ср.: Прем 18. 25). Особый акцент, к-рый в Книге премудрости Соломона ставится на том, что именно слово Бога, было совершителем наказания, может быть объяснен тем, что рассуждение о непосредственно наказывающем Боге было способно привести в недоумение читателей. Однако в книге не содержится развитой теодицеи; внимание сосредоточено на идее воздаяния праведникам и грешникам, которую иллюстрирует последовательное сопоставление наказаний, понесенных египтянами, с избавлением, дарованным евреям. Введение в кульминационный момент образа наказывающего слова Бога (логоса) служит раскрытию представления о происходящей от Бога и проявляющейся в истории высшей справедливости.

М. Г. Калинин

Учение о Л. Филона Александрийского. Сочинения Филона Александрийского занимают уникальное место в истории философской и теологической мысли эпохи эллинизма, поскольку в них впервые был осуществлен многоплановый, последовательный и глубокий синтез мн. идейных достижений древнегреч. философии с богословским содержанием книг ВЗ и с религ. представлениями ветхозаветного и межзаветного иудаизма. С т. зр. лит. особенностей и используемого в них метода, трактаты Филона — это не философские сочинения в строгом смысле, поскольку целью Филона была богословская экзегеза религ. источника с использованием философского понятийного аппарата; т. о., философские идеи у Филона выполняют подчиненную функцию по отношению к тому священному

тексту или богословскому положению, для объяснения которого они привлекаются. Этой спецификой сочинений Филона объясняются неясности, неясности и противоречия, встречающиеся в его учении о Боге и о Божественном Л. Филон не был школьным философом и не следовал к.-л. направлению греч. философии; по мере необходимости он эклектично смешивал идеи, заимствованные из разных традиций, подчиняя их общей задаче рационального прояснения библейского богословия на совр. ему философском языке. Заимствованное из этого языка понятие «логос» стало одним из наиболее употребительных у Филона и использовалось во множестве разных контекстов (перечень см.: *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*. В., 1930. Vol. 7. P. 490–503; *Mayer G. Index Philoneus*. В.; N. Y., 1974. S. 175–176; общий обзор учения Филона о Боге и о Л. см.: *Муретов*. 1885; *Трубецкой*. 1900. С. 123–142; *Lagrangé*. Vers le logos. 1923; *Bormann*. 1955; *Weiss*. 1966; *Winston*. 1985. P. 9–25; *Runia*. 1986. P. 433–475; *Löhr*. 2009. Sp. 345–354; *Фокин*. 2014. С. 105–121). Филон по справедливости может считаться если не основоположником, т. к. он лишь творчески синтезировал и развил взгляды предшественников, то наиболее значимым представителем дохрист. «теологии логоса» как учения о гипостазированном Л. в его отношении к единому Богу и к тварному миру. В I–III вв. воззрения Филона оказывали влияние как на развитие философско-теологических концепций внутри греч. философии, так и на богословие мн. раннехрист. церковных писателей.

Учение Филона о Л. тематически подчинено его представлению о природе и свойствах единого Бога, к-рое по смыслу остается библейским, однако излагается с использованием понятий греч. философии. В сочинениях Филона отражены 2 взаимодополняющих аспекта ветхозаветного учения о Боге: 1) Бог един; Он вечен, отличен от мира и бытийно независим от него; по Своей природе Бог трансцендентен, непознаваем для человеческого разума и неименуем (см.: *Philo. De poster. Cain*. 14; *Leg. all.* II 2–3; *De vita contempl.* 2; *Somn.* I 67; *De mut. nom.* 10–11); 2) Бог познается через подаваемое Им людям откровение о Себе, причем как в аспекте бытия, открываясь

как Сущий, «чистое Бытие», «истинное Сущее», «Сущее как такое» (см., напр.: *Idem. Quod deter. pot.* 89, 152, 160, 162; *De Abr.* 121; *Quod Deus sit immut.* 55–56; *De mut. nom.* 27–28; *De cong. erud.* 51; ср.: *Исх* 3. 14), так и в аспекте Божественных сил и действий, на основании к-рых Он именуется Творцом и Создателем мира, его Отцом и Правителем (см., напр.: *Philo. De mut. nom.* 27–30; *De praem.* 39; *De spec. leg.* III 180; *Quaest. in Gen.* II 62), и т. п. Обусловленная спецификой библейских представлений о едином Боге необходимость совмещения апофатического и катафатического языка при изложении учения о Боге заставила Филона на смысловом уровне отделять внемирового единого Бога, о Котором можно говорить лишь апофатически, от Бога в Его отношении к миру и человеку. Филон использовал понятие «Логос Бога» (θεοῦ λόγος), или «Божественный Логос» (θεῖος λόγος), в качестве наиболее общего и универсального обозначения всей совокупности обращенной вовне деятельности Бога (ср.: *Runia*. 1986. P. 449). Выбор именно этого понятия объясняется неск. причинами. Во-первых, Филон, опираясь на доплотиновскую средне-латиническую традицию, в к-рой отсутствовало четкое разграничение между трансцендентным Богом и Умом, продолжал именовать единого Бога Умом (см.: *Philo. De orif.* 8). Несмотря на ярко выраженные в его философской теологии трансцендирующую и апофатическую тенденции, Филон не считал, как в посл. неоплатоники, что единый Бог (Единое) превыше бытия и ума, а, напротив, отождествлял Его с Бытием (Сущим) и Умом. Вслед этого Филону требовалось соотнести высшую творческую силу и первое порождение Бога с неким результатом деятельности Ума: мышлением, мудростью или «разумной речью», т. е. с Л. Поскольку понятие «логос» уже было разработано в греч. философии, наилучшим образом отражало внешнюю направленность действия Бога и позволяло гипостазировать это действие как становящуюся субъектом действия силу, Филон остановился именно на этом понятии, а остальные понятия оказались отождествленными с ним или сведенными к нему. Во-вторых, Филон ориентировался на детально разработанное в стоицизме учение о Л.

как о создателе, управителе и промыслителе мира; для согласования этого учения с библейской теологией требовалось лишь отказаться от признания Л. имманентным миру и материальным (см.: *Runia*. 1986. P. 434–436). В-третьих, понятие «логос» идеально согласовывалось с библейским языком в силу наличия в последнем представления о «слове Господа» как о Божественной силе, к-рая в поздней библейской литературе и в посл. в раввинистической традиции нередко интерпретировалась как действующий субъект и гипостазировалась (см.: *Winston*. 1985. P. 15–16; ср.: *Weiss*. 1966).

Поскольку понятие «логос» у Филона вводится для объяснения отношения между Богом и тварным миром, большинство рассуждений о Л. связаны с истолкованием библейских космогонических, космологических и антропологических представлений. Филон не рассматривал Л. в абсолютном смысле, как реальность не зависящей от творения мира внутрибожественной жизни, однако из его высказываний можно заключить, что он считал Л. совечным Богу (см.: *Philo. De plant.* 8). Поскольку Бог как Ум трансцендентен и непознаваем, Божественный Ум как таковой не может быть предметом рассмотрения и познается лишь в Л. как в его отображении; в этом смысле Филон называл Л. «обителем» (οἶκος) Ума (*Idem. De migr. Abr.* 5). Признание трансцендентного характера Божественного Ума объясняет отсутствие у Филона подробных рассуждений об Уме, а также отдельные неточные высказывания, давшие основание некоторым исследователям утверждать, что Филон отождествлял Ум и Л. (см., напр.: *Idem. Quaest. in Exod.* II 13). В действительности для Филона Ум и Л. в строгом смысле — это разные уровни бытия Бога, т. к. Ум — наименование непознаваемой внутренней деятельности Бога, а Л. есть Ум, проявляющий себя вовне и полагающий отличное от себя творение. У Филона несколько раз встречается не засвидетельствованное в такой форме у предшественников авторов выражение «Ум всего» (ὁ τῶν ὅλων νοῦς — *Idem. De orif.* 8; *De gigant.* 40; *De migr. Abr.* 4, 192–193; ср.: *Plat. Tim.* 33a; *Arist. De mund.* 396b23), к-рое используется для обозначения единого Бога, но не применяется по отношению к Л. У позд-

нейших христ. писателей это выражение встречается в составе не зависящего от сочинений Филона высказывания о Боге, приписываемого Пифагору или пифагорейцам, в котором Бог именуется «Умом и Одушевителем (ψυχωσις) всего» (см.: *Clem. Alex. Protrept.* 6. 72. 4; *Ps.-Iust. Cohortat.* 19. 1; *Cyr. Alex. Contr. Jul.* I 42); если атрибуция верна, она может свидетельствовать в пользу гипотезы об идейной близости Филона к неопифагорейским кругам. Выражение встречается и в содержащем «определение» Бога фрагменте, относящемся к Герметическому корпусу: «Бог есть Демиург всего, вечный и премудрый Ум» (см.: *SHerz. Fragm.* 28); это также может свидетельствовать о платоническом или неопифагорейском происхождении используемой Филоном концепции Бога как Ума.

Отождествление Бога с Умом и представление о Л. как о результате деятельности Ума ясно выражены в предлагаемой Филоном в трактате «О сотворении мира» космогонической аналогии: как архитектор, намереваясь построить город, сперва разрабатывает план построек и «воздвигает умопостигаемый город» в уме, а затем руководит воплощением своего замысла в действительности, так и Бог вначале помыслил все прообразы или идеи мира, создав в Своем Уме умопостигаемый мир (см.: *Philo. De orif.* 17–20). Этот умопостигаемый мир (νοητός κόσμος) Филон отождествлял с «Логосом Бога, уже творящего мир», т. е. с полной упорядоченной совокупностью помысленных и изреченных творящим мир Умом идей (*Ibid.* 24). Вслед этого с т. зр. отношения к Богу как к Уму Л. есть Его «первородный сын» (*Idem. De agr.* 51; *De confus. ling.* 63, 146; *Somn.* I 215), «образ», «тень», «орудие» (*Idem. Leg. all.* III 96), а по отношению к творимому Умом посредством Л. миру — «место» умопостигаемого мира и сам этот мир, «первообразная идея идей», «первый образец» мира, «первообразная печать» (*Idem. De orif.* 20, 24–25; ср.: *Löhr.* 2009. Sp. 346–348). Прибегая к антропологической аналогии, Филон подчеркивал, что отношение Бога к Л. аналогично отношению человеческого ума (устроенного Л. по образу Ума Бога) к человеческому логосу, т. е. к результату действия разумной и словесной способности человека. Как и чело-

веческий логос, Божественный Л. двойственен: с одной стороны, он всегда существует в качестве идеального отображения трансцендентного Ума Бога, т. е. как «внутреннее слово», с другой стороны, он выступает в виде реально действующей в мире Божественной Силы, т. е. как «произнесенное слово», как единая речь, творящая чувственный мир и определяющая законы его существования (см.: *Philo. De vita Mos.* II 127–128; ср.: *Фокин.* 2014. С. 119–120). Т. о., Филон полагал, что Л. вечно существует как «внутреннее слово» Божественного Ума, которое в акте творения становится внешним «произнесенным словом» и в силу этого гипостазируется. Л. у Филона есть порождение или произведение Бога как Ума, тождественное этому Уму по содержанию, поскольку все мыслимое Умом и есть Л., однако подчиненное этому Уму по действительности и действенности, поскольку сам Л. не творит идей, но лишь соединяет и содержит их, отображая их в сфере чувственного мира. Аспект волевого происхождения Л. от Бога дополнительно подчеркивается тем, что Филон, опираясь на учение ВЗ и расходясь в этом с Платоном и Плотинином, понимал творение не как природное свойство Бога, а как Его волевой акт, прямо говоря, что Бог «пожелал» сотворить мир, и связывая с этим желанием рождение Богом Л. как мира умопостигаемого (см.: *Philo. De orif.* 16; *De confus. ling.* 175; ср.: *Runia.* 1986. P. 139–140). Хотя Л., будучи порождением Бога, выступает в качестве носителя божественной природы, он не является Богом в строгом смысле; выражение «второй бог» (ὁ δευτερος θεός) Филон употребляет по отношению к нему лишь один раз (см.: *Philo. Quaest. in Gen.* II 62; соч. сохранилось лишь в армянском переводе и в греческих фрагментах; в основном корпусе экзегетических трактатов Филона это выражение не встречается). Подчеркивая единство и единственность Бога, Филон специально оговаривал, что слово «бог» с определенным артиклем (ὁ θεός) может указывать только на единого и первого Бога, т. к. «по истине Бог один», тогда как слово «бог» без артикля (θεός), употребляемое в общем и несобственном смысле (ἐν καταχρησει), допустимо использовать для обозначения Л.

(см.: *Idem. Somn.* I 227–230; ср.: *Runia.* 1986. P. 442–444).

Интерпретация Л. как постоянного результата деятельности Божественного Ума позволяет решить вызывавший затруднения у мн. исследователей вопрос о соотношении Л. и премудрости Бога. «Премудрость» — это постоянное свойство Бога как Ума в его трансцендентном бытии (см., напр.: *Philo. De migr. Abr.* 134; *De plant.* 38; *Leg. all.* II 86); в силу этого она есть «первообразный свет Бога» (*Idem. De migr. Abr.* 40), «мать» Логоса, через которую вселенная пришла в бытие (*Idem. De fuga et invent.* 108–109). Премудрость именуется у Филона также «первороденной» дочерью Бога (см.: *Idem. Quaest. in Gen.* IV 97; *De fuga et invent.* 50–51), поскольку она есть первое и высшее, существующее еще на уровне трансцендентного бытия, свойство Бога как Ума. Получая бытие и идеи от Ума, Л. получает вместе с этим качественное совершенство, или «благость», этого бытия и этих идей от Премудрости, поэтому Филон, комментируя Быт 2. 10, утверждает, что Л. «истекает» из Премудрости, как река из Едема (см.: *Philo. Somn.* II 238–242; ср.: *Leg. all.* I 65; в силу двусмысленности конструкции 2-й отрывок обычно интерпретировался как отождествление Л. и Премудрости, однако сомнительность такого прочтения видна из 1-го отрывка). Будучи всегда причастен Премудрости, Л. сам становится ее «источником» (см.: *Idem. De fuga et invent.* 97; ср.: *De poster. Cain.* 127–128), однако не в смысле «первоисточника», к-рым является Бог как Ум, а в смысле постоянного носителя, распространяющего ее по всему творению. Хотя Л. и Премудрость не тождественны, у Филона прослеживается тенденция их смешения и слияния в функциональном аспекте, источником к-рой является учение о Премудрости Бога в LXX. Так, он утверждал, что Л. и Премудрость являются «многоименными», и называл и Л., и Премудрость «Началом» (ἀρχή) всего и «Образом» (εἰκὼν) Бога (см.: *Idem. Leg. all.* III 43, 96; *De confus. ling.* 146).

По отношению к миру Л. есть единая творческая Божественная Сила (δύναμις), соединяющая все действующие вовне Божественные силы (см.: *Idem. Somn.* I 62). Некоторые не вполне ясные высказывания

Филона о взаимосвязи Л. и сил обусловлены двояким представлением Филона о природе сил: с одной стороны, силы — это постоянные свойства и действия Бога, вслед чего Филон именует их «несозданными» (см.: *Idem. Quod Deus sit immut.* 78–79), с др. стороны, силы — это вечные, но тварные идеи Божественного Ума, «бестелесные», «невидимые» и «умопостигаемые» (см.: *Idem. De confus. ling.* 171–172). Вторые силы проистекают из первых и тождественны замыслам и действиям Бога по отношению к творению; исполнителем этих действий и распорядителем всех сил в сфере тварности выступает Л., сам являющийся перворожденной Силой (ср.: *Löhr. 2009. Sp.* 349–350). Сохраняя библейский монотеизм, Филон возводит все силы к Богу как к единственному источнику; и Л. и подчиненные ему силы действуют как инструменты Бога, а не как свободные и самобытные деятели (см., напр.: *Philo. De spec. leg.* I 47–48; *De poster. Cain.* 14–15). Важное значение для последующей философии и христ. богословия имело предложенное Филоном с опорой на аристотелевские представления о причинности учение о 4 началах, определяющих возникновение всякого творения: 1) «от чего» (τὸ ὅφ' οὗ), т. е. творческая причина; 2) «из чего» (τὸ ἐξ οὗ), т. е. материя; 3) «чем» (τὸ δι' οὗ), т. е. орудие творения; 4) «ради чего» (τὸ δι' ὃ), т. е. цель и назначение сотворенного. В этой системе Л. занимает место орудия, по смыслу аналогичное функции формы в аристотелевской системе причин; Бог как Творец создал все «логосом» из 4 материальных элементов с целью явить Свою благодать (*Idem. De cherub.* 125–127). Л. выполняет в мироздании творческую, объединяющую, упорядочивающую и сохраняющую функции; он является началом тождества и различия, распределяет элементы и располагает части мира, создавая и поддерживая мировую гармонию: «Вечный Логос вечного Бога есть крепчайшая и прочнейшая опора вселенной... породивший Отец делает его неразрывной связью всего» (*Idem. De plant.* 8–10; ср.: *Фокин. 2014. С.* 114–115). «Правильный логос» (ὀρθὸς λόγος; выражение заимствовано из стоицизма) Бога является правителем, к-рого Бог поставил надзирать за вселенной (см.: *Philo. De agr.* 51); как и у стоиков, Л.

отождествляется у Филона с Промыслом и мировым законом. Филон использовал и стоическую концепцию «семенных логосов», которая у него превратилась в учение о едином семенном Л., распространяющем повсюду силы как семена (см., напр.: *Idem. Leg. Gai.* 55; *Leg. all.* III 150; *Quis rer. div.* 119; *De opif.* 43). Филон отвергал платоническую концепцию мировой души, отказываясь как отождествлять ее с Богом, так и отделять от Него; при этом все функции мировой души Филон приписывал Л. (подробнее см.: *Rutina. 1986. P.* 204–208; ср.: *Löhr. 2009. Sp.* 252–253). Говоря о Л. в контексте учения о творении мира и о мировой истории, Филон именовал его также «Именем Божиим» (ὄνομα θεοῦ), «Человеком по образу» (κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου), т. е. идеальным первообразом человеческой природы, «Зрящим» (ὄρων) Бога (см.: *Philo. De confus. ling.* 146), «Светом» (φῶς), берущим начало от Бога как высшего Света и являющимся источником всякого тварного умопостигаемого и видимого света (*Idem. Somn.* I 75–76).

Функциональное представление о Л. как орудии и силе Бога у Филона соединяется с рассуждениями о Л. как о действующем субъекте, имеющем ипостасное бытие. Филон использовал для обозначения Л. ряд имен, однозначно указывающих на него как на личное существо: «первородный Сын» Бога (см., напр.: *Philo. De agr.* 51; *Somn.* I 215; *De confus. ling.* 146), «Архангел» или «Ангел» (см.: *Idem. Quis rer. div.* 205; *De confus. ling.* 146; *De cherub.* 35; *Quod Deus sit immut.* 182), «Первосвященник» (см.: *Idem. De gigant.* 52; *De fuga et invent.* 108; *De migr. Abr.* 102) и др. (см.: *Löhr. 2009. Sp.* 349). Личное бытие Л. у Филона преимущественно связывается с его положением посредника между Богом и творением: «Породивший все Отец даровал Архангелу и старейшему Логосу исключительное положение, чтобы тот, встав посередине, отделил возникшее от Сотворившего». При чем само это посредничество задается уникальностью природы Л.: «Он не является ни несотворенным, как Бог, ни сотворенным, как мы, но, находясь посреди двух крайностей, выступает как поручитель для обоих». По направлению от Бога к творению Л. есть «посланник Владычествующего к подчиненному»; он дает по-

ручительство в том, что Бог «никогда не забудет Свое собственное дело». По направлению от творения к Богу Л. является «просителем за разрушающееся смертное перед Нелетленным» и залогом того, что возникшее никогда не предпочтет беспорядок порядку (*Philo. Quis rer. div.* 205–206). Гипостазированный Л. у Филона нередко объявляется непосредственным исполнителем теофаний ВЗ; Бог являлся праведникам через Л. и как Л. Согласно Филону, на уровне индивидов Л. действует не только как особый посланник Бога, но и как некое имманентное начало, заложенное в человеческую природу при творении ее Богом. В библейском повествовании о сотворении человека по образу и подобию Бога (см.: Быт 1. 26–27) Филон видел указание на то, что всякий человек наделен разумными способностями: умом (νοῦς), мышлением (διάνοια), разумием (λογισμός) и т. п., к-рые имеют образцом Божественный Ум и Божественный Л. и делают человека «родственным божественному Логосу», «отпечатком, или частицей, или отсветом блаженной природы» (*Philo. De opif.* 146; ср.: *Ibid.* 69, 139; ср.: *Winston. 1985. P.* 28–30). Поскольку каждая душа через разумные способности причастна Л., он является для человека врачомателем душевных недугов (см., напр.: *Philo. Leg. all.* III 177; *Quaest. in Gen.* II 29), хранителем души, учителем, советником и другом (см., напр.: *Idem. De ebrietate.* 157; *De fuga et invent.* 5–7, 117; *Somn.* I 191). Для многочисленных рассуждений Филона о Л. как разумном и нравственном начале в человеческой душе, воспитывающем человека и возводящем его к высотам богопознания, характерно намеренное неразличение Л. как Божественной силы и Л. как человеческой способности, что позволяет Филону рассматривать человеческие совершенства и добродетели одновременно как результаты внешнего следования Божественному Л. и внутренней добровольной покорности постоянному Божественному воздействию (ср.: *Winston. 1985. P.* 50–51; *Löhr. 2009. Sp.* 353–354).

Давая общую оценку учению Филона о Л., совр. исследователи обращают внимание на то, что в нем присутствуют как многочисленные элементы, сближающие его с греч. философской и раннехрист. теологической концепциями Л., так и ряд

оригинальных интерпретаций, обусловленных спецификой стоявшей перед Филоном задачи согласования библейской теологии с греч. философией (см., напр.: *Debrunner e. a.* 1967. P. 88–91; *Abramowski.* 1992. S. 193–194; *Duhot.* 2005. P. 457–464). Хотя Филон воспринял основные положения греч. философского учения о Л., он радикально переосмыслил представление о Л. как едином боге (стоицизм) или одном из богов (платонизм). Для обозначения Л. Филон стал использовать нехарактерное для греч. мысли выражение «Логос Бога», тем самым подчеркнув, что в рамках библейского монотеизма невозможно полностью отождествить Л. с единым истинным Богом или признать существование некоего иного божественного начала. Л. для Филона есть лишь обращенный к творению внешний уровень жизни и деятельности Бога, который не может быть сведен к Л., всегда оставаясь трансцендентным и непознаваемым. Т. о., Филон оказался одинаково далек и от греч. представлений о смысле божественности Л., и от тех интерпретаций, к-рые учение о Л. как Боге получило в раннем христианстве. Несмотря на многочисленные рассуждения Филона о Л. как действующем субъекте, гипостазирование Л. у Филона является условным и ограниченным. Хотя некоторые идеи Филона близки к важному для раннехрист. авторов представлению о Л. как о реальной Божественной ипостаси, в учении Филона Л. не становится подлинной ипостасью, но является лишь силой, отражающей в сфере творности действующую через нее ипостась единого Бога (ср.: *Winston.* 1985. P. 49–50; *Leonhardt-Balzer.* 2004. S. 306–307).

Д. В. Смирнов

Л. в Новом Завете. Употребляя греч. λόγος в религ. смысле, авторы книг НЗ ориентировались на основные значения понятия «слово», сложившиеся в евр. ВЗ и греч. LXX, и выступали продолжателями общей ветхозаветной традиции осмысления Л. как «слова Бога», обращенного к людям Божественного откровения. Как и в LXX, смысловым аналогом λόγος в значении «слово» в нек-рых контекстах было слово ῥήμα (речь, изречение), к-рое, однако, употреблялось намного реже и имело более узкий набор значений (перечень всех вхождений см.:

Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament / Hrsg. K. Aland. B.; N. Y., 1983. Bd. 1. Tl. 1. S. 746–750 (λόγος); Tl. 2. S. 1193 (ῥήμα)). В новозаветной лит-ре область значений λόγος дополнилась 2 новыми смысловыми направлениями: 1) Л. стал обозначать полную проповедуемую апостолами и принимаемой верующими благой вести о Христе; 2) в Евангелии от Иоанна понятие «логос» было введено в качестве одного из именованний Бога, ставшего человеком; Л. был отождествлен с Иисусом Христом как реальной исторической личностью.

Послания ап. Павла. Яркие примеры употребления понятия «слово» (λόγος) в ветхозаветном смысле как обозначения пророческой речи встречаются в Посланиях ап. Павла. Сочетание «слово Божие» нередко является в них точным соответствием «слова Яхве» в пророческих книгах ВЗ; напр.: «Но не то, чтобы слово Божие не сбылось» (Рим 9. 6). В абсолютном употреблении Л. также может указывать на пророческую речь либо на прямую цитату из книг ВЗ: «Тогда сбудется слово написанное: поглощена смерть победою» (1 Кор 15. 54; цитируется Ис 25. 8). В др. значениях, также продолжающем ветхозаветную традицию, — «заповедь, Божественное предписание», — Л. употребляется в Рим 13. 9: «Ибо заповеди... заключаются в сем слове: люби ближнего твоего, как самого себя» (ср.: Гал 5. 14).

В 1 Кор 1. 18 понятие «слово» употребляется в новом значении, не выводимом из ВЗ, — «провозвестие о совершенном Иисусом Христом спасении»: «Ибо слово о кресте (ὁ λόγος ὁ τοῦ σταυροῦ) для погибающих юродство есть, а для нас, спасаемых, — сила Божия» (ср.: 1 Тим 1. 15). В этом значении понятие «слово» выступает как синоним понятий «керигма» (см. ст. *Керигма*) и «благовествование», или «евангелие» (о значениях слова см. в ст. *Евангелие*). Синонимия «слова» и «керигмы» подтверждается в 1 Кор 2. 4: «И слово (λόγος) мое и проповедь (κήρυγμα) моя... в явлении духа и силы»; в 1 Кор 15. 2 Л. оказывается прямым объектом при глаголе «возвещать евангелие», «благовествовать» (εὐαγγελίζω). Похожие выражения встречаются и в др. Посланиях: в Кол 1. 5 говорится о принятом верующими «истинном слове благовествования» (ἐν τῷ

λόγῳ τῆς ἀληθείας τοῦ εὐαγγελίου; букв. «слово истины благовествования»), к-рое «приносит плод и возрастает». В Еф 1. 13 слово истины прямо отождествляется с благовествованием: «В Нем и вы, услышав слово истины, благовествование вашего спасения, и уверовав в Него, запечатлены обетованным Святым Духом» (ср.: Еф 6. 19).

Значение «полнота благовестия о Христе», отраженное в таком словопотреблении, понятие «логос» приобрело уже в Первом послании к Фессалоникийцам, к-рое в совр. библеистике считается наиболее ранним из Посланий ап. Павла. Ап. Павел использует в Послании словосочетания «слово Господне» (1 Фес 1. 8) и «слово Божие» (1 Фес 2. 13), к-рые в др. случаях могут отсылать к ВЗ как к авторитетному свящ. тексту, однако в данных контекстах явно относятся к евангельской проповеди. Т. о., христ. провозвестие обозначается теми же словосочетаниями, что и ВЗ, сохранявший у первых христиан статус Свящ. Писания; это может свидетельствовать о понимании евангельского провозвестия как подлинного исполнения ВЗ. Выражение «слово Божие» применительно к христ. проповеди употребляется и в др. Посланиях (см., напр.: Флп 1. 14; 2 Кор 2. 17, 4. 2).

Во Втором послании к Коринфянам встречается важное для богословской интерпретации новозаветного представления о Л. как «слове Христовом» упоминание о «слове примирения» (λόγος τῆς καταλλαγῆς), к-рое Бог дал людям в Иисусе Христе (см.: 2 Кор 5. 19). «Слово примирения», с одной стороны, относится к последствиям совершившегося спасения, а с др. стороны, напрямую отождествляется с проповедническим служением апостола: «Все же от Бога, Иисусом Христом примирившего нас с Собою и давшего нам служение примирения, потому что Бог во Христе примирил с Собою мир, не вменяя людям преступлений их, и дал нам слово примирения. Итак мы — посланники от имени Христова, и как бы Сам Бог увещевает через нас; от имени Христова просим: примиритесь с Богом» (2 Кор 5. 18–20). Здесь очевиден параллелизм выражений «слово примирения» (данное Богом) и «служение примирения» (совершаемое апостолом). Проповедь апостола по

отношению к совершившемуся искуплению не мыслится как нечто частное и вторичное: божественный призыв, обращенный к миру от Отца в Иисусе Христе, реализуется именно в проповеди апостола. «Слово примирения», данное Богом, возвещается устами Павла «от имени Христова» (ὄνομα Χριστοῦ). О том, что содержание этой проповеди тождественно провозвестию об искуплении, свидетельствует следующий стих: «Ибо не знавшего греха Он сделал для нас жертвою за грех, чтобы мы в Нем сделали праведными пред Богом» (2 Кор 5. 21). Указывая по преимуществу на служение апостолов, термин Л. в значении «провозвестие о спасении» может распространяться на всех христиан, принимающих и хранящих возвещенное. Так, в Флп 2. 15–16 о верующих говорится как о содержащих «слово жизни» (λόγος ζωῆς) и подобных «светилам в мире»; в 1 Фес 2. 13 говорится, что «слово Божие» «действует» в верующих.

При употреблении понятия «слово» в качестве указания на благовестие о Христе в Посланиях ап. Павла формируется параллелизм, связанный с тенденцией отождествлять «слово Христово» как полностью спасительного благовествования и Самого Иисуса Христа как «содержание» этого спасительного слова. Неоднократно упоминая о проповеди слова Христова, ап. Павел в том же смысле говорит о проповеди «Христа распятого» (1 Кор 1. 23), «Христа Иисуса, Господа» (2 Кор 4. 5). Т. о., проповедь слова есть не просто внешнее изложение неких истин о Христе, но представление Самого Христа, а «слово Христово» — это живое присутствие Самого Христа в общине верующих. Такое понимание подтверждается словами ап. Павла: «Слово Христово да вселяется в вас обильно, со всякою премудростью» (Кол 3. 16). Сложная система образов, в рамках к-рой «слово Божие» может быть понято одновременно как полнота спасительного домостроительства и как живое присутствие Христа в Церкви, Его Тела, выстраивается в Кол 1. 24–28. Ап. Павел называет здесь себя тем, кому по домостроительству (οἰκονομία) Божию доверено «исполнить слово Божие» (πληρῶσαι τὸν λόγον τοῦ θεοῦ); это слово далее отождествляется с «тайнством» (μυστήριον; в синодальном пе-

реводе — «тайна»), к-рое некогда было сокрыто от веков и родов, а ныне открыто святым Божиим, т. е. христианам; в свою очередь сущностью тайнства объявляется присутствие Христа в верующих (Χριστὸς ἐν ὑμῖν; «Христос в вас»).

Подобный параллелизм прослеживается в НЗ и за пределами корпуса Посланий ап. Павла. Так, в Первом послании Петра говорится о проповеданном «слове Божиим» (см.: 1 Петр 1. 23–25); оно называется «нетленным семенем», от которого возродились верующие, и объявляется «живым» и «пребывающим во век» (διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος; ср.: Ис 40. 8). Хотя внешне речь идет о слове благовестия, оно наделяется свойствами личности, в результате чего создается устойчивая отсылка к Христу как к источнику и содержанию слова. С еще большей силой такое гипостазирование Л. выражено в Послании к Евреям, где говорится о «слове Божиим», которое «живо и действительно» (ζῶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐνεργῆς); оно, будучи «острее всякого меча обоюдоострого», видит внутреннее состояние человека и «судит помышления и намерения сердечные» (см.: Евр 4. 12; последнее выражение может быть аллюзией на Пс 7. 10, где сужающим называется Бог). Смысловое соотношение «логоса» как «слова Божия» или «слова благовестия» с Самим Иисусом Христом может рассматриваться как переходное звено между употреблением понятия «логос» в традиционных религ. смыслах и концепцией Л. как самостоятельного субъекта в Евангелии от Иоанна (см.: TDNT. 1967. Vol. 4. P. 117–119, 124–125).

Евангелия от Матфея и от Марка. Наиболее важным аспектом использования понятия «логос» в евангельских повествованиях ап. Матфея и ап. Марка является указание с его помощью на учение Иисуса Христа. В таком значении λόγος употребляется: 1) в абсолютной форме, без зависимых слов: «И Он говорил им слово» (Мк 2. 2); «И таковыми многими притчами проповедовал им слово, сколько они могли слышать» (Мк 4. 33); 2) с указательными местоимениями, «слово сие» / «слова сии» (Мф 19. 11, Мк 9. 10); 3) в речи Самого Иисуса, с личным местоимением «Мой» / «Мои» (см.: Мф 7. 24, 26; 24. 35; Мк 8. 38; 13. 31). В притче о сеятеле Иисус отождествляет

Свое учение со «словом» (см.: Мф 13. 19–23; Мк 4. 14–20). В значении «проповедь о Христе» λόγος используется лишь один раз, в Евангелии от Марка: «А они пошли и проповедовали везде, при Господнем содействии и подкреплении слова последующими знамениями» (Мк 16. 20). Однако данный отрывок принадлежит к т. н. пространному эпизоду Евангелия от Марка и, возможно, не входил в первоначальный текст Евангелия.

Евангелие от Луки и Деяния святых апостолов. Неоднократное и последовательное использование понятия «логос» задает одну из основных композиционных линий в т. н. двухтомнике ап. Луки: Евангелии и кн. Деяния св. апостолов. В прологе Евангелия от Луки говорится об «очевидцах и служителях Слова» (αὐτόπται καὶ ὑπηρεταὶ γενόμενοι τοῦ λόγου — Лк 1. 2). Возможной параллелью к этому выражению является Деян 6. 4: «...а мы постоянно будем в молитве и служении (διακονίᾳ) слова», т. е. в проповеди об Иисусе Христе. Однако абсолютная форма употребления, упоминание в Лк 1. 2 «очевидцев» и использование для обозначения служителей слова ὑπηρεταί, которое по смыслу связано с оказанием непосредственной помощи, позволяют предполагать, что в данном случае под Л. ап. Лука понимает как учение Христа, которое Он возвещал очевидцам, так и Самого Христа, носителя и первого проповедника спасительного слова. В Евангелии от Луки «словом Божиим» неоднократно названа проповедь Иисуса (см., напр.: Лк 5. 1; ср.: Лк 8. 11; в параллельных повествованиях у синоптиков упоминание о слове Божиим отсутствует). Эта особенность употребления понятия «логос» ап. Лукой, выделяющая его на фоне др. синоптиков, получает продолжение в кн. Деяния св. апостолов.

Предлагаемое в кн. Деяния св. апостолов повествование представляет собой историю распространения «слова Господня», поэтому слово λόγος встречается в ней чаще, чем в к.-л. другой из книг НЗ. «Слово Господне» в кн. Деяния св. апостолов обозначает проповедь об Иисусе Христе, что точно соответствует словоупотреблению ап. Павла. Апостолы и их ученики говорят «слово Божие с дерзновением» (Деян 4. 31;

ср.: Деян 4. 29), проповедуют «слово Господне» / «слово Божие» (Деян 8. 25; 13. 5, 46; 14. 25; 15. 35–36; 16. 6, 32; 17. 13; 18. 11; ср.: Деян 11. 19) и сами называют свое проповедническое служение «словом Божиим» (Деян 6. 2; ср.: Деян 6. 4). Слово Господне слушается и принимается (см.: Деян 13. 7, 44; 15. 7; 17. 11; 19. 10); оно само назидает верующих (Деян 20. 32). Распространение Церкви описывается как рост (Деян 6. 7; 12. 24; 19. 20), распространение (Деян 12. 24; 13. 49) и даже усиление (Деян 19. 20: «возмогало слово Господне») слова Божия, а обращение в христианство — как принятие слова Божия (Деян 8. 14; 11. 1). Слово посылается (Деян 10. 36; 13. 26) людям и выступает объектом прославления (Деян 13. 48); Господь дает свидетельство его истинности, совершая руками апостолов знамения и чудеса (Деян 14. 3).

Евангелие от Иоанна. И. Л. в основном тексте Евангелия от Иоанна. Использование слова λόγος в основном тексте Евангелия от Иоанна имеет много параллелей с его употреблением в синоптических Евангелиях и др. книгах НЗ. Так, в Евангелии от Иоанна встречается выражение «слово Божие» как обозначение ВЗ (Ин 10. 35; ср.: Ин 13. 28); «слово» или «слова» указывают на конкретные речи или проповеди Христа (см., напр.: Ин 6. 60; 7. 40). Вместе с тем наиболее частым и наиболее значимым является употребление понятия «слово» для обозначения полноты откровения о Боге, к-рое исходит от Отца и через Христа передается людям. Так, в Ин 5. 37–38 говорится о том, что «слово Отца» не может быть принято теми, кто не принимает свидетельства Христа: «вы... не имеете слова Его, пребывающего в вас, потому что вы не веруете Тому, Которого Он послал». В Ин 8. 55 знание Отца, которым обладает Христос, соотносится с соблюдением слова Отца: «И вы не познали Его, а я знаю Его... Я знаю Его и соблюдаю слово Его». В молитве об учениках Христос представляет Себя как посредника, принимающего «слово» от Отца и передающего его ученикам: «Ты дал их мне, и они сохранили слово Твое (τὸν λόγον σου)... ибо слова (τὰ ῥήματα), которые Ты дал мне, Я передал им, и они приняли... Я передал им слово Твое... слово Твое есть истина (ὁ λόγος ὁ σὸς ἀλήθεια ἐστίν)»

(Ин 17. 6, 8, 14, 17). Однако понимание «передачи слова» в Евангелии от Иоанна принципиальным образом отличается от ветхозаветного восприятия слова Господня пророками и передачи Его народу. Если пророк всякий раз получает слово от Бога, то Христос изначально владеет словом Отца и есть первоисточник этого слова для мира. Хотя в основном тексте Евангелия это не соотносится с именованьем Самого Христа Словом (Логосом), такая интерпретация очевидна при прочтении основного текста в свете пролога. На смысловом уровне «слово Бога» и «слово Христа» в Евангелии от Иоанна полностью отождествляются: «Слово же, которое вы слышите, не есть Мое, но пославшего Меня Отца» (Ин 14. 24; ср.: Ин 8. 26). Неоднократно используемое Христом в Евангелии выражение «слово Мое» отсылает прежде всего к открытому Христом ученикам истинному учению, к познанию Бога, к полноте новозаветной истины. В этом смысле оно является постоянной параллелью к заключительным словам пролога Евангелия, в которых утверждается, что едиnorodный Сын явил Отца людям (ср.: Ин 1. 18); используемый здесь греческий глагол ἐξηγέομαι отсылает к словесному представлению и объяснению, повествованию (ср.: Деян 15. 12; 21. 19). В речах Христа Его «слово» становится обозначением полноты дарованного Им спасительного откровения. Так, Христос говорит, что ученики «очищены» через возвещенное Им слово (Ин 15. 3); «слушающий слово» Его и верующий в Отца имеет жизнь вечную (Ин 5. 24); тот, кто «соблюдает слово», «не увидит смерти вовек» (Ин 8. 51–52); «пребывание в слове» дарует познание истины и свободу (Ин 8. 31–32); соблюдение слова приводит к «вселению» Сына и Отца в человека (Ин 14. 23). Напротив, несоблюдение слова отождествляется с отсутствием любви к Богу, с пребыванием во лжи и во власти диавола (Ин 8. 37, 43, 47; 14. 23). Слово Христово выступает как судия, отделяющий верующих от неверующих, спасаемых от погибающих: «...не принимающий слов Моих имеет судью себе: слово, которое Я говорил, оно будет судить его в последний день. Ибо Я говорил не от Себя; но пославший Меня Отец, Он дал мне заповедь, что сказать и что

говорить... что Я говорю, говорю, как сказал Мне Отец» (Ин 12. 48–50).

И. Л. в прологе Евангелия от Иоанна. Открывающий Евангелие от Иоанна отрывок Ин 1. 1–18 обладает автономной смысловой и текстуальной структурой и представляет собой законченное целое, вслед. чего с древних времен за ним закрепилось наименование «пролога» Евангелия. Этот отрывок не может считаться предисловием в традиц. смысле, как, напр., краткое предисловие Евангелия от Луки. В нем ничего не сказано об обстоятельствах и цели написания произведения, не обозначены автор текста или его аудитория. Пролог Евангелия от Иоанна — это программное введение в историческое, религиозное и богословское содержание Евангелия, обобщающее и определяющее основные идеи Евангелия. Вводимое уже в первой фразе пролога слово λόγος занимает в нем особое место, поскольку оно употребляется автором пролога в новом уникальном значении — как именование Бога, воплотившегося и ставшего человеком. Пролог есть последовательное раскрытие учения о Л., о Его отношении к Богу и миру и о Его воплощении; понятие «логос» внешне и внутренне задает единство пролога. Однако в том абсолютном значении, к-рое оно имеет в прологе, понятие «логос» не употребляется в основном корпусе Евангелия от Иоанна и др. текстах НЗ за пределами иоанновского корпуса. Поскольку единственным бесспорным и однозначным контекстом для понятия «логос» в прологе оказывается сам текст пролога, для определения значения и смысла этого понятия требуется решение нескольких взаимосвязанных задач: 1) выяснение отношения пролога к основному тексту Евангелия; 2) выявление внутренней структуры и смысловой логики пролога; 3) контекстуальная интерпретация понятия «логос» путем сопоставления его с др. используемыми в прологе религ., богословскими и христологическими понятиями. Дискуссионным в совр. библеистике остается вопрос о внешних идейных источниках, оказавших влияние на представленное в прологе учение о Л. Несмотря на важность проблемы влияний с исторической, текстологической и религиозно-философской точек зрения, с богословской т. зр. она является вторичной

по сравнению с безусловной необходимостью рассмотрения выраженного в прологе учения о Л. в общем лит. и религ. контексте НЗ.

В совр. науке сформировались 2 основные линии интерпретации соотношения пролога с основным текстом Евангелия от Иоанна, в зависимости от к-рых формируются различные варианты решения вопроса о смысле помещения понятия «логос» в пролог (обзор основных интерпретаций см.: *Theobald*. 2010. S. 52–61). Принадлежащие к 1-й линии ученые полагают, что пролог был внешним образом присоединен к Евангелию на заключительной стадии его литературной обработки. Подтверждением этого они считают отрывки пролога, в которых передается свидетельство о Христе Иоанна Предтечи (Ин 1. 6–8, 15), предлагая рассматривать их как оригинальное начало Евангелия, разбитое на части и введенное в состав пролога (см., напр.: *Boer*. 2015). В рамках этой теории была развита также поддержанная мн. исследователями гипотеза о том, что автор Евангелия от Иоанна использовал некий раннехрист. гимн, в к-ром прославлялся Л., или Христос как Л. Однако христ. гимны такого содержания имеют позднее происхождение; они прямо или косвенно зависят от учения о Л. в Евангелии от Иоанна. Несмотря на очевидную ритмическую структуру текста пролога, его принадлежность к жанру молитвенных гимнов недоказуема и сомнительна. Представители 2-й линии настаивают на смысловой цельности пролога и видят в упоминаниях об Иоанне Предтече выражение авторского намерения дополнительно подчеркнуть связь богословских идей пролога с историческим повествованием и религ. идеями основного текста Евангелия (см., напр.: *Thylen*. 2005. S. 64). Поскольку в свидетельстве Иоанна Предтечи интегрированы богословские идеи пролога, по меньшей мере с методологической т. зр. более оправданным является рассмотрение пролога как цельного текста, выражающего единый авторский замысел. Использование в прологе 2 понятий, не употребляемых в том же смысле в основном тексте Евангелия от Иоанна, — «логос» и «благодать» (*χάρις*), позволяет считать, что пролог был написан после завершения Евангелия. При этом идейное и стилистическое един-

ство пролога и Евангелия свидетельствует в пользу традиционного мнения о единстве их автора. Вероятно, по нек-рым причинам автор Евангелия посчитал необходимым связать в прологе уже законченный текст Евангелия с богословием Павловского корпуса через понятие «благодать» и ввести понятие «логос» в особом значении для выражения учения о божественной природе Иисуса Христа. Отсутствие понятия «логос» в основном тексте Евангелия не дает оснований для противопоставления пролога и Евангелия, но свидетельствует о том, что автор Евангелия не рассматривал понятие «логос» как самоидентификацию исторического Иисуса Христа: в основном тексте Евангелия Христос использует по отношению к Себе др. христологические понятия пролога: «свет» (см., напр.: Ин 8. 12; 9. 5), «жизнь», «истина» (Ин 14. 6), «Сын Божий» (см., напр.: Ин 10. 36), однако не называет Себя Л., как не называет Себя Богом, лишь косвенно указывая на Свое божество через Свое отношение к Отцу (ср.: *Schnelle*. 2009. S. 37). Христос именуется Богом только «извне», в исповедании ап. Фомы: «Господь мой и Бог мой» (*ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*; Ин. 20. 28). Т. о., понятие «логос» вводится в пролог как параллель к признанию именованию Христа Богом.

Структурно пролог Евангелия от Иоанна отделен от основного текста; автор особо подчеркивает его самостоятельное значение, используя лит. прием *inclusio*. Ин 1. 1–2 и Ин 1. 18 соотношены как тождественные по смыслу высказывания об участии Л. в предвечном бытии Бога, однако в них используются разные понятийные языки: Бог/Логос и Отец/Сын. Повторяя мысль начала пролога, Ин 1. 18 одновременно задает отношение пролога к Евангелию: Евангелие есть подробное и конкретное раскрытие того, каким образом Сын «явил» Отца (см.: *Thylen*. 2005. S. 63). В исследовательской лит-ре были предложены различные схемы структурного деления пролога; наиболее удачной и герменевтически продуктивной из них является трехчастная схема без вычленения свидетельств Иоанна Предтечи из текста пролога (обзор основных схем и обоснование предпочтительности деления на 3 части см.: *Endo*. 2002. P. 182–203). Соглас-

но этой схеме, пролог состоит из замкнутых отрывков, отделенных друг от друга синтаксическими, тематическими и смысловыми цезурами: Ин 1. 1–5; Ин 1. 6–13; Ин 1. 14–18. Все 3 отрывка излагают учение о Л.; при этом слово *λόγος* прямо употребляется в начале 1-го и 3-го отрывков, а во 2-м отрывке оно присутствует в скрытом виде: 4 раза используемое в Ин 1. 10–12 местоимение «он» (*αὐτός*) имеет форму муж. рода, поэтому оно замещает не «Свет» (*τὸ φῶς*; средний род) из Ин 1. 9, а «Логос», Который имплицитно отождествлен со Светом в Ин 1. 9 (см.: *Theobald*. 2009. S. 102, 122–123; в синодальном переводе это подчеркнуто написанием местоимения с большой буквы). Различие и параллелизм отрывков заданы тем, что в каждом из них рассматривается один из смысловых «этапов» бытия Л., к-рые накладываются друг на друга и вместе составляют богословскую «историю Логоса»: 1) предвечное бытие Л. с Богом и Его абсолютное значение как Творца, Жизни и Света; 2) пребывание Л. в мире после творения и Его историческое явление Израилю как исполнение ВЗ; 3) воплощение Л. как Иисуса Христа, задающего начало НЗ, который обращен к каждому человеку и простирается в эсхатологическую перспективу (см.: *Klappert*. 1998. S. 105–106; *Endo*. 2002. P. 203–205; ср.: *Theobald*. 2010. S. 52–53).

Открывающие 1-ю часть пролога слова: «В начале было Слово (*ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*), и Слово было у Бога (*πρὸς τὸν θεόν*), и Слово было Бог (*θεὸς ἦν ὁ λόγος*)», то самое Слово, Которое «было в начале у Бога» (Ин 1. 1–2), раскрывают бытие Л. с Богом, Сына с Отцом. Выражение «в начале» является прямой ссылкой к Быт 1. 1; дополняя повествование кн. Бытие и учитывая интерпретацию повествования о творении в иудейской традиции, автор пролога подчеркивает, что Л. был с Богом еще до творения, хотя об этом и не говорится в кн. Бытие, где тема «речи» Бога возникает лишь при творении (подробное сопоставление учения пролога о творении с концепциями ВЗ и межзаветной литературы см.: *Endo*. 2002). Употребляемая имперфектная форма глагола «быть» (*ἦν*) соотносится с аористной формой «становиться» (*ἐγένετο*) в Ин 1. 14; тем самым ав-

тор указывает, что Л. был Богом и был у Бога вне времени, однако стал плотью во времени (ср.: Ин 1. 3, 6). Не говоря прямо о совечности Л. Богу, автор пролога предполагает эту совечность, т. к. не рассматривает Л. в традиционных для греч. философии и эллинизированного иудаизма категориях «происхождения» от Бога для творения мира; идея творения вводится лишь после утверждения абсолютного божественного бытия Л. Автор пролога не раскрывает подробно природу отношения между Богом и Л., ограничиваясь 2 утверждениями: 1) Л. всегда находится в бытийной связи с Богом; 2) Л. есть Бог. Первый тезис передается с помощью предложения *πρός* (с винительным падежом; возможные значения: «к», «у», «по отношению», «перед лицом», «в присутствии» и т. п.; в языке НЗ такая конструкция неск. раз употребляется как аналог предложения *παρά* с дательным падежом, но за пределами Евангелия от Иоанна, однако ср.: 1 Ин 1. 2), которым определяется наличие постоянного отношения между Богом и Л. без уточнения характера этого отношения. В христ. экзегетической традиции использование предложения *πρός* вместо ожидаемых в данном контексте предлогов *ἐν* («в»), *ἀπό* («от») или *παρά* («перед», «подле», «у») объяснялось намерением автора пролога подчеркнуть, с одной стороны, ипостасность бытия Л., Который не растворяется в Боге и не сливается с Ним, а с др. стороны, постоянную связь Л. с Богом, неизменное отношение, не допускающее неравенства, разрыва и отделения (см., напр.: *Greg. Nyss. De patre et filio*. 10). Утверждение «Слово было Бог» допускает двойное толкование: если считать значимым отсутствие артикля при слове *θεός*, выражение можно понимать в духе представлений Филона о «первом Боге» и проч. божественных силах, т. е. как приписывание Л. некой вторичной божественности, а не отождествление Его с единым Богом. В правосл. экзегетической традиции опущение артикля не рассматривается как постулирование некой низшей божественности Л.; с т. зр. грамматических норм языка НЗ такое опущение вполне допустимо и без желания автора обозначить посредством этого некий дополнительный смысл (ср.: Ин 1. 18, где нет артикля, однако речь

бесспорно идет о едином Боге). С учетом наличия прямого именованного Иисуса Христа Богом (*ὁ θεός*) в основном тексте Евангелия от Иоанна (Ин 20. 28), утверждение пролога следует рассматривать как постулирование единства божества Отца и Сына, как указание на безусловное божественное достоинство Л. (ср.: *Thyen*. 2005. S. 66–67; *Theobald*. 2009. S. 110). В Ин 1. 3 осуществляется переход к изложению учения об участии Л. в творении: «Все чрез Него (*δι' αὐτοῦ*) начало быть (*ἔγενετο*), и без Него ничто не начало быть, что начало быть (*ὃ γέγονεν*)». Выражением «чрез Него» подчеркивается, что Л. является не первоисточником творения, но Его участником; Л. творит лишь в единстве с Отцом, Который творит через Него. Опираясь на древнюю рукописную традицию и практику цитирования пролога у ранних христ. писателей и гностиков, совр. исследователи склонны относить «что начало быть» к следующему стиху; в этом случае Ин 1. 3–4 получает сложный для истолкования вид: «Что начало быть в Нем была/было жизнь» (подробное обоснование этой т. зр. см.: *Aland*. 1968). Допустимость такого чтения с богословской т. зр. была обоснована в патристической лит-ре; в этом случае цезура должна возникать после слов «что начало быть» и стих интерпретируется следующим образом: Он, т. е. Л., был источником жизни для того, что начало быть (см., напр.: *Aug. In Ioan*. 1. 16–17). Однако с т. зр. текстовой и смысловой структуры пролога и стилистики иоанновского корпуса предпочтительным является традиц. докритическое отнесение «что начало быть» к предшествующей фразе. С помощью этого уточнения (возможно, внесенного на самом раннем этапе рецепции Евангелия) отвергается возможность ошибочного толкования предшествующих слов в том смысле, что не только творение, но и Сам Бог «начал быть» чрез Л. Кроме того, согласно основному тексту Евангелия, «жизнь» — это Сам Л. в Его первичном отношении к творению; Л. есть Жизнь и источник жизни для всего сотворенного (ср.: 1 Ин 1. 1; см.: *Thyen*. 2005. S. 68–72; *Schnelle*. 2009. S. 42). Т. о., в Ин. 1. 4–5 вводятся 2 именованного Л., Жизнь и Свет: «В Нем была жизнь, и жизнь была свет человеков»; в основном тексте Еван-

гелия они выступают в качестве постоянных тематических лейтмотивов. Посредством понятия «жизнь» определяется отношение Л. ко всему творению; понятие «свет» раскрывает особое отношение Л. к человеческому роду, к-рое существовало с момента сотворения человека. Рассмотрение этого отношения и раскрытие заявленной в последнем стихе 1-й части темы борьбы света и тьмы (Ин 1. 5) происходят во 2-й части пролога.

Открывающее 2-ю часть 1-е свидетельство Иоанна Предтечи, к-рый одновременно пророчески возвещал о явлении Света (Логоса) и был свидетелем этого явления, служит задаче акцентирования того, что явление Л. в мир имело реальный и исторический, а не только духовный или символический характер. Будучи Творцом мира, Жизнью и Светом, Л. всегда присутствовал в истории: «В мире был, и мир через Него начал быть, и мир Его не познал» (Ин 1. 10). Реальность присутствия Л. в мире началась при создании мира; Л. как Свет «просвещает всякого человека» (Ин 1. 9); однако для человечества присутствие в мире Л. оказалось непознаваемым. В прологе причина не называется, однако в основном тексте Евангелия это объясняется тем, что «люди более возлюбили тьму, нежели свет, потому что дела их были злы» (Ин 3. 19). Общее учение о присутствии Л. в мире соотносится далее с указанием на уникальное историческое явление Л., непосредственно связанное с исполнением обетования о Мессии, данного еврейскому народу: «Пришел к своим...» (Ин 1. 11; *εἰς τὰ ἴδια*, дословно: «в свое собственное», «в свой дом»; обзор различных интерпретаций см.: *Theobald*. 2010. S. 62–67). Т. о., тематика 2-й части развивается на уровне человечества в целом и богоизбранного народа: Л. как Свет пребывает «в мире» и как воплощенный Л. приходит к «своим» (*οἱ ἴδιοι*); одни принимают Его и становятся «чадами Божиими», «рожденными от Бога», другие отвергают и остаются во тьме (Ин 1. 10–13).

В 3-й части пролога рассуждение переходит на индивидуальный уровень: «Слово стало плотью» (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* — Ин 1. 14), конкретной Личностью, историческим Человеком Иисусом Христом (Ин 1. 17), и «обитало» с учениками, которые

выступают свидетелями Его человечества и Его божества: «...мы видели славу Его» (Ин 1. 14); «от полноты Его все мы приняли» (Ин 1. 16). Для повторного указания на божество Иисуса Христа как воплотившегося Л. и Его мессианское достоинство вводится 2-е свидетельство Иоанна Предтечи, говорящего, что «идуший за ним» Христос был «прежде него». Подчеркиванию того, что Л., став человеком, не перестал быть Богом, служит дважды повторяющееся указание на отношение Л. к Богу как к Отцу: Он есть «Единородный от Отца» (ὁὺς μὴ ὁμοούσιος παρὰ πατρός; Ин 1. 14) и «Единородный Сын, сущий в недре Отчем» (Ин 1. 18). Отраженное в синодальном переводе чтение «Единородный Сын» содержится в Textus Receptus, однако мн. древние рукописи имеют в этой позиции чтение «Единородный Бог» (μὴ ὁμοούσιος θεός). В этом чтении сильнее выражена идея рождения от Бога только одного Сына, Который есть истинный Бог, интерпретированная в последующем христ. богословии как единосущие Сына Отцу. Представляя воплощение Л. как нечто, имеющее значение для каждого человека, автор пролога завершает его указанием на то, что воплотившийся Л. есть «полнота» благодати и истины (Ин 1. 16–17), единственный источник знания о невидимом и непознаваемом Боге (Ин 1. 18).

Тематическое содержание пролога не позволяет говорить о наличии между прологом и другими книгами НЗ принципиальных различий в области представлений об Иисусе Христе как Сыне Божием. Уникальность пролога задается содержанием в нем учением о Л. до воплощения и соотношением его с представлением о Л. воплощенном: Иисус Христос — не усыновленный Богом человек или посланник Бога, но Л., Бог Слово, пребывавший с Богом до начала творения и всегда пребывающий с Ним. Т. о., с помощью понятия «логос» выполняются 2 задачи: 1) подчеркивается божественное достоинство Иисуса Христа как предвечно-го Сына Отца и истинного Бога; 2) учение о божестве Христа выражается на понятийном языке, более доступном аудитории пролога, чем язык понятий «Бог (Отец)» — «Сын Божий», используемый в самом Евангелии.

Проблема источников иоанновского учения о Л. Вслед. уникальности пролога Евангелия от Иоанна на фоне других новозаветных текстов попытки его интерпретации приводили исследователей к поиску источников, к-рые могли повлиять на избрание автором Евангелия понятия «логос» в качестве именованной Иисуса Христа, а также в той или иной мере определить богословские особенности иоанновского учения о Л. Наиболее надежным методом при сопоставительном анализе таких источников и пролога является совмещение понятийного и лексического подходов; при этом необходимо отделять те источники, которые бесспорно были известны автору пролога, от источников, влияние которых на содержание пролога может быть установлено лишь внешним образом и гипотетически. К 1-й группе источников относятся книги ВЗ (LXX); отдельный важный класс внутри этой группы вслед. явных смысловых параллелей с прологом образуют евр. и греч. библейские книги Премудрости, а также примыкающая к ним межзаветная лит-ра. Проч. источники входят во 2-ю группу; в ней на основании идейной и текстовой близости к прологу могут быть выделены 3 наиболее важных предполагаемых источника: 1) религиозно-философская система Филона Александрийского; 2) античная и эллинистическая философия; 3) гностицизм (общий обзор см.: Barrett. 1978. P. 152–154; Tobin. 1992. P. 352–355; Phillips. 2006. P. 73–141).

Л. в прологе Евангелия от Иоанна и в ВЗ. Мн. исследователи обращали внимание на наличие в прологе Евангелия от Иоанна параллелей с рядом ветхозаветных текстов. Ин 1. 1 отсылает к Быт 1. 1. Слова «и свет во тьме светит, и тьма не объяла его» считаются перифразом библейского повествования о первом дне творения (ср.: Frey. 2010. P. 537). Само понятие «логос» также может отсылать к описанию творения мира словом в 1-й главе кн. Бытие, где каждый творческий акт Бога вводится оборотом «и сказал» (греч. εἶπε; евр. way-yō(')mer). Смысловой параллелизм с ВЗ прослеживается в каждом из 3 разделов пролога, хотя и не всегда в явном виде: в 1-м разделе автор пролога соотносит ветхозаветное повествование о творении с вводимым им учением

о Л.; во 2-м разделе в образе Иоанна Предтечи определяется отношение к Л. пророческого служения ВЗ, а также утверждается мессианское значение воплотившегося Л.; в 3-м разделе автор вводит прямое сопоставление Моисея, давшего Закон Израилю, и Л. как Иисуса Христа, источника благодати и истины для всех людей. Т. о., автор пролога находится в постоянном диалоге с ВЗ. Этот диалог ведется не с позиции опровержения и отвержения, но с позиции принятия при одновременном утверждении превосходства НЗ.

Несмотря на очевидное использование в прологе ветхозаветных образов и ориентацию автора на ветхозаветную традицию, само понятие «логос» в прологе имеет ряд принципиальных отличий от представлений о слове Господа в ВЗ и не могло быть получено путем развития ветхозаветных идей. Хотя в пророческих и учительных книгах ВЗ слово Господне может выступать в качестве самостоятельного субъекта, исполняющего волю Божию и участвующего в творении мира, его гипостазирование имеет условный и служебный характер. Понятие «слово», если речь идет о слове Бога, не употребляется в ВЗ изолированно, без зависимого слова (важным исключением является ошибочный перевод Авв 3. 5 в LXX; см.: Jeremias. 1968. S. 83–84); оно есть «слово Господне» или «слово Его / слово Мое». Это справедливо и в отношении употребления в раввинистической лит-ре араб. *memrā*, выражающего смысл понятия «слово», к-рое всегда предстает в словосочетании *memrā d-'ādōnāy*. Даже в тех контекстах, в к-рых слово описано в ВЗ как самостоятельный субъект, оно понимается как единичное «событие, происходящее во временном мире», в то время как в прологе Евангелия от Иоанна Л. понимается как «существо», сопresentствующее Богу «изначально» (ср.: Bultmann. 1971. P. 20–21). Утверждение, что «Слово стало плотью» (Ин 1. 14), не может быть понято исходя из ветхозаветных предпосылок. В ВЗ слово Господа может в той или иной форме присутствовать в земном мире, однако оно не отождествляется с конкретной человеческой личностью, к-рая выступает как посредник, принимающий слово от Бога и передающий его людям.

II. Л. в прологе Евангелия от Иоанна и лит-ра Премудрости. Сторонники гипотезы о том, что источником учения о Л. в прологе Евангелия от Иоанна является евр. и греч. лит-ра Премудрости, считают, что содержание пролога сформировалось без прямой связи с понятием «логос», которое выступает внешним обозначением для смыслов, связанных с разнотипными в межзаветной лит-ре представлениями о Премудрости (упорядоченный в соответствии со структурой пролога список параллелей см.: *Tobin*. 1992. P. 353–354; общий обзор см.: *Idem*. 1990). В Книге Притчей Соломоновых Премудрость рассматривается как предшествующая миру (см.: Притч 8. 22–26). О Премудрости говорится не только как о создании: «Господь сотворил меня началом путей Своих» (Притч 8. 22 по LXX; в масоретском тексте используется не связанная с представлением о тварности форма *qānāni* «стяжал меня», в синодальном переводе — «имел меня»), но и как о порождении Творца (Прем 8. 25: «прежде всех холмов Он порождает меня»; Притч 8. 24: «я была порождена», в синодальном переводе — «я родилась»). В Прем 7. 25 Премудрость названа «чистым излиянием славы Вседержителя». Премудрость участвовала в творении мира: в Прем 9. 1–2 она описывается как инструмент создания вселенной наряду с Л., а в Притч 8. 30 она названа «художницей» при Создателе. После творения мира Премудрость поселяется на земле: данное представление зафиксировано в апокрифической *Еноха первой книге* и в Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова. В книге Еноха представлен «пессимистический» вариант: не найдя достойного обитания на земле, Премудрость возвращается на небо и пребывает с ангелами. В Книге премудрости Иисуса, сына Сирахова, Премудрость, исшедшая из уст Всевышнего, пребывает среди людей; место ее обитания — Тора и народ Израиля (см.: *Haenchen e. a.* 1984. P. 125–126).

Предложенное в прологе Евангелия от Иоанна учение о Л. имеет ряд выразительных параллелей с межзаветными представлениями о Премудрости: 1) Л. и Премудрость изначально пребывают с Богом; 2) они предшествуют творению мира; 3) творение мира совершается при их участии или через них; 4) Л. и

Премудрость поселяются на земле и находят себе обитание среди людей; 5) слово «премудрость» (греч. σοφία, евр. *ḥokmā*) при обозначении гипостазированной Премудрости употребляется в абсолютной форме, т. е. без зависимых слов, как и слово «логос» в прологе Евангелия от Иоанна. Однако между 2 концепциями имеются и принципиальные смысловые различия: 1) в отличие от Л. Премудрость не именуется Богом, т. к. такое именование принципиально невозможно в рамках жесткого монотеизма ВЗ; она занимает подчиненное функциональное положение по отношению к единому Богу; 2) «поселение» Премудрости на земле является лишь символическим; Премудрость не связывается с конкретным временем и историческими лицами, она не мыслится как реальный человек; 3) Премудрость отождествляется с законом (Торой), тогда как Л. (Христос) в прологе представлен как нечто принципиально отличающееся от закона.

Бесспорные смысловые совпадения относятся к сфере учения о предвечном бытии Л. и Премудрости с Богом и об их участии в творении мира. Однако в данном случае определение степени влияния литературы Премудрости на автора пролога затруднено тем, что для I в. входящая в библейский канон лит-ра Премудрости является лишь одним из мн. источников, интерпретирующих повествование о творении путем введения участвующей в творении гипостазированной божественной силы (подробный обзор см.: *Endo*. 2002). То, что концепция творящей Премудрости, являющаяся истолкованием сюжета кн. Бытие о творении, стала к этому времени лишь одним из мн. возможных вариантов толкования, хорошо иллюстрирует строящееся вокруг концепции «слова» повествование о творении в *Ездры третьей книге* (Четвертая Книга Ездры по Вульгате), обычно датируемой кон. I в.: «Господи! Ты от начала творения говоря говорил (*loquens locutus*); в первый день говоря (*dicens*): «Да будет небо и земля», и слово Твое совершило дело (*tuum verbum orus perfecit*). Тогда носился Дух, и тьма облегла вокруг и молчание: звука человеческого голоса еще не было перед Тобой. Тогда повелел Ты из сокровищниц Твоих выйти обильному свету, чтобы явилось дело Твое»

(ср.: 3 Езд 6. 38–40). Показательным является перенесение автором слова (Логоса) в «начало»; вопреки букв. смыслу кн. Бытие, Бог объявляется всегда говорящим, а небо и земля «в первый день» творятся словом, исполняющим функцию совершителя дела (ср.: *Theobald*. 1988. S. 487–488).

Поскольку автор пролога не использует именование Премудрость, невозможно определить, опирался ли он непосредственно на лит-ру Премудрости или же ориентировался на некую более позднюю схему, в рамках которой идеи кн. Бытие и лит-ры Премудрости уже были определенным образом переосмыслены и соотнесены с понятием «логос», напр. на схему Филона (ср.: *Tobin*. 1992. P. 354). Идеи пролога формировались в религиозной среде, испытавшей сильное влияние лит-ры Премудрости, поэтому ориентация автора пролога на связанные с ней представления, будь то в прямой или опосредованной форме, вполне объяснима, однако в использовании и интерпретации этих представлений пролог нередко расходится с лит-рой Премудрости.

III. Л. в прологе Евангелия от Иоанна и учение о Л. Филона Александрийского. Учение о Л., изложенное в прологе Евангелия от Иоанна, обнаруживает сходство с концепцией Л. у Филона во мн. отношениях (общий обзор см., напр.: *Leonhardt-Balzer*. 2004). Наиболее важными смысловыми параллелями помимо задаваемых принадлежностью к общей традиции ВЗ являются: 1) утверждение пребывания Л. с Богом до творения мира и описание отношения Бога к Л. посредством понятий «Отец» и «Сын»; 2) представление о божественном достоинстве Л.; 3) описание участия Л. в творении с помощью конструкции, выражающей «посредством кого», «кем» (*δι' οὗ*) был сотворен мир (см.: *Ibid*. S. 313; такое употребление предлога отсутствует при описании акта творения в ВЗ и лит-ре Премудрости; оно впервые встречается у Филона; ср.: Кол 1. 16 и Евр 1. 2, где употребляется тот же предлог и заметны параллели с представлениями Филона); 4) соотнесение Л. со светом; 5) признание непостижимости Бога и недоступности Его для восприятия и указание на Л. как на посредника между Богом и тварным миром. Наличие этих и других

беспорных параллелей придает весомость утверждению о влиянии Филона на автора пролога. Само использование понятия «логос» как именованного Бога, не известное ни ВЗ, ни канонической лит-ре Премудрости, отсылает к богословскому языку Филона, к-рый сделал возможным такое словоупотребление внутри иудейского монотеизма. При этом нет оснований предполагать, что автор пролога изучал трактаты Филона; в прологе нет следов к.-л. специальных философских познаний или интересов. По сравнению с понятийной системой Филона смысловой ряд пролога является весьма упрощенным. Это позволяет предположить, что автор пролога не извлекал идеи Филона из его сочинений, а столкнулся с ними в той идейной среде, к к-рой принадлежал он сам, а также предполагаемые читатели пролога. Введение в пролог понятия «логос» и элементов богословского учения о Л. связано с намерением автора выразить содержание Евангелия на языке представителей эллинизированного иудаизма, проявлявших интерес к лит-ре Премудрости и использовавших рациональный метод греч. философии для выражения библейского учения. Т. о., речь идет не о концептуальном влиянии Филона, а скорее о первой попытке христианизации Филона, о сознательном использовании его терминологии для выражения христ. идей, не сводимых к учению Филона (ср.: *Hadidian*. 1933. P. 214, 216; *Tobin*. 1992. P. 354–355; *Theobald*. 2009. S. 117–119).

При построении учения о Л. автор пролога не следует Филону, но, напротив, корректирует в духе собственных христ. убеждений ту традицию рационализации иудейской религии, которую представлял Филон. Рассуждения Филона движутся сверху вниз; рационально объясняя творение, он в понятиях эллинистической философии интерпретирует творческую силу Бога как Л. и раскрывает свойства и действия этой силы. Автор пролога не имеет философской задачи и не ставит перед собой цели изложить философское учение о Боге и творении; хотя текст пролога также движется сверху вниз, от Бога к человеку, богословская логика автора имеет обратное направление: от реальности явления Бога как Иисуса Христа к рационализации этой реальности

в понятии предвечного и воплотившегося Л. У Филона Л. может гипостазироваться и принимать личные формы, являясь как Архангел, Первосвященник и т. п., однако он не связан ни с одной из этих форм и существует как одна неопределенная природа во множестве лиц, одна сила, соединяющая все силы. Этой раздробленности Л. автор пролога противопоставляет утверждение о Л. как «единородном» (т. е. единственном), а не «первородном» (т. е. первом из многих) Боге и Сыне; Л. не называется Божественной силой и жестко отделяется от сил и ангелов, сотворенных «через Него», а не являющихся проистекающими от Него формами Его бытия (ср. такое же отделение в Евр 1. 1–14; 2. 5–16). Филон допускает возможность явления Л. в мире как конкретного человека, однако не мыслит это явление как истинное воплощение, поскольку Л. для него не является реальной ипостасью, но лишь может выступать как ипостась, не переставая при этом быть безличной Божественной силой (ср.: *Leonhardt-Balzer*. 2004. S. 316). Напротив, в прологе Евангелия от Иоанна и божественное, и человеческое бытие Л. не условны и призрачны, но личны, безусловны и реальны.

IV. Л. в прологе Евангелия от Иоанна и греч. философия. Наиболее часто в исследовательской лит-ре в качестве прямого философского источника идей, содержащихся в прологе Евангелия от Иоанна, предлагалось стоическое учение о Л. (см., напр.: *Rendel*. 1922). Однако в прологе трудно обнаружить идеи или понятия стоицизма, которые ко времени составления пролога не были бы опосредованы в иудейской межзаветной лит-ре и в трактатах Филона, поэтому прямое влияние стоицизма на концепции пролога доказать невозможно. Смысловые параллели учения о Л. пролога со стоическим учением прослеживаются гл. обр. в области представлений о Л. как творческой силе, создающей мир, всегда пребывающей в нем и определяющей все аспекты бытия мира и человека. Однако в стоицизме Л., понимаемый как божественный принцип мироздания, не может быть противопоставлен этому мирозданию. Напротив, в прологе противопоставление Л. и мира является одной из важнейших идей: Л. существовал до

мира и приходит в мир; даже пребывая в мире, он всегда отличен от мира. Вместе с тем, вводя понятие «логос», автор пролога мог учитывать те смыслы, к-рые связывались с ним в рим. стоицизме. В I в. философский язык стоицизма был понятен большинству образованных граждан Римской империи и был идеальным средством для представления нового религиозного содержания с помощью привычных для образованных язычников понятий. Однако в отличие от позднейших христ. апологетов, сознательно обращавшихся к языческим философским идеям в ходе диалога с языческой аудиторией, автор пролога едва ли предназначал его для язычников; на то, что автор ориентировался на представителей эллинизированного иудаизма, указывают прямое упоминание о данном Моисеем Законе и использование образа Иоанна Предтечи. Можно, однако, допустить, что христ. община, к-рой был адресован пролог, имела смешанный характер; в этом случае параллелизм со стоицизмом мог быть намеренным приемом, целью к-рого было указать надлежащий способ соотнесения дохристианских рациональных убеждений членов общины из язычников с иудейским и христ. учением. В этом случае использование для обозначения Сына Божия понятия «Логос» вместо понятия «Премудрость» могло быть связано с осознанием потенциала этого понятия как средства синтеза иудейских и языческих рациональных представлений о Боге.

Нек-рые исследователи предлагали сопоставление учения пролога о Л. с концепцией Л. Гераклита, указывая на неск. ярких смысловых параллелей (подробное обоснование см.: *Jendorff*. 1976; ср.: *Kelber*. 1958. S. 22–43; *Fascher*. 1968; *Schnelle*. 2009. S. 40). Как и Гераклит, автор пролога помещает учение о Л. в пролог сочинения; оба признают божественность и вечность Л., его творческую и правящую роль в мироздании. И у Гераклита и в прологе подчеркивается всеобщность Л. и драматически противопоставляется этому неприятию Л. большинством людей. Однако, поскольку учение Гераклита о Л. было воспринято и развито в стоицизме, предположение о прямом влиянии столь отдаленного по времени автора не может основываться только на смысловых

соответствиях общего характера. Определенный интерес эта гипотеза приобретает при ее соотношении с церковным преданием о том, что местом создания Евангелия от Иоанна был Ефес, родной город греч. философа, где, вероятно, даже в I в. было хорошо известно его сочинение и где могли учить его последователи. С учетом характерного для греч. культуры предпочтения более древних источников более новым нельзя полностью исключать возможность того, что автор пролога, ознакомившись в Ефесе с идеями Гераклита, намеренно или неосознанно отразил их в прологе, однако доказать это невозможно.

V. Л. в прологе Евангелия от Иоанна и гностицизм. В нач. XX в. Р. Бультман предложил подробное обоснование т. зр., согласно к-рой концепция Л. в прологе Евангелия от Иоанна имеет гностическое происхождение. Основаниями для сравнения пролога с гностическими системами послужили явно выраженное в тексте противопоставление света и тьмы, которое Бультман связывал с гностическим дуализмом (Bultmann. 1971. P. 7–8), а также ряд параллелей Евангелия от Иоанна с мандейскими текстами (см. ст. *Мандеизм*), апокрифическими *Одами Соломона* и др. религ. сочинениями, которые Бультман относил к традиции гностицизма. По мнению Бульзмана, пролог Евангелия от Иоанна имплицитно выражает представление о Л. как искупителя, приводящем людей из мира тьмы в мир света; такое понимание искупления, полагал Бультман, было характерно для гностической картины мира, для христианства же оно вторично. Лежащую в основе пролога концепцию Бультман реконструировал следующим образом: Л. является посредником между Богом и тварным миром; знание о Л. помогает человеку преодолеть пропасть между имманентным творением и трансцендентным Творцом и понять, как материальный мир был приведен в бытие абсолютно нематериальным Создателем; человек, пришедший к осознанию этого, не может более воспринимать земной мир как основание своего бытия; Л. становится для него путеводителем на пути к Богу, его избавителем; Л. как посредник выводит человека за пределы мира, помогает ему познать его истинного Отца

и стать «рожденным от Бога». В этом состоит миссия Л. как Спасителя: Он «исшел от Отца и пришел в мир», чтобы, возвестив людям об Отце, оставить мир и вернуться к Отцу (см.: Ин 17. 25, 28; ср.: *Haenchen e. a.* 1984. P. 123–124, 137–138).

Бультман признавал, что пролог Евангелия от Иоанна содержит явную полемику с гностицизмом по ряду вопросов. Автор пролога не принимает противопоставления духа и плоти и прямо утверждает, что «Слово стало плотью» (Ин 1. 14). Он не разделяет «космического дуализма», т. е. не рассматривает материальный мир как творение злых сил. Причина пребывания человека во тьме, о к-рой говорит как пролог (Ин 1. 4–5), так и основной текст (Ин 8. 12; 12. 35, 46) Евангелия, заключается не в том, что небесный свет был заключен демонами в материальном мире, но в том, что человек отвернулся от Творца. Духовные «жизнь» и «смерть» определяются не неизменным статусом духа и материи, а сознательными верой или неверием в Иисуса Христа, воплотившийся Л. Искупление состоит не только в обретении знания, но прежде всего в избавлении от греха (Bultmann. 1971. P. 9). Тем не менее, согласно Бультману, автор пролога сознательно использовал гностическую терминологию, чтобы выразить отличавшееся от гностического, но связанное с гностицизмом христианское понимание искупления.

Указания Бульзмана на наличие параллелей между прологом и гностическими текстами корректны, однако гипотеза о гностическом влиянии сталкивается с текстологическими и историческими сложностями. Поскольку гностические тексты I в. не сохранились, невозможно доказать существование развитого гностицизма в этот период. Еще менее обоснованным является принимаемое Бультманом по умолчанию отождествление идей этого раннего гностицизма и представлений, отраженных в сочинениях II–IV вв. Именно этим периодом датируются наиболее ранние цитаты из трактатов гностиков у христ. писателей, а также гностические рукописи из Наг-Хаммади. Последние еще не были найдены во время разработки Бультманом концепции о гностическом влиянии; они позволили уточнить представления об идейном содержании раз-

витого гностицизма и подтвердили принципиальное отличие гностического богословия от христианства. Хотя и в наст. время нек-рые исследователи пытаются выделять в отдельных гностических текстах из Наг-Хаммади «дохристианское» содержание и предлагают гипотезы о влиянии этого содержания на развитие христ. религ. представлений, подобные конструкции малоубедительны (см., напр.: *Denzey.* 2001; ср.: *Tobin.* 1992. P. 353). Параллели между гностическими текстами и прологом Евангелия от Иоанна в области учения о Л. являются либо следствием того, что в обоих случаях по-разному использовалась одна и та же система понятий, восходящая к религ. лит-ре эллинизированного иудаизма, либо результатом обратного влияния пролога на гностиков. Поскольку уже в сер. II в. гностики использовали Евангелие от Иоанна, объясняя его в соответствии с собственными теориями, отделить в гностических трактатах дохрист. содержание от искаженного представления христ. идей в большинстве случаев невозможно.

Аргументы, свидетельствующие о недоказуемости гностического влияния, еще в большей мере применимы к мандеизму, нормативные тексты к-рого были кодифицированы, вероятно, не ранее VIII в. Мнение Бульзмана, что древнейшие пласты мандейской традиции восходят «ко времени первоначального христианства» и к сиро-палестинскому региону (Bultmann. 1971. P. 8), не подтверждается историческими или лит. свидетельствами.

VI. Итоги. Большинство совр. ученых и комментаторов Евангелия от Иоанна признают невозможность выведения иоанновской концепции Л. из к.-л. одного источника, и тем более сведения ее религиозного смысла к смыслу этого источника (см., напр.: *Barrett.* 1978. P. 155; *Phillips.* 2006. P. 139–141; *Schnelle.* 2009. S. 39–40). Особый характер пролога определяется тем, что исходным пунктом богословской рефлексии является не некое философское или теологическое учение о Л., к-рое должно быть привязано к историческим фактам, но интуиция, что исторический Иисус Христос есть Сын Божий и истинный Бог. Движение мысли в прологе начинается с Христа, с эсхатологического исполнения божественного

обетования о Мессии, с уверенности в том, что обращенное к людям Слово Божие — это не только учение Христа, но и Сам Христос как Бог (ср.: *Barrett*. 1978. P. 154–155). Соединяя понятия ВЗ, лит-ры Премудрости и религиозно-философской мысли эллинистического иудаизма, автор пролога помещает эти понятия в новый религ. контекст и тем самым демонстрирует и рациональную универсальность христианства, и уникальность христ. благовестия. В этом смысле использование понятия «логос» вполне закономерно и объясняется присущей ему семантической широтой: и в эллинистической иудейской мысли, и в эллинистической языческой философии с этим понятием уже связывались те смыслы, к-рые позволяли использовать его как именование Христа. В прологе требовалось лишь обозначить границы, в к-рых предшествующие интерпретации Л. могли быть приняты, и выразить новый, христ. смысл учения о Л. как о Сыне Божиим и Боге, Который стал человеком (ср.: TDNT. 1967. Vol. 4. P. 134).

Л. в других книгах Иоанновского корпуса. Близкой параллелью к Ин 1. 1–18 является вводный раздел Первого послания Иоанна (1 Ин 1. 1–4). Понятие «логос» присутствует в нем в форме «Слово жизни» (ὁ λόγος τῆς ζωῆς); это Слово составляет предмет апостольской проповеди. О том, что под «Словом жизни» понимается Л. пролога Евангелия от Иоанна, свидетельствует наличие мн. смысловых параллелей с прологом. Содержанием проповеди объявляется то, «что было от начала» (ἦν ἀπ' ἀρχῆς; в отличие от Ин 1. 1 речь идет не об абсолютном начале, но о воплощении Л. как начале нового завета), что ученики «видели своими очами», что «осязали руки», т. е. воплотившийся Л. Воплощение обозначается с помощью одного из христологических понятий пролога: «Жизнь явилась»; явившаяся жизнь — это вечная Жизнь, Которая была у Отца (πρὸς τὸν πατέρα) и явилась ученикам. Как и пролог, вводный раздел Послания завершается прямым именованием Иисуса Христа Сыном Отца. Т. о., «Слово жизни» — это не только апостольская проповедь о новой жизни во Христе, что подчеркивается употреблением предлога περί: апостолы не просто проповедают слово Божие, но проповедают «о Слове

жизни» (περί τοῦ λόγου τῆς ζωῆς), т. е. о Самом Л., Который есть Жизнь и источник жизни — Бог Слово. Возможно, Первое послание Иоанна было направлено против неких сторонников *докетизма* или гностицизма, к-рые делали особый акцент на начальной части пролога Евангелия, описывающей бытие Л. до воплощения; в противовес этому в основном тексте Послания подчеркивается реальность воплощения Л. в Иисусе Христе. Некоторые совр. исследователи предлагали и противоположную гипотезу, утверждая, что Евангелие написано позже Послания с целью подтвердить выраженное в Послании учение о Христе изложением событий Его земной жизни и Его учения. В этом случае вводный раздел Послания может рассматриваться как предварительный набросок учения о Л., полное и последовательное изложение которого было предложено в прологе Евангелия (анализ вводного раздела и лит-ру см.: *Schnelle*. 2010. S. 59–69; ср.: *Tobin*. 1992. P. 355).

В кн. Откровение Иоанна Богослова понятие «логос» вводится как одно из символических представлений Иисуса Христа (см.: Откр 19. 11–21); Он показан как Сидящий на коне предводитель небесных воинств, «Царь царствующих и Господь господствующих», из уст Которого исходит меч, поражающий обольщенных зверем (параллель с Прем 18. 14–16). Автор кн. Откровение сообщает имя Сидящего на коне, «которого никто не знал, кроме Его Самого»: «Слово Божие» (ὁ λόγος τοῦ θεοῦ; дословно — Слово Бога; Откр 19. 12–13). Этот образ продолжает линию отождествлений слова Божия с мечом (см.: Прем 18. 14–16; Евр 4. 12) и с Самим Христом как источником слова. В Откровении «Слово Божие» — одно из имен эсхатологического Иисуса Христа, Агнца (ср.: Откр 17. 14; 19. 16); это полностью соответствует богословию пролога Евангелия от Иоанна, где Л. вводится не как эксклюзивное и единственное имя, но как именование Иисуса Христа, указывающее на Его божество. Использование не абсолютной (Слово), а относительной (Слово Бога) формы в кн. Откровение может рассматриваться как свидетельство того, что в иоанновской традиции введение нового христологического смысла понятия «ло-

гос» не привело к отказу от общепринятого христ. представления о «слове Божиим», христ. проповеди, возвещающей Самого Христа и наделенной Его силой.

Рецепция иоанновского учения о Л. Хотя в совр. науке предпринимались попытки доказать, что Евангелие от Иоанна было известно христ. писателям ранее сер. II в. (см.: *Hill*. 2004; *Idem*. 2010), бесспорные и однозначные подтверждения этого отсутствуют (общий обзор рецепции с т. зр. учения о Л. см.: *Moingt*. 1995; о ранней рецепции Евангелия в целом см.: *Schnackenburg*. 1966. S. 173–181; *Nagel*. 2000; *The Legacy of John*. 2010; см. также в ст. *Иоанн Богослов*). В сочинениях *мужей апостольских* пролог Евангелия от Иоанна не цитируется и развита в нем концепция Л. не отражена. Очевидные параллели с учением пролога о Л. обнаруживаются в Одах Соломона, однако точно датировать этот памятник невозможно; его принадлежность к христианской или к гностической лит-ре является предметом дискуссий; совпадение с прологом не выходит за рамки тематического и может быть объяснено опорой на общую традицию межзаветной иудейской лит-ры (*Barrett*. 1978. P. 112–113). В трактатах мч. *Иустина Философа* († 165), разработавшего подробное учение о Л., пролог не используется и не цитируется; концепция Иустина тематически не зависит от иоанновской, однако он опирался на те же источники, что и автор пролога, вследствие серьезных противоречий между 2 концепциями нет. Ученик Иустина *Татиан* (II в.) является первым известным в настоящее время христ. писателем, дословно цитирующим пролог. В соч. «Слово к эллинам», к-рое в совр. науке принято датировать кон. 60-х гг. II в., Татиан трижды обращается к тексту пролога; 2 раза он никак не выделяет цитаты, вводя их в собственный текст, а 1 раз вводит цитату безличным оборотом «как сказано» (см.: *Tat. Cont. Graec.* 5, 13, 19). У гностиков пролог приобрел популярность в сер. II в.; его использовали гностические учителя Валентин и Птолемей, а гностик *Ираклеон* составил подробный комментарий к Евангелию от Иоанна, отрывки из к-рого сохранились благодаря критическому разбору их Оригеном. Хотя Евангелие от Иоанна широко использовалось гности-

ками, боровшиеся с гностицизмом христ. писатели не выражали сомнений в его церковном характере и авторитетности. В 70-х гг. II в. прямые цитаты из Евангелия от Иоанна, содержащие выраженное в прологе учение о Л., приводил *Феофил*, еп. Антиохийский; он является первым христ. писателем, который цитирует пролог как авторитетный текст и называет его автора Иоанном, «одним из духоносных мужей» (см.: *Theoph. Antioch. Ad Autol. II 22*). В 80-х гг. II в. *Иринея*, еп. Лионский, называл Евангелие сочинением ап. Иоанна Богослова и использовал иоанновскую концепцию Л. для опровержения гностических представлений о Л. и еретических интерпретаций Его отношения к Богу. С этого времени христианское богословское учение о Л. строилось с учетом содержания пролога и под его влиянием; пролог стал постоянным предметом экзегезы христ. писателей и отцов Церкви.

М. Г. Калинин, Д. В. Смирнов

Учение о Л. в раннехристианской литературе (II в.). Мужья апостольские. Для богословского языка мужа апостольских использование слова *λόγος* как наименования Иисуса Христа нехарактерно. Это объясняется сильной зависимостью используемой ими системы религ. понятий от ветхозаветной традиции. Сочинения мужей апостольских по большей части адресованы раннехрист. общинам, члены которых знали ВЗ и рассматривали его в качестве авторитетного свящ. текста, вследствие чего мужья апостольские заботились о том, чтобы соотнести христ. учение об Иисусе Христе с библейскими пророчествами и образами. Отстаивая монотеистическое представление о едином Боге, мужья апостольские вместе с тем развивали выраженное в книгах НЗ учение об Иисусе Христе как Сыне Божиим и Господе (см.: *Фокин. 2014. С. 125–128*; ср.: *Emeri. 1954*).

Наиболее близкие параллели с иоанновской концепцией Л. обнаруживаются у сщмч. *Игнатия Богоносца* (кон. I–II в.), к-рый, по церковному преданию, был учеником ап. Иоанна Богослова. Согласно свт. Игнатию, Господь Иисус Христос как Сын Божий «был прежде веков у Отца и явился в конце» (*Ign. Ep. ad Magn. 6. 1*); Он есть исцеляющий человеческую природу Врач, истинный Бог и истинный человек, «те-

лесный и духовный, рожденный и нерожденный, Бог, явившийся во плоти, в смерти истинная Жизнь, от Марии и от Бога» (*Idem. Ep. ad Eph. 7. 2*; ср.: *Ibid. 20. 2*; *Idem. Ep. ad Polyc. 3*). В Послании к Магнесийцам сщмч. Игнатия встречается единственное во всем корпусе известных ныне сочинений мужей апостольских прямое упоминание об Иисусе Христе как о Л. Противопоставляя евангельскую благодать ветхому закону, сщмч. Игнатий писал о Л. как об источнике этой благодати, подчеркивая Его значение как посланника Божия, явившего Бога людям: «Бог явил Себя через Иисуса Христа, Сына Своего, Который есть Его Логос, происшедший из молчания (*λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθὼν*), и Который во всем благоугодил Пославшему Его» (*Idem. Ep. ad Magn. 8. 2*). Наиболее сложным для интерпретации в этом отрывке является указание на происхождение Л. «из молчания» Бога. Вероятно, из-за возможности истолкования этого места в еретическом смысле в сир. переводе, цитируемом *Тимофеем II Элуром* (V в.), в греч. рукописи XI в. и в латинском переводе XIII в. дается «исправленное» чтение: «Его Логос вечный, происшедший не из молчания» (это чтение отражено в рус. переводе; см.: ПМА. 2008. С. 282); вторичность и позднее происхождение такого чтения подтверждается тем, что в древнеарм. переводе и у *Севира*, патриарха Антиохийского (512–518), присутствует оригинальная версия (см.: *The Apostolic Fathers / Ed. J. B. Lightfoot. L., 1889. Pt. 2. Vol. 1. P. 175–176, 178–181; Vol. 2. P. 126–128*). Исследователями было выдвинуто неск. гипотез, объясняющих богословский смысл выражения «Логос, происшедший из молчания»: 1) высказывание сщмч. Игнатия содержит следы гностического влияния или было интерполировано гностиками, т. к. сщмч. Иринея Лионский прямо приписывает гностикам учение о «молчании» как об одном из эонов, предшествующих Л., и пересказывает гностическое представление о происхождении Л. из молчания (см.: *Iren. Adv. haer. I. 1. 1; II 12. 5*); 2) упоминание молчания не связано с гностической традицией, а представляет собой попытку христианской интерпретации содержащегося в кн. Бытие повествования о творении; происхождение Л. свя-

зывается с первым творческим словом Бога (Быт 1. 3), Который до этого произнесения пребывал «в молчании» (Быт 1. 1–2); 3) Сын есть единственный источник благодатного откровения о Боге как в ВЗ, так и в НЗ, поэтому Отец по отношению к людям предстает как трансцендентный, пребывающий в таинственном «молчании»; Он открывается лишь через происшедший от Него Л. Последняя гипотеза представляется наиболее оправданной контекстуально и согласующейся с общим смыслом высказывания, в к-ром подчеркивается единство Бога и единство Л. как источника благодатного богопознания (подробнее см.: *Thomassen. 1995; Löhr. 2009. Sp. 359–360*).

Тематически связанное с раннехрист. концепцией Л. представление об Иисусе Христе как Сыне Божиим, Который является Творцом и Правителем мира, встречается также в *Варнавы апостола послании*. Автор послания не использует слово *λόγος*, однако пишет об обращенной к Сыну речи Отца, тем самым понимая Сына как предвечного «собеседника» Отца, т. е. как Божественную Ипостась: «Господь восхотел пострадать за нашу душу, хотя Он есть Господь всего мира, Которому прежде устройства мира Отец сказал (*εἶπεν ὁ θεὸς ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*): «Сотворим человека по образу и по подобию Нашему» (Быт 1. 26)» (*Barnaba. Ep. 5. 5*; ср.: *Фокин. 2014. С. 128*).

Греческие апологеты. Богословская специфика сочинений апологетов задается комплексом внутренних и внешних причин. С субъективной стороны большинство апологетов вышли из языческой среды и получили классическое образование; многие из них до обращения в христианство искали истину в философии и после обращения продолжали считать язык и метод философии допустимыми средствами рационального представления принятой ими евангельской истины. С объективной стороны апологеты обращали свои сочинения не к христианским общинам, а к широкой аудитории образованных язычников или официальным представителям гос. власти Римской империи. Поскольку адресаты апологий не были знакомы с религ. учением ВЗ, для представления им вероучения христианства был необходим некий

универсальный язык, приемлемый для образованных христиан и понятный язычникам. Им стал язык эллинистической философии, в которой к этому времени уже былработан набор философских и теологических понятий, необходимых для представления монотеистического религ. учения (Фокин. 2014. С. 129–130; ср.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004. С. 198–211). Входившее в этот язык понятие «логос» в сочинениях апологетов превратилось в смысловой центр «христианской философии», т. е. рациональной теологии. Удобство и универсальность этого понятия были обусловлены неск. обстоятельствами: 1) наличием в ВЗ представления о Л. как Слове Божием, к-рым творится мир, к-рое действует в истории и к-рое есть источник и средство откровения Бога людям; 2) существованием общего для всех школ эллинистической философии представления о Л. как о разумном принципе, действующем на вселенском и индивидуальном уровнях; 3) удобством использования понятия «логос» в антропологических аналогиях, с помощью к-рых апологеты объясняли природу Бога и Его отношение к миру и человеку. Введение разных смыслов и аспектов философского понятия «логос» в христ. богословскую лит-ру происходило постепенно; в этом отношении использование апологетами образует лишь первичный этап его рецепции. В наиболее ранней из сохранившихся христ. апологий, принадлежащей Аристиду (II в.) и датируемой в совр. науке 20–30-ми гг. II в. (см.: СДХА. С. 277), отсутствует упоминание о Л.; Иисус Христос именуется воплотившимся Сыном Божиим, однако подробного учения о Его отношении к Отцу автор не предлагает (см.: *Aristid.* Apol. 2. 6–8); христиане в апологии представлены как служители единого истинного Бога, в описании природы и свойств Которого заметно сильное влияние аристотелизма (см.: *Ibid.* 1. 2–6). Вероятно, отдельные христ. апологеты начали использовать понятие «логос» в сер. II в. В апологетических сочинениях мч. Иустина Философа, достаточно надежно датируемых периодом между 147 и 161 гг., это понятие впервые в христ. лит-ре заняло центральное место и было подробно раскрыто в неск. взаимосвязанных смыслах. Сочинения

Иустина Философа оказали значительное влияние на последующую христ. апологетическую лит-ру, однако были известны лишь некоторым из ранних апологетов. Соотношение концепций Л. у различных апологетов определить сложно; в большинстве случаев прослеживается независимое осмысление ими одного и того же понятия философского языка, а не прямое влияние более ранних концепций на позднейшие. Осмысление апологетами понятия «логос» нередко приобретало специфику, связанную с особенностями полученного тем или иным церковным писателем философского образования.

И. Иустин Философ. Учение о Л. широко представлено во всех признаваемых в совр. науке подлинными сочинениях Иустина Философа: «Первой апологии», «Второй апологии» и «Диалоге с Трифоном иудеем». Из свидетельства самого Иустина известно, что он длительное время занимался философией, посещая учителей, принадлежавших к основным греческим философским школам: стоической, препатетической, пифагорейской и платонической (см.: *Iust. Martyr.* Dial. 2. 3–6). В разработанной Иустином концепции Л. заметны следы прямого влияния на него интерпретаций Л., существовавших в совр. ему среднем платонизме и стоицизме (подробное сопоставление см.: *Andresen.* 1953). Во мн. принципиальных моментах концепция Л. Иустина совпадает с учением о Л. Филона. Вопрос о том, знал ли Иустин сочинения Филона, был предметом долгих дискуссий в совр. науке и не получил общепринятого решения. Поскольку нет свидетельства, что труды Филона во II в. были доступны в Риме, где Иустин работал над сочинениями, предполагается, что он мог познакомиться с ними в ранний сиро-палестинский период жизни. Это позволяет объяснить наличие смысловых параллелей и отсутствие текстуальных: Иустин восстанавливал рассуждения Филона по памяти. Отвергающие гипотезу о прямом влиянии исследователи предлагали др. объяснение: Филон и Иустин ориентировались на общую философскую традицию (эклетиичную смесь платонизма и стоицизма), одинаково используя ее для интерпретации текста ВЗ (возможно, в полемическом диало-

ге с иудейской раввинистической экзегезой), поэтому полученные ими теологические результаты оказались весьма близкими и похожими (обзор мнений см.: *Rumia D. T.* *Philo in Early Christian Literature.* Assen, 1993. P. 97–105). Однако именно в области учения о Л. многочисленные смысловые совпадения между обоими писателями сложно, а иногда и невозможно объяснить общностью источников, вслед чего необходимо допустить, что Иустин познакомился с сочинениями и идеями Филона либо непосредственно, либо через посредство неких рим. единомышленников и последователей Филона из иудейских кругов.

Представления Иустина о природе и свойствах единого Бога аналогичны учению Филона и теологии среднего платонизма. Иустин неоднократно подчеркивал абсолютную трансцендентность Бога, называя Его «нерожденным», «неизреченным», «неизменным», «вечным», «безначальным» и т. п. (см., напр.: *Iust. Martyr.* I Apol. 9. 3; 61. 11; II Apol. 6. 1–2; 12. 4; 13. 4; *Dial.* 126. 2; 127. 2–4). Вместе с тем, опираясь на тексты ВЗ и платоновское представление об идее блага как идее идей, Иустин выделял в качестве основного свойства единого Бога прямоту, сводя к ней все прочие свойства и действия Бога по отношению к миру и человеку (см., напр.: *Idem.* I Apol. 10, 14, 16). Соединяя платоновский и библейский языки, Иустин именовал Бога «Отцом и Создателем всего» (*Ibid.* 8), «Отцом и Владыкой всего» (*Ibid.* 12, 32; *Dial.* 140), «Отцом и Царем Небесным» (*Idem.* II Apol. 12). В отличие от Филона, средних платоников и ряда др. апологетов Иустин не называл единого Бога Умом; это может быть объяснено отсутствием соответствующих высказываний в библейских текстах. В сочинениях Иустина можно обнаружить лишь смутные отголоски учения о том, что произведение Л. есть действие Божественного Ума; напр., он замечает, что Бог «задумал» (ἐννοήσεντα) сотворить мир Логосом (διὰ λόγου)» (*Idem.* I Apol. 64. 5). Вслед. отсутствия разработанного учения о Божественном Уме, у Иустина не встречается также рассуждений об «умопостигаемом космосе», или мире идей. Согласно Иустину, Бог через Л. сразу и непосредственно творит небесный и земной мир; исключе-

ние из рассмотрения мира идей может свидетельствовать об идейной близости Иустина к стоическому монизму.

Как и у представителей среднего платонизма, развитая Иустином концепция Божественного Л. была тесно связана с учением о творении мира Богом и с объяснением способов естественного и сверхъестественного присутствия Бога в мире (ср.: Фокин. 2014. С. 132–133). В учении о творении Иустин продолжал платоническую линию интерпретации единого Бога как «Причины», «Создателя» и «Отца» мира, Который творит мир посредством Л. как силы или орудия. Иустин не рассматривал рождение Сына-Логоса в качестве необходимого природного свойства Бога, а видел в этом рождение волевой акт Бога, связанный с творением мира, хотя и предшествующий этому творению, т. к. Л. существовал «прежде веков» (см.: *Iust. Martyr. Dial.* 48. 1). Иустин рассуждал о единственном Сыне Бога, Который есть «Слово, прежде всего сотворенного сущее вместе [с Отцом] и рождаемое [от Отца] (συνὸν καὶ γεννώμενος), поскольку через Него в начале [Отец] все сотворил и упорядочил» (*Idem. II Apol.* 6. 3; ср.: *Dial.* 62. 4). Т. о., существование Л. с Отцом до творения выводится не из природы Бога, но из роли Л. при творении. Иустин прямо утверждал, что Л. произошел «от Отца силой и волей Отца» (ἀπὸ τοῦ πατρὸς δυνάμει αὐτοῦ καὶ βουλῇ — *Idem. Dial.* 100. 4; ср.: *Ibid.* 61. 1). Называя этот способ происхождения «особенным рождением» (*Idem. I Apol.* 22. 2), Иустин пояснял его не в философских понятиях, а с помощью аналогий: 1) произносил слово, человек «рождает» его как нечто самостоятельное, однако при этом не происходит внешнего отделения, поскольку слово внутри человека не делится и не уменьшается после произнесения внешнего слова (в этой аналогии заметны отзвуки учения о «слове внутреннем» и «слове произнесенном», которое в явном виде у Иустина не встречается, однако согласуется с его концепцией Л.); 2) от огня зажигается др. огонь, однако первый огонь не терпит никакого уменьшения, а второй не является по природе отличающимся от первого (см.: *Idem. Dial.* 61. 1–2). В таких аналогиях Иустин предвосхищал позднейшее христ. уче-

ние о различии в Боге Лиц при единстве сущности, хотя и не выражал его понятийно.

Говоря о природе Л., Иустин называл Его «Сыном» Бога (см., напр.: *Idem. I Apol.* 21. 1; 22. 1), «первороденным» (πρωτότοκος; см.: *Ibid.* 23. 2; 63. 15; ср.: Кол 1. 15) и «единородным» (μονογενής; см.: *Iust. Martyr. Dial.* 105. 1; ср.: *I Apol.* 23. 2; дважды употребленное в прологе Евангелия от Иоанна слово Иустин использует лишь 1 раз, заимствуя его из Пс 21. 20 по LXX; это служит косвенным подтверждением того, что Иустину не был известен текст пролога). Наряду с этим Иустин использовал и восходящее к платоникам и Филону представление о Л. как «первой Силе» (πρώτη δύναμις) Отца (см.: *Idem. I Apol.* 32. 10). Понятие «разумная Сила» (δύναμις λογική) Иустин рассматривал как первичное и наиболее точное наименование Л., сводя к нему все проч. имена, в т. ч. и имя Л.; эту Силу Иустин отождествлял также с «Началом», существовавшим до всякого творения (см.: *Idem. Dial.* 61. 1). В отличие от неких упоминаемых им теологов (вероятно, иудейских, близких по взглядам к Филону) Иустин отказывался считать рожденный от Отца Л. лишь внешним действием Отца, к-рое «неотлучно и неотделимо от Отца», не имеет самостоятельного существования и может многократно исходить из Отца и возвращаться в Отца. На этом основании он признавал неправильной аналогию, в рамках к-рой Сын сравнивался со светом солнца, т. к. этот свет пропадает при заходе солнца, тогда как Л. в рождении получает собственное божественное бытие (см.: *Ibid.* 128. 1–4). Т. о., у Иустина намного решительнее, чем у Филона и средних платоников, было подчеркнута личное и ипостасное бытие Л. В борьбе с отождествлением Отца и Сына (см.: *Idem. I Apol.* 63. 15) и в использовании аналогий Иустин заходил чрезмерно далеко и фактически разделял божественную сущность между Отцом и Сыном точно таким же образом, каким человеческая сущность делится между разными по ипостаси людьми или сущность огня между разными огнями. Используемая Иустином терминология свидетельствует, что, по его представлениям, сущность Отца при рождении Л. осталась неизменной, однако вне ее возникла еще одна бо-

жественная сущность. Так, оспаривая иудейское представление об абсолютном ипостасном единстве Бога, Иустин заявлял, что допустимо говорить о Л. как о «другом Боге, помимо Творца всего» (ἕτερος θεὸς παρὰ τὸν ποιητὴν τῶν ὄλων) (*Idem. Dial.* 55. 1; выражение употребляется неоднократно, см.: *Ibid.* 50. 1; 56. 1–16). Иустин называл Л. отличающимся от Отца не только по имени, но и «по числу» (ἀριθμῷ), однако отвергал наличие между ними различия «по воле» (γνώμη). Вероятно, направленное против еретического дуализма, учение Иустина о тождестве воли Отца и Л. имело выраженный субординационистский характер: Л. «делал только то, что сотворившему все Богу, выше Которого нет другого Бога, было угодно, чтобы Он говорил и делал» (*Ibid.* 56. 11; ср.: *Abramowski.* 1992. S. 196; *Löhr.* 2009. Sp. 364–366).

По мнению Иустина, единый Бог, тождественный Отцу, «всегда пребывает выше небес», «никогда никому не являлся», «ни с кем не беседовал» (*Iust. Martyr. Dial.* 56. 1), поэтому недопустимо утверждать, «что Творец всего и Отец оставил все, сущее выше неба, и явился на малой частице земли» (*Ibid.* 60. 2; подробное изложение см.: *Ibid.* 127. 1–5). Исходя из этого все теофании ВЗ Иустин считал явлениями Л. Связанные с теофаниями, пророчествами, а также с постоянными способами присутствия или действия Бога в мире Божественные имена Бога Иустин относил исключительно к Л. Т. о., согласно Иустину, Л. может именоваться Богом, Господом, Премудростью (в отличие от Филона и мн. раннехрист. писателей Иустин считал все высказывания ВЗ о Премудрости относящимися к Л.; см., напр.: *Ibid.* 61. 3; 126. 1), Ангелом, Славой Господней, Архистратигом, Израилем, Иаковом, Огнем купины и т. д. (см.: *Ibid.* 126. 1–6):

В качестве особого и уникального спасительного явления Бога людям Иустин рассматривал воплощение Л., Который по воле Отца «принял видимый образ, сделался человеком и нарекался Иисусом Христом» (*Idem. I Apol.* 5. 4). В отличие от некоторых апологетов, не употреблявших имени Иисуса Христа, Иустин прямо отождествлял Л. с Иисусом Христом как реальным историческим лицом и подчеркивал истинность

человеческой природы Христа (см., напр.: *Idem*. II Arol. 13. 4; Dial. 100). С особой ясностью и силой представление об истинности воплощения Л. было выражено Иустином в рассуждении о *Евхаристии*, в котором он отождествлял реальные плоть и кровь, принесшие спасение людям, и евхаристические Плоть и Кровь, являющиеся спасительной пищей для христиан (см.: *Idem*. I Arol. 66. 1–4; подробный анализ см.: *Perler*. 1940). Следствием отождествления Л. и Христа у Иустина стало представление о т. н. предсуществующем Христе, руководствуясь которым, он относил свойства и действия Л. до воплощения к Иисусу Христу. Однако это представление было связано у Иустина не с признанием вне-исторической реальности Христа, а с убежденностью в безусловной реальности воплощения Л. Действия Л. допустимо называть действиями Иисуса Христа вследствие того, что воплотившийся Л. в некий момент времени стал существовать в воплощении как Иисус Христос, а не вслед. того, что Христос предсуществовал как человек или богочеловек. Акцентирование того, что в ВЗ действовал не просто Бог, но Л., «другой Бог», Сын Божий, Который есть Иисус Христос, было необходимо для демонстрации иудеям христологического смысла ветхозаветных пророчеств и теофаний; вслед. этого в «Апологиях» доминирующим является представление о предсуществующем Л., а в «Диалоге» — о предсуществующем Христе, однако оба представления по смыслу тождественны.

Наряду с теофаниями как формами сверхъестественного откровения Иустин признавал наличие у всех людей естественного откровения, к-рое он также связывал с действием Л. Переосмысляя стоическое учение о физическом семенном Л. как бытийном основании всех вещей, о наличии у всех людей общей разумности, которую поздние стоики понимали как причастность Л., и о т. н. общих природных представлениях, к-рые всегда истинны (подробнее о возможных источниках и параллелях см.: *Andresen*. 1953. S. 170–178; *Holte*. 1958; *Edwards*. 1995), Иустин создал христ. концепцию «семенного логоса» (λόγος σπέρματικός), или «семян логоса» (σπέρμα τοῦ λόγου). Поскольку любому человеку присуще разумное

начало, т. е. индивидуальный Л., «весь человеческий род причастен (μετέσχε) Логосу» (*Iust. Martyr*. I Arol. 46. 2). Для обозначения этой причастности Иустин пользовался иногда весьма сильными образами; так, он утверждал, что в верующих «живет Семя от Бога, Логос» (*Ibid*. 32. 30–31). Однако общий ход его рассуждений показывает, что он не понимал Л. в человеке как наличие у каждого человека непосредственного общения с Самим Л. как Богом и Сыном Божиим; речь шла скорее об отпечатке Его творческой силы в человеческой природе. В каждом человеке имеются семена Л., однако эти семена могут быть не только выращены, но и «искоренены»; в последнем случае люди становятся «неразумными», живущими «без логоса». Поскольку вселенский Л. отождествляется у Иустина с Христом, те, кто следуют ему и развивают собственную разумную природу, «суть христиане». К их числу Иустин относит греч. философов Сократа (*Ibid*. 5. 1; 46. 10; II Arol. 10. 7) и Гераклита (см.: *Idem*. I Arol. 46. 10; II Arol. 8. 4), а также ветхозаветных праведников: Авраама, прор. Илию и др. (*Idem*. I Arol. 46. 2–5). Философский характер этой концепции Иустина очевиден из того, что Иустин упоминает в этом контексте не только лиц, живших до явления Христа, но и своего современника стоика Гая Музония Руфа (*Idem*. II Arol. 8. 1); т. о., согласно Иустину, явление воплотившегося Л. в мир не упразднило возможности следовать собственному Л., естественному разуму. При этом в отличие от греч. философов Иустин не считал, что человек, развивая заложенные в его природе «семена Логоса», может самостоятельно достичь полноты истинного знания и совершенства. «Семена Логоса» — это некие предварительные природные дары Бога человечеству, заложенные в человеческой природе, к-рые человек может при желании отыскать в себе, но к-рые после явления «полного» Л. в Иисусе Христе должны быть признаны недостаточными и несовершенными. Иустин ясно различал человеческий разум, имеющий «семя и подобие» Л. соразмерно способности восприятия, и Сам Л., «причастие и уподобление» Которому даровано христианам «по благодати» (*Ibid*. 13. 6). По словам Иустина, язычники руководствуются лишь

«частью семенного логоса», тогда как христиане имеют «знание и созерцание всего Логоса, Который есть Христос» (*Ibid*. 8. 3). Концепция «семенных логосов» косвенно соотносилась у Иустина с т. н. теорией заимствования, популярной у иудейских и христ. апологетов, согласно к-рой большинство истинных сведений о Боге греч. философы заимствовали из учения Моисея и книг ВЗ. Если у ветхозаветных праведников было прямое и непосредственное общение с Л. в теофаниях, то язычники могли лишь распознать истину при соприкосновении с ней и попытаться высказать ее. Поскольку источником истинного знания может быть лишь Л., «все, что когда-либо сказано и открыто хорошего философами и законодателями, все это ими сделано соответственно мере нахождения ими и созерцания Логоса» (*Ibid*. 10. 2–3); т. о., согласно Иустину, все достижения античности являются «собственностью» христиан как служителей и носителей Л. и могут использоваться для защиты и утверждения христианства (ср.: *Löhr*. 2009. Sp. 367–370).

II. Татиан. В «Слове к эллинам» Татиан излагал учение о Л. в контексте рассуждений о творении мира, совмещая представления своего учителя Иустина Философа с идеями, заимствованными из др. источников. В отличие от Иустина Татиан не использовал ветхозаветные источники (это может быть объяснено предполагаемой языческой аудиторией); имя Иисуса Христа в апологии не встречается; воплощение никак не связывается с концепцией Л. и представляется в кратком и неоднозначном высказывании: «Бог родился в образе человеческом (ἐν ἀνθρώπου μορφῇ)» (*Tatian*. Contr. Graec. 21. 1; возможно, аллюзия к Флп 2. 7), к-рое может быть понято и в православном, и в докетическом смысле. В богословии Татиана с гораздо большей силой, чем у Иустина, выражена монотеистическая тенденция, заметны в нем и следы гностического влияния (сопоставление концепций Татиана и Иустина см.: *Hanig*. 1999; общий обзор см.: *Steuer*. 1893; *Elze*. 1960. S. 63–100; *Löhr*. 2009. Sp. 370–373).

Согласно Татиану, единый Бог не имеет начала во времени, есть «единственный безначальный» (μόνος ἀναρχος); Он есть Дух (ср.: *Ин*

4. 24), однако отличается от мирового духа (платонической и стоической мировой души), поскольку не пронизывает вещество, но есть «создатель вещественных духов и образов, невидимый и неосязаемый», «Отец чувственного и видимого» (*Tat. Contr. Graec.* 4. 3). Перефразируя пролог Евангелия от Иоанна, Татиан утверждал: «В начале был Бог» и называл началом всего «силу слова» (λόγου δύναις), т. е. способность к произнесению творческого слова. Описывая процесс творения, Татиан отмечал, что до создания мира «Владыка вселенной... был один»; при этом с ним была вся совокупная сила (или возможность, δύναις) всего видимого и невидимого. В акте творения возможность перешла в актуальное существование; Бог «Сам с Собою» наделил существованием все посредством Своей «разумной Силы» (δύναις λογική), произведя тем самым Л., Который был в Нем (*Ibid.* 5. 1). Подчеркивая, что Л. произошел «по воле простоты» Бога, Татиан называл Л. «первородным делом» Божиим и отождествлял с «началом мира» (*Ibid.* 5. 2). Утверждая, что Л. происходит от Бога как «Дух от Духа» и «Слово от разумной Силы» (см.: *Ibid.* 7. 1), Татиан следовал платоническим представлениям; «разумная Сила» — это аналог Ума в системах средних платоников, т. е. некая вторичная сила, наделенная разумом, но сам Ум, заключающий в себе способность разумного мышления и произнесения разумного слова. Способ происхождения Л. от Бога Татиан называл «разделением» (κατὰ μερισμόν); подобно Иустину, он противопоставлял этот способ «отсечению» (κατὰ ἀποκοπήν), подчеркивая, что произнесение Слова не нанесло ущерба природе Бога: «Слово, произойдя от силы Отца, не сделало Родителя бессловесным» (*Ibid.* 5. 3–4). Создание видимого мира Татиан называл делом Л.: «Слово, рожденное в начале, породило наблюдаемое нами творение, Само для Себя создав вещество» (*Ibid.* 5. 6). Делом Л. Татиан называл также сотворение человека; подражая Отцу и будучи Его Образом, Слово творит человека, к-рый есть «образ бессмертия» и «причастен Божественному уделу» (*Ibid.* 7. 1). Рассуждения Татиана о Л. свидетельствуют, что он едва ли считал его самостоятельной ипостасью, как

Иустин, и интерпретировал в духе учения Филона и средних платоников как высшую Силу Бога, обращенное вовне Божественное действие. Это подчеркивается тем, что вместо имени «Слово» (Логос) Татиан предпочитал использовать обозначение «Сила Слова», тем самым акцентируя, что источником действия является обладающий этой Силой единый Бог. В этой связи весьма характерно, что, цитируя слова из Евангелия от Иоанна, Татиан изменяет их и относит не к Л., а к единому Богу: «Все от Него (ἅπ' αὐτοῦ) [начало быть], и без Него ничто не начало быть» (*Ibid.* 19. 10; ср.: *Ин* 1. 3). Влиянием гностицизма объясняется резкое противопоставление у Татиана в учении о человеке духа и души. Согласно его рассуждению, «душа сама по себе есть тьма, и нет в ней ничего светлого», поэтому слова: «Тьма свет не объяла» (ср.: *Ин* 1. 5) следует понимать в том смысле, что Свет Бога — это Л., а тьма — «душа невежд»; Свет «объемлет» тьму, т. е. Дух спасает душу, которая может возвыситься к Богу лишь тогда, когда она приобрела союз с «Божественным Духом» (τοῦ θεοῦ πνεύματος), или «Духом Бога» (πνεῦμα τοῦ θεοῦ), вероятно, отождествляемым у Татиана в этом контексте с Л. (*Tat. Contr. Graec.* 13. 2–3, 5). Т. о., в учении Татиана Л. был сведен к Божественной Силе и Божественному Духу, вслед. чего оказалось утраченным представление о Л. как о действующем субъекте, личном Божественном начале.

III. Афинагор. В апологетическом соч. «Предстательство за христиан», датированном в совр. науке 2-й пол. 70-х гг. II в., Афинагор излагал христианское учение о Боге и Л. в контексте защиты христиан от обвинений в безбожии и критики языческого политеизма. В представлениях Афинагора не-рые исследователи находят следы знакомства с сочинениями Иустина Философа, однако в области учения о Л. он достаточно оригинален и использует собственную терминологию, синтезируя идеи и образы, заимствованные из ВЗ и НЗ, с концепциями средних платоников; влияние стоицизма в его апологии выражено слабо. Афинагор не упоминал имя Иисуса Христа и не писал о воплощении Л., ограничиваясь лишь рассмотрением внутрибожественной жизни и представлением Бога как Творца и Промыс-

лителя (общий обзор учения Афинагора о Боге и Л. см.: *Richter.* 1905; *Löhr.* 2009. Sp. 373–374).

Природу единого Бога и Творца всего, «сотворившего, устроившего и наблюдающего вселенную», Афинагор представляет посредством выделения Его основных свойств. Бог нерожден, вечен, бесстрастен, непостижим и неизмерим; Он созерцается только «умом и разумом», т. е. выше всякого чувственного познания; Он облечен светом, красотой, духом и неопишуемой силой (*Athenag. Legat. pro christian.* 10. 1). Согласно Афинагору, Бог вечно существует как Ум (νοῦς) и вечно является разумно-словесным (λογικός), поэтому Л. — это не нечто возникшее, но вечно сущий Сын Отца, Ум Отца и Слово (Логос) Отца (*Ibid.* 10. 2–3). Отождествление с Умом и Отца и Сына у Афинагора объясняется, вероятнее всего, влиянием представлений средних платоников, принадлежавших к направлению «теологии ума». Заимствуя у них представления о едином Боге как о первом Уме и о демиурге как о происходящем от него втором Уме, Афинагор совмещает их с концепцией Л., что приводит к отождествлению Сына одновременно с Умом и с Л. Отца. Однако представление о Сыне как Л. для Афинагора более предпочтительно; связывая его с учением о создании мира, Афинагор называет Сына «Логосом Отца в идее и в действии» (λόγος τοῦ πατρὸς ἐν ἰδέᾳ καὶ ἐν ἐργείᾳ; *Ibid.* 10. 2). Данное выражение обычно считается смысловым аналогом стоического различия «слова внутреннего» и «слова произнесенного» (см., напр.: *Фокин.* 2014. С. 135), однако это не вполне точно: Афинагор с его помощью не различает «стадии» отношения Л. к Богу, а обозначает, что Л. есть не только сила или орудие творения, но и идеальный замысел Бога, в соответствии с к-рым осуществляется творение. Эту мысль Афинагор подчеркивает, используя 2 предлога; вероятно, опираясь на пролог Евангелия от Иоанна, он утверждает, что все начало быть согласно Л. (πρὸς αὐτοῦ) как Божественному замыслу и через Л. (δι' αὐτοῦ) как Божественную силу; Л. есть и первообраз всех вещей, и начало их бытия (*Athenag. Legat. pro christian.* 10. 2; ср.: *Ин* 1. 3). В контексте рассуждений о сотворении мира Афинагор называл Л. «первым

порождением» (πρότον γέννημα) Отца; Л. «происшел» (προελθών) от Отца, «чтобы быть идеей и осуществлением для всех материальных вещей» (*Athenag. Legat. pro christian.* 10. 3). Однако это «происхождение» Афинагор не понимал как начинающееся во времени порождение или как творение; Л. происходит от Бога лишь в том смысле, что Он выступает за пределы Божественного бытия и полагает тварный мир, постоянно присутствуя в нем как его идеальное основание и творческая сила. Это не меняет природы Сына и не нарушает Его единства с Отцом. Афинагор одним из первых среди христ. писателей ясно выразил учение о Св. Троице; по его словам, христиане признают «Бога Отца, Бога Сына и Духа Святого», приписывая Им «силу, обладающую единством», однако вместе с тем признавая, что между Ними есть «различие, связанное с порядком» (*Ibid.* 10. 4; ср.: *Ibid.* 12. 2; 24. 1). При этом различие Сына как Л. и Св. Духа у Афинагора не было строгим; в отличие от мн. последующих церковных писателей, он относил имя Премудрости к Л. (см.: *Ibid.* 10. 4; 24. 1), а в отличие от многих предшествующих считал, что ветхозаветных праведников и языческих мудрецов просвещал не Л., а Божественный Дух (см., напр.: *Ibid.* 7. 1–3; 9. 1; 10. 4). Наименование «дух» у Афинагора, как и у Татиана, могло обозначать не только Св. Дух как Божественную Ипостась, но и общую для Ипостасей духовную сущность Бога. Т. о., основными триадологическими понятиями у Афинагора становятся имена Отец, Сын и Св. Дух; именование Сына Умом, Л. и Премудрость вводятся с целью показать различие между языческими представлениями о рождении богов и христ. учением о вечном единстве Отца и Сына. Хотя в рассуждениях Афинагора присутствуют некие неясности и неточности, связанные с неразработанностью богословского языка, в учении о Св. Троице и о Л. Афинагор ближе к позднему правосл. никейскому богословию, чем кто-либо другой из апологетов (ср.: *Знаменский.* 1882. С. 53–54).

IV. Феофил Антиохийский. В области учения о Боге и о Л. Феофил Антиохийский, автор апологетического соч. «К Автолику», созданного после 180 г., близок к Иустину Философу, однако в его рассуждениях

обнаруживаются и параллели с идеями Афинагора. Для Феофила, как и для Иустина, характерно повышенное внимание к текстам ВЗ; в трактате заметны следы знакомства с восходящими к межзаветной литературе и учению Филона идеями эллинизированного иудаизма, хотя прямых цитат и заимствований нет. Принципиальным отличием трактата Феофила от сочинений Иустина является отсутствие упоминания о воплощенном Л. и имени Иисуса Христа (общий обзор см.: *Pommrich.* 1904; *Dörrie.* 1979; *Löhr.* 2009. Sp. 374–376).

Рассуждения о Л. у Феофила тесно связаны с изложением и интерпретацией библейского учения о творении мира Богом и об отношении Бога к людям. Принимая традиц. представление о совершенстве Бога и полноте Божественного бытия, Феофил отмечал, что мир был создан из ничего ради человека, к-рого Бог наделил даром богопознания. Соотнося места из кн. Бытие (Быт 1. 1) и Книги Притчей Соломоновых (Притч 8. 22), Феофил отождествлял Л. с «Началом», в котором и через которое было создано все (см.: *Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 10. 1–6). Для различения бытия Л. в Боге до творения и бытия Л. с Богом после творения Феофил первым из апологетов эксплицитно использовал стоическое представление о «внутреннем слове» и «признанном слове», обозначив с помощью этих понятий 2 стадии бытия Л. Рассматривая 1-ю стадию, Феофил цитировал пролог Евангелия от Иоанна (Ин 1. 1); при этом предлог πρός он объяснял не в смысле пребывания Л. с Богом, а в смысле пребывания Л. в Боге: «В начале был только один Бог, и в Нем (ἐν αὐτῷ) Слово» (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 22. 5). Согласно Феофилу, Сын Божий есть «Слово, всегда внутренне присутствующее (ἐνδιάθετον) в сердце Бога», поэтому «еще до того, как нечто было сотворено, Бог имел Его Советником, так как Оно есть Его Ум и Мышление» (*Ibid.* 22. 3). Из употребляемых Феофилом выражений можно заключить, что на стадии «внутреннего слова» Л. не имеет ипостасного бытия; даже образ «Советника» сразу же уточняется и объясняется в смысле внутреннего мышления единого Бога. Л. становится ипостасью лишь на 2-й стадии, тогда, когда Бог решает сотворить мир: «Когда Бог захотел

создать то, что было Ему угодно, он родил свое Слово как произнесенное (προφορικόν), как рожденное прежде всякой твари» (*Ibid.* 22. 4; также см.: *Ibid.* 10. 2; ср.: Кол 1. 15). Феофил, опираясь на библейский язык, называл рождение Л. «излиянием» (*Ibid.* 10. 2; ср.: Пс 44. 2; использованный в LXX глагол связан с изрыганием пищи), однако подчеркивал, что и после рождения Бог не лишился Л., но «всегда находится в общении с Ним (διὰ παντός ὁμιλῶν)» (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 22. 4). Л. после Его рождения от Бога, согласно Феофилу, является «Служителем» (ὑποφύρς) Бога, но при этом Л. «начальствует и владычествует над тем, что через Него создано» (*Ibid.* 10. 3–4; подробнее см.: *Lashier.* 2014. P. 97–98, 112–115). Служебная функция Л. по отношению к Богу выражается также в том, что он является исполнителем всех теофаний ВЗ. Приводя пример явлений Бога Адаму в раю, Феофил утверждал, что ему являлся не «Бог и Отец всего, Который необъятен и не находится в каком-либо месте», но Л., принявший лицо (πρόσωπον) Бога, т. е. являвшийся под Его видом (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 22. 1–2).

Попытками совместить разные понятийные языки книг ВЗ и НЗ объясняется противоречивая интерпретация Феофилом отношения Л. и Премудрости: в одних случаях он отождествлял их, говоря о Л. как о «Силе и Премудрости» (*Ibid.* II 22. 2), «Духе Божиим, Начале, Премудрости и Силе Вышнего» (*Ibid.* II 10. 5; ср.: Быт 1. 1–2; Лк 1. 35; 1 Кор 1. 24), однако чаще разделял, утверждая, что Л. «был рожден вместе с Премудростью» (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 10. 2), что «Премудрость Божия и Его святой Логос» присутствовали при создании мира (*Ibid.* 10. 5–6), что Бог сотворил все «Своим Словом и Премудростью» (*Ibid.* I 7. 3; ср.: Пс 32. 6). Слова Бога «сотворим человека» (Быт 1. 26) Феофил считал обращенными к «Его Логосу и Его Премудрости», которые отождествляются с «руками» Бога, призванными, чтобы увенчать творение человеком как наиболее совершенным произведением Бога (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 18. 1–2). Хотя Феофил прямо не отождествлял Премудрость со Св. Духом, он был близок к такому пониманию; так, Феофил объеди-

нил «Бога, Его Слово и Его Премудрость» в общем наименовании, впервые назвав Их Троицей (см.: *Ibid.* II 15. 4; подробнее о соотношении Л. и Премудрости см.: *Zee-gers-Vander Vorst.* 1975). Вместе с тем он только один раз отождествил Л. с Сыном (*Theoph. Antioch. Ad Autol.* II 22. 10) и говорил о Св. Духе преимущественно как о Духе Божиим, связывая Его с пророческими откровениями. Т. о., понятийный язык НЗ у Феофила представлен гораздо слабее, чем язык ВЗ, а Л. и Премудрость интерпретируются скорее как формы проявления единого Бога вовне, чем как имеющие личное бытие Божественные Ипостаси (ср.: *La-shier.* 2014. P. 200–205).

V. Послание Диогнету. Первоначально опубликованное в корпусе сочинений мужей апостольских, *Диогнету послание* в действительности является близким по жанровым особенностям к апологиям увещательным трактатом, обращенным к язычнику, пожелавшему узнать об основах христ. веры. Относительно авторства и времени создания трактата были выдвинуты многочисленные гипотезы; наиболее обоснованным в наст. время представляется предположение, что сочинение принадлежит к традиции александрийского христианства и было создано незадолго до начала учительной деятельности Климента Александрийского, т. е. в 80–90-х гг. II в. (подробнее см.: *Lona.* 2001. S. 63–69). В Послании Диогнету учение о Л. встречается дважды: в 7-й и 11-й главах. Завершающий раздел трактата (главы 11–12) стилистически и тематически отличается от основного текста; вопрос о единстве сочинения не получил до наст. времени общепринятого решения (см.: *Ibid.* S. 43–48). С содержательной т. зр. в разделах прослеживается некое различие авторских позиций: автор основного раздела является моралистом и отрицательно относится к греч. философии; автор 2-го раздела по мировоззрению весьма близок к Клименту Александрийскому и защищает концепцию христ. гносиса (нельзя исключать, что автором 2-го раздела был учитель Климента Пантен, однако его нельзя признать автором основного раздела).

В основной части учение о Л. связывается с творением мира. Говоря о вере христиан, автор соотносит ее со «святым и непостижимым Сло-

вом», Которое Сам Вседержитель и Всесоздатель и незримый Бог запечатлел в людских сердцах; речь идет одновременно о евангельском благовестии как слове Божиим и о Л., источнике истины. Продолжая мысль, автор замечает, что Бог послал к людям «Самого Творца и Создателя всего», и кратко описывает творческую и правящую деятельность Л. (*Diogn.* 7). В дальнейших рассуждениях Л. прямо не упоминается, однако неявно Он соотносится с Сыном Божиим, по любви к людям воплотившимся, искупившим человека и ставшим образцом для всех христиан.

Заключительный раздел начинается с упоминания о христианах как «обретших верное учение и любовь к Слову»; они стремятся узнать то, что «было открыто ученикам через Слово». Представляя себя как «ученика апостолов», автор заявляет, что «явленное Слово» (λόγος φανεῖς) открыло верным «тайны Отца». Далее следует краткое изложение учения о воплотившемся Л.: Бог послал Слово, чтобы Оно явилось миру и чтобы язычники уверовали в Того, Кого отверг народ и Кого проповедовали апостолы. Л. «изначален» (ὁ ἀπ' ἀρχῆς) и «вечен» (ὁ ἀεὶ), но явился во времени «как нечто новое» и ныне «узнан как Сын»; в Нем было открыто прежнее, Он всегда обновляется в сердцах святых. Л. представляется как основание бытия Церкви и источник церковного учения; благодаря Ему «познается благодать пророческая, утверждается вера евангельская, сохраняется предание апостольское и ликует благодать Церкви» (*Ibid.* 11; комментарий см.: *Lona.* 2001. S. 309–337; ср.: *Thierry.* 1966).

Мелитон Сардский. Современник апологетов свт. Мелитон, еп. Сардский (II в.), согласно источникам, также был автором апологии, однако он занимает особое положение среди христ. писателей 2-й пол. II в. как вслед. жанрового разнообразия приписываемых ему в церковной традиции сочинений (по большей части в наст. время утраченных), так и вслед. его статуса епископа и церковного учителя, который адресовал сочинения не только язычникам, но и христианам (см.: СДХА. С. 426–431). Сохранившееся соч. «О Пасхе», датированное периодом между 160 и 170, представляет свт. Мелитона как про-

должателя традиции мужей апостольских и одного из основоположников нового вида христ. лит-ры — проповеди богословско-экзегетического характера. Христологическое употребление слова λόγος встречается в соч. «О Пасхе» в контексте противопоставления и последующего согласования Закона и Слова (Логоса), т. е. ВЗ и НЗ. От утверждения: «Ветхий Закон, но новое Слово» (*Melito. Pasch.* 4. 21–22; здесь и далее нумерация строк по: SC. T. 123) свт. Мелитон переходит к тезису о превращении Закона в Слово: «Закон стал Словом и Ветхий — Новым» (*Ibid.* 7. 45–46), а затем предлагает обоснование смысла этого превращения, говоря, что Сын Божий «есть всё: поскольку Он судит — Закон; поскольку учит — Слово» (*Ibid.* 9. 59–61). Свт. Мелитон использовал наименование Л. по отношению к Иисусу Христу не только в функциональном, но и в богословско-философском смысле. Так, в сохранившемся в «Пасхальной хронике» фрагменте апологетического сочинения свт. Мелитон заявляет, что христиане почитают «Единого Бога, Который прежде всего и над всем, и Его Христа, Который есть Слово Бога (τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὄντος θεοῦ λόγου), сущее прежде веков» (*Idem. Fragm.* 2). В фрагментарно сохранившемся сир. переводе соч. «О вере» содержится утверждение, что Господь Иисус Христос есть «Ум совершенный (*mad'ā mšalmānā*), Слово Бога (*melā d-alāhā*), рожденное прежде денницы, Творец всего, Создатель человека, Тот, Кто был все во всем» (*Idem. Fragm.* 15; СДХА. С. 664–665). Использование выражения «совершенный ум», известного по гностическим текстам из Наг-Хаммади, может свидетельствовать и о влиянии на свт. Мелитона гностической лит-ры, и о его намерении предложить христианизированную интерпретацию философских и гностических понятий, связав их с Л. как едиnorodным Сыном единого Бога (обоснование 2-й гипотезы см.: *Ψευτόγκα.* 1969; ср.: СДХА. С. 662–663). О том, что именно Л. свт. Мелитон обозначал не только предвечное Слово, но и Слово воплотившееся, Иисуса Христа, свидетельствует еще один фрагмент, начинающийся с инкорпорированной библейской цитаты (см.: Рим 11. 34; Ис 40. 13 по LXX): «Ибо кто познал ум Господень, или кто был



советником Его, кроме Слова, в Деве воплотившегося, и в землю положенного, и из мертвых воскресшего, на небеса вознесенного и в Отце прославленного» (оригинальный текст и анализ см.: *Perler*. 1981; ср.: СДХА. С. 673–675).

Иринеи Лионский. Богословское учение сщмч. Иринея Лионского, представленное в трактате «Против ересей», к-рый был создан во 2-й пол. 80-х гг. II в., формировалось в полемике с концепциями и идеями многочисленных гностических учителей. В гностических системах для выражения внутренней жизни Бога и отношения Бога к миру создавались сложные системы божественных ипостасей, гипостазированных имен, качеств и действий Бога, заимствованных отчасти из Свящ. Писания, а отчасти из иудейского и восточного мистического богословия. Поскольку такое размывание представления о Боге создавало угрозу для христ. монотеизма, Иринеи видел свою задачу в изложении учения о едином Боге, построенного строго на основании Свящ. Писания и церковного Предания, и в противопоставлении его рациональным системам гностиков. В свете этой задачи последовательное обоснование единства Бога было для него намного важнее, чем определение свойств и отношений Божественных Ипостасей, — Отца (Бога), Сына (Логоса) и Св. Духа (Премудрости), о Которых он был готов рассуждать лишь в границах, определенных изречениями Свящ. Писания. В области учения о Л. Иринеи ориентировался на пролог Евангелия от Иоанна, многократно цитируя его явно, а также неявно опираясь на содержащиеся в нем идеи (анализ учения Иринея о Л. см.: *Спасский*. 1914. С. 13–30; *Lashier*. 2012; *Idem*. 2014; *Bendinelli*. 2014).

В основании учения Иринея о Боге лежит безусловное отождествление единого Бога с Творцом мира, к-рое отвергали мн. гностики. По словам Иринея, Бог Творец «один есть Бог, один Господь, один Творец, один Отец, один содержит все и всему дает бытие» (*Iren. Adv. haer.* II 1. 1). Иринеи строго различал внутреннее бытие Бога и проявление Бога в сфере Божественного домостроительства, в к-рую входят творение, откровение и спасение (ср.: *Фокин*. 2014. С. 138–139). По природе Бог безусловно един, однако Он всегда

существует как Отец, обладающий Словом (Сыном) и Премудростью (Св. Духом). Иринеи не уточнял бытийный статус Л., не использовал понятия «лицо» и «ипостась», в этот период еще не воспринятые христ. богословием, или некие иные аналогичные им. Хотя некие высказывания Иринея свидетельствуют, что он мог понимать Л. как «творческую силу или способность» Бога (см.: Там же. С. 141), при рассмотрении действий Л. Иринеи говорит о Нем как о реальном действующем Субъекте, проводя с опорой на Свящ. Писание идею троичности Бога; вместе с тем последовательно и строго рационального раскрытия этой идеи он не предложил (ср.: *Lashier*. 2014. Р. 209).

Рассматривая природу единого Бога, Иринеи, подобно апологетам, подчеркивал Его трансцендентность, однако отвергал любое представление о том, что трансцендентность Бога требует существования посредника между Ним и тварным миром. Бог не ограничивается миром и не находится в нем, однако Он есть единственный Творец мира (подробнее см.: *Ibid.* Р. 70–91). Поскольку Бог Сам осуществляет творение, у Иринея нет логической и онтологической необходимости вводить Л. и Премудрость как действующих при творении посредников; учение о них Иринеи сохранял и излагал по той причине, что оно было выражено в Свящ. Писании и стало частью церковного богословия. Т. к. концепция Л. у Иринея не имела рационального и философского характера, он отказывался использовать для объяснения происхождения Л. от Бога антропологические аналогии и отвергал применимость к Богу представлений о «внутреннем слове» и «произнесенном слове». По словам Иринея, «Бог, будучи весь Ум (*mens*) и весь Слово (*logos*), то и мыслит, что мыслит, и то мыслит, что говорит. Ибо Его мысль (*cogitatio*) есть Его Слово и Слово есть Ум, и всеобъемлющий Ум есть Сам Отец» (*Iren. Adv. haer.* II 28. 5; ср.: *Ibid.* 2. 13. 8). Подобное отождествление могло быть интерпретировано как православно, в смысле указания на единую сущность Бога как основание всех Его свойств (вероятно, именно так понимал его сам Иринеи), так и модалистически, как отказ от различения Божественных Ипостасей. Согласно Иринею, способ рождения

Сына от Отца, или происхождения Л. от Бога, есть тайна Божественного бытия, к-рую не может постичь ограниченный разум: «Никто не знает того способа произведения (*prolationem*), или рождения (*generationem*), или наименования (*nuncupationem*), или откровения (*adoperationem*) и кто как иначе называет неизреченное рождение Его» (*Ibid.* II 28. 6). Т. о., именование «Логос» у Иринея утрачивало смысл понятия, рационально выражающего отношение Сына к Отцу и Отца к Сыну, становясь простым синонимом именованного «Сын Божий». Собственным смысловым содержанием именованного «Логос» оставалось восходящее к библейскому языку функциональное представление о Слове Бога, Которым Бог творит мир и управляет им. Из высказываний Иринея можно заключить, что Л. пребывает с Богом до творения мира; он замечал, что Л. всегда сосуществует (*semper coexistens*) Богу (*Ibid.* II 25. 3; 30. 9; IV 20. 3) и «есть Бог» (*Idem. Dem.* 47), однако способ бытия Л. до творения он не раскрывал.

Акт творения Иринеи описывал в понятиях, заимствованных из ВЗ и НЗ; по его словам, Бог «все создал Словом Своим, образовал и привел все из небытия в бытие» (*Idem. Adv. haer.* I 22. 1); «Словом и Духом Своим все творит, всем располагает и управляет, и всему дает бытие» (*Ibidem*; ср.: Пс 32. 6; Ин 1. 3); с Богом «всегда присутствуют Слово и Премудрость, Сын и Дух, через Которых и в Которых Он свободно и по доброй воле Своей все сотворил» (*Iren. Adv. haer.* IV 20. 1; ср.: *Ibid.* III 21. 10; V 1. 3; V 6. 1). Рассматривая Л. и Св. Дух (Премудрость) как исполняющих волю Отца при творении, Иринеи заострял введенное ранее Феофилом Антиохийским представление о «руках» единого Бога и Творца; он не ограничивал действие «рук» творением человека (хотя также подчеркивал значение этого высшего творческого акта), а распространял на все творение. Между функциями Л. и Премудрости при творении у Иринея проводится терминологическое различие: Л. «создает», наделяя сотворенное существованием, а Премудрость «устраивает», упорядочивает творение и руководит низшими силами (*Ibid.* IV 20. 2; подробный анализ учения о творении см.: *Steenberg*. 2008). Наиболее важным содержанием бытия



Л. до воплощения является дарование откровения о Боге. Будучи природно связан с Отцом, Сын есть «видимое Отца» (*Iren. Adv. haer. IV 6, 6*), поэтому Л. «издревле и изначально всегда открывает Отца ангелам, архангелам, властям, силам и всем, кому Бог хочет открыться» (*Ibid. II 30, 9*).

Функциональное представление о творящем и подающем откровение Л. как о постоянной деятельности Отца сближается с ипостасным пониманием Л. в контексте учения о Боговоплощении; для защиты его реальности Иринею было необходимо постулировать личное бытие Л., единого с Отцом, но не тождественного Ему. Иринею разделял учение апологетов о том, что Л. всегда действовал в мире невидимо, как хранящая и правящая сила (см.: *Ibid. IV 6, 2–3*), и видимо, открывая Бога по Его воле в теофаниях (см.: *Ibid. III 11, 8*), однако вместе с тем признавал уникальность воплощения Л. в Иисусе Христе: «Единое Слово, всегда присущее роду человеческому, соединилось со Своим созданием по воле Отца и сделалось плотью, и есть именно Иисус Христос, Господь наш, Который и пострадал за нас, и воскрес ради нас... невидимое сделалось видимым, необъемлемое сделалось объемлемым и чуждое страдания — страждущим, и Слово стало человеком, все восстанавливая в Себе» (*Ibid. III 16, 6*). Воплощение Л. открыло для всех людей путь к нетлению и бессмертию, поскольку через воплотившийся Л. всякий человек может получить усыновление Отцу: «Для того Слово Божие сделалось человеком и Сын Божий — Сыном Человеческим, чтобы [человек], соединившись с Сыном Божиим и получив усыновление, сделался сыном Божиим» (*Ibid. III 19, 1*).

Учение о Л. Иринея Лионского выполнило свою задачу, продемонстрировав надуманность и искусственность гностических систем и их чуждость основам христ. веры. Однако отсутствие определенного решения вопроса о том, каким образом единство Бога может быть согласовано с признанием реального и ипостасного характера Л., побуждало богословов к рациональным исследованиям, против к-рых столь резко высказывался Иринею. Следствием дальнейшего развития идей Иринея и формирования богослов-

ской оппозиции им стало возникновение внутри христианства еретических течений монистического характера, имевших противоположную друг другу направленность: 1) *модализма*, сторонники к-рого отвергали реальное различие между Отцом и Л., утверждая, что воплотился не Л., а единый Бог; 2) *динамизма*, приверженцы которого учили, что Сам единый Бог не воплотился, отвергали представление о Л., считали Христа простым человеком и допускали пребывание в Нем лишь неких божественных сил (общий обзор см.: *Стасский. 1914. С. 30–48*). Противоположную этим еретическим мнениям правосл. позицию отстаивал Ипполит Римский (III в.), развивший учение апологетов о Л. и придавший ему более строгую и логическую форму (изложение см. в ст. *Ипполит Римский*; ср.: Там же. С. 49–53; *Löhr. 2009. Sp. 391–395*).

Учение о Л. представителей Александрийской богословской школы. В сочинениях выдающихся александрийских богословов, Климент Александрийского и Оригена, был осуществлен всесторонний и глубокий синтез христ. церковного предания с идеями и концепциями, воспринятыми из эллинистической культуры и философии. Богословский метод александрийцев предполагал ведение интеллектуального диалога с внешними и даже враждебными по отношению к христианству мировоззренческими и религ. системами. Вслед универсальности понятия «логос», к-рое различным образом интерпретировалось и разрабатывалось во всех философских и религ. течениях II–III вв., оно было постоянным предметом внимания александрийцев. Представления Климента Александрийского и Оригена о Л. складывались под влиянием мн. источников, наиболее значимыми из к-рых являются: 1) церковное учение о Л., в качестве высшего образца к-рого рассматривался пролог Евангелия от Иоанна; 2) учение о Л. Филона Александрийского, основные идеи к-рого были впервые в истории христ. богословия восприняты непосредственно из его сочинений; 3) представления о Л. гностических учителей, с к-рыми христ. богословы были вынуждены вступать в полемику; 4) философские интерпретации Л., преимущественно восходящие к платонической тради-

ции. Использование материала, заимствуемого из столь разнородных источников, нередко приводило к богословским сложностям, противоречиям и ошибкам. При всем сходстве богословских принципов и методов Климента Александрийского и Оригена между ними было и существенное различие. Высоко ценя человеческий разум, Климент Александрийский, однако, был убежден, что в области богословия высшим критерием истины является божественное откровение, выраженное в Свящ. Писании и церковном учении, к-рому должен подчинять себя разум; вслед. этого во всех принципиальных богословских вопросах, в т. ч. и в области учения о Л., Климент сохранил верность правосл. традиции. Напротив, у Оригена уверенность в том, что человеческий разум способен самостоятельно достигать истинного знания, была абсолютизирована; перенеся эту уверенность в область богословия, Ориген нередко отступал от церковного предания и создавал несовместимые с правосл. вероучением богословские концепции; такие ошибочные представления обнаруживаются и в его учении о Л.

Климент Александрийский. Следуя евангельскому отождествлению воплотившегося Л. с Иисусом Христом, Климент Александрийский в философских и богословских рассуждениях рассматривал Божественный Л. как предвечного Сына вечного Отца, равного Ему по природе, как Ум, содержащий идеи всего сотворенного, как Творца, создавшего по воле Отца мир, как Промыслителя, правящего вселенной, как Спасителя, Воспитателя и Учителя (подробное изложение учения Климента о Л. и лит.-ру см. в ст. *Климент Александрийский*; также см.: *Pade. 1939; Löhr. 2009. Sp. 380–387*).

Используя философский язык, Климент отождествлял единого Бога с трансцендентным Единым и утверждал, что Он является неизменным, беспредельным, неизобразимым, не есть целое и не имеет частей (см.: *Clem. Alex. Strom. V 12, 81, 6*). Основываясь на учении и языке НЗ, где Иисус Христос именуется «Божия Сила и Божия Премудрость» (см.: 1 Кор 1, 24), Климент полагал, что всякое откровение Бога о Себе Самом, в т. ч. данное в Свящ. Писании, является откровением Силы Бога (см., напр.: *Clem.*

Alex. Strom I 20. 100. 1; 27. 174. 3; II 11. 52. 7; VII 2. 7. 4). Следуя Филону Александрийскому, Климент под Силой подразумевал Л.; на языке христ. триадологии различению между Богом и Его Силой соответствует различие между Отцом и Сыном. Поскольку трансцендентный Бог (Отец) действует в мире исключительно через Л. (Сына), все силы и действия Бога соединяются в едином Л. как в единой Силе (см.: *Ibid.* IV 25. 156. 1–2). Воплотившись, Сын явил Отца и стал Его Ликом (πρόσωπον; *Ibid.* V 6. 34. 1), в Себе Самом открыв знание об Отце (*Ibid.* IV. 25. 156. 1).

Климент не предлагал терминологически строгого и последовательного изложения учения о Св. Троице, однако ясно выразил троичный догмат, вводя в него именование Л.: «Один Отец всего, один и Логос всего, и Дух Святой один и тот же повсюду» (*Clem. Alex. Paed.* I 6. 42. 1). Следствием уверенности Климента в природном единстве Лиц Св. Троицы является утверждение, что Л. — это не «произнесенное слово» (λόγος προφορικός). Отвергая введенное апологетами выражение, Климент тем самым хотел подчеркнуть, что произнесенность предполагает сущностную и бытийную отделенность произнесенного от произнесшего, тогда как Сын, происходя от Отца, при этом никогда не отделяется от Него. Л. есть «Премудрость и надежнейшая Благодать Бога, Сила всемогущая и поистине Божественная (τῷ ὄντι θεία), Воля Вседержителя» (*Strom.* V 1. 6. 3), Климент признавал божественную природу Л. и равенство Его Отцу по существу: Пребывающий «в недре Отчем» (Ин 1. 18) Сын — это «Бог в Боге» (θεὸς ἐν θεῷ; *Clem. Alex. Ex.* Theod. 8. 1); Л. есть «несомненно истинный Бог, равный (ἐξισοθεὶς) Владыке всего, ибо Он — Сын Его» (*Idem. Protrept.* 10. 110. 1). Способ происхождения Л. от Бога Климент обозначал как с помощью понятия «рождение», так и, значительно реже, с помощью понятия «творение». Совмещая библейские способы выражения с платоническим представлением о Л. как Начале всего (см., напр.: *Strom.* V 14. 89. 4; VI 7. 58. 1), Климент иногда называл Л. «сотворенным», однако, говоря о Л. и творении в одном контексте, он неизменно подчеркивал бытийное и природное различие между Л. и твар-

ным миром и не рассматривал Л. как часть творения. В разных сочинениях Климент по-разному отвечал на вопрос о времени и причине рождения Л.; он допускал, что происхождение Сына от Отца имеет некое начало и есть волевой акт Отца (ср.: *Paed.* I 9. 88. 2), однако вместе с тем назвал Л. (Сына) «первым и предвечным (πρῶτον καὶ πρὸ αἰώνων) Началом всего» (*Strom.* V 6. 38. 7), «вневременным (ἄχρονον) и безначальным (ἀναρχον) Началом» (*Ibid.* VII 1. 2. 2). О вечном бытии Л. говорится в лат. отрывке из «Очерков» в контексте объяснения начальных слов Первого послания Иоанна: «Говоря: «...что было от начала», [апостол] рассуждает о безначальном рождении Сына, всегда существующего вместе с Отцом. «Было» — это слово есть обозначение вечности, не имеющей начала, и указывает оно на Само Слово, то есть на Сына, который сообразно равенству сущности (secundum aequalitatem substantiae) есть одно с Отцом, вечным и нетленным» (*Idem. Fragm.* 24 // *Idem. Werke.* 1970². Bd. 3. S. 210; ср.: 1 Ин 1. 1).

Вслед использования Климентом при изложении учения о Л. разных образов и разных понятийных систем некие исследователи приходили к выводу, что он был сторонником теории неск. стадий существования Л. (см.: *Casey.* 1923; *Морескини.* 2011. С. 147–149; обзор вопроса см.: *Ziebritzki.* 1994. S. 100–119; *Edwards.* 2000; *Jourdan.* 2010). Главным основанием для такого заключения является свидетельство свт. Фотия I, патриарха К-польского, к-рый критиковал «ошибочное» учение Климента о Л., утверждая, что в «Очерках» Климент рассуждал «о двух логосах Отца, из которых людям явился лишь более низкий, а может быть не явился и этот» (*Phot. Bibl.* 109). Для подтверждения этой оценки свт. Фотий привел цитату из «Очерков»: «И Сын называется Логосом, по соименности с отеческим Логосом, однако этот [отеческий Логос] — это не [Логос], Который стал плотью. И не отчий Логос, но некая Сила Божия, как бы изливание Его Логоса, становясь умом, проникает в сердца людей» (*Ibidem*; обзор интерпретаций см.: *Jourdan.* 2010. P. 144–152). Однако Климент в этом отрывке не отрицает воплощение Л., как показалось свт. Фотию, и не выражает уче-

ние о множественности логосов, как думают некоторые совр. ученые, но объясняет различные смыслы понятия «логос», возможные в триадологическом контексте. В высказывании Климента различаются: 1) Л. Отца, т. е. свойство Отца в Его трансцендентном ипостасном бытии, «разумность» как общее свойство Божественной природы; этот Л. не тождествен ипостасному Л. как Лицу Св. Троицы, но есть основание Его бытия в сущности Бога; 2) Л. как Божественное Лицо, т. е. Сын, Который стал плотью; 3) Л. как «изливание Бога» (ср.: Прем 7. 25), проникающее в сердца людей, т. е. Л. в Его существовании во многом, иногда отождествлявшийся у Климента со Св. Духом, понимаемым как «истечение Логоса». Т. о., речь идет об омонимии слова «логос», причем в каждом случае этим именем обозначается одно из Лиц Св. Троицы (см.: *Markschies.* 2000. S. 86–88). Указывая на эту омонимию, Климент объяснял, что причастность человека Л. не предполагает сущностного соединения человека с трансцендентным Отцом, но есть причастность Л. как Сыну, возможная благодаря Его воплощению и «логосному» действию Св. Духа.

На основании высказываний Климента о Л. в исследовательской литературе было выдвинуто предположение, что Климент различал 3 «стадии» существования Л.: 1) Л. в Его тождестве с Умом Бога, к-рый есть «место идей» (ср.: *Clem. Alex. Strom.* IV. 25. 155. 2; V 3. 16. 3; 11. 73. 3); 2) Л. как «происшедший» от Бога для творения мира (ср.: *Ibid.* V 3. 16. 5), ставший Творцом как умопостигаемого мира, так и чувственного космоса; Сила, являющаяся «единством всех сил» (ср.: *Ibid.* 25. IV 156. 1–2); 3) Л. как имманентная миру Мировая Душа, принцип гармоничности и мировой закон (ср.: *Ibid.* VII 2. 5. 4; *Protrept.* 1. 5. 2–3). Однако концепция «стадий», предполагающая некое становление Л., будь то временное или логическое, искажает мысль Климента. Рассуждая о Л. в разных контекстах, Климент различал внутреннюю жизнь единого Бога и последовательность Божественного откровения. В действительности 3 стадии не являются этапами становления Л.; они могут быть поняты как 2 аспекта Его постоянного бытия (ср.: *Ziebritzki.* 1994. S. 101–117). Рассматри-

ваемый в 1-м аспекте, т. е. с т. зр. Его отношения к сущности Бога, Л. есть произведение Ума Отца, т. е. ипостасное существование природной разумности Бога. Отец как Ум не мыслит идеи в их различии, будучи безусловно единым; единственной Мыслью или Идеей Ума Бога (ср.: *Clem. Alex. Strom. V 3. 16. 3*), т. е. разумной сущности Отца, является Л. как Сын Отца; именно в этом смысле Климент называл Л. «Сыном Ума» (ὁὶὸς τοῦ νοῦ — *Idem. Protrept. 10. 98. 3*). В силу единства Божественной сущности Л. также может именоваться Умом, происходящим от Ума (Отца); так, именно к Л. как к Уму относятся утверждение Климента о том, что «Ум есть место идей, и Ум есть Бог» (*Idem. Strom. IV 25. 155. 2*). Рассматриваемый во 2-м аспекте, т. е. в его отношении к творению, Л. есть «происшедшая» от Отца Причина и Управитель всего. Однако происхождение в данном случае указывает не на начало безначального ипостасного бытия Л., но на начало «проявления» Л. как Единого в полагаемом Им тварном многом. Климент не считал, что участие в творении как-либо меняет природу Л., и не утверждал, что Л. обретает ипостасное бытие лишь в связи с необходимостью творить мир. Наиболее сильное выражение Климента, «происшедший Логос причина творения» (προεὐθὸν ὁ λόγος δημιουργίας αἴτιος — *Ibid. V 3. 16. 5*), не требует безусловного соотношения происхождения Л. с творением, но указывает на то, что непосредственным Творцом является Л. как Божественное Лицо, а не как сущностный Ум Отца.

Рассматривая Л. в его имманентном присутствии в мире, Климент чаще всего говорил о Нем как о Божественном Воспитателе и Учителе (см., напр.: *Clem. Alex. Paed. I 1. 3. 3*). Поскольку высшим актом заботы Л. о людях является Его воплощение в Иисусе Христе, все прочие действия Л. Климент рассматривал в христологической перспективе, объясняя их как средства подготовки людей к явлению Бога во плоти и как следствия этого явления: «Логос, то есть Христос, есть Причина и древнего нашего бытия (εἶναί), ибо Он [всегда] был в Боге, и нынешнего благого бытия (εἶ εἶναί), ибо ныне Он явился людям; этот самый Логос единственный есть оба — Бог и человек, Он — причина всех наших

благ; наученные Им благой жизни, мы направляемся в жизнь вечную» (*Protrept. 1. 7. 1*). При воплощении Л. «родил Сам Себя» (ἐαυτὸν γεννῶ), т. е. добровольно облекся в плоть и претерпел телесное рождение от Девы, чтобы стать видимым для людей и предоставить им возможность познать Его как родственного им человека (*Strom. V 3. 16. 5*). Явившийся в мир Божественный Л., будучи истинным Богом, открыл «безмерную пучину благ» (*Protrept. 10. 110. 3*); Он есть Свет, просвещающий всю вселенную, «Логос истины, Логос нетления, возрождающий человека и возводящий его к истине, побуждающий к спасению, изгоняющий тление, прогоняющий смерть, воздвигший в людях храм, чтобы вселить в людей Бога» (*Ibid. 11. 117. 4*).

Ориген. Учение о Л. было постоянной темой богословских рассуждений Оригена, создавшего первый церковный комментарий на Евангелие от Иоанна (CPG, N 1453; сохр. лишь частично). Основные принципы разработанной Оригеном концепции Л., представленные в этом произведении, дополняются сведениями из др. сочинений, которые большей частью сохранились лишь в виде не всегда точных лат. переводов или во фрагментах (рус. перевод основных отрывков, содержащих учение о Л., см.: *Фокин. 2001*; анализ см.: *Болотов. 1879*; *Снасский. 1914. С. 86–109*; *Bargeliot. 1972*; *Pazzini. 1983*; *Letellier. 1991*; *Löhr. 2009. Sp. 396–404*; *Thümmel. 2011*).

Выражая христ. учение о Боге на языке платонизма, Ориген допускал как апофатические, так и катафатические высказывания о Нем. Подобно Плотину, однако независимо от него (Ориген и Плотин были современниками и нередко опирались на одни и те же источники), Ориген считал, что наилучшим образом сущность Бога выражается при именовании Его абсолютным Единым, Монадой (μονάς) или Энадой (ἐνάς); указывал, что Бог абсолютно прост; отмечал, что Бог находится по ту сторону ума, сущности и мира (см.: *Orig. In Ioan. comm. I 20. 119*; *Idem. Contr. Cels. VII 38*). Однако, определяя Бога как высшую духовную природу, как Дух, Ориген допускал употребление имени Ум по отношению к Единому Богу (Отцу) и даже настаивал на таком употреблении (см., напр.: *Idem. De princip. I 1. 6*); в этом он следовал нек-рым средним

платоникам и Филону, расходясь с Плотинином. Ориген использовал и др. понятия, определявшие способ бытия Бога, утверждая, что Бог есть Сущий, Благо и Жизнь (см.: *Болотов. 1879. С. 191–201*). Посредником между божественным единством и тварной множественностью выступает порождение Отца, Сын Божий, Который воплотился в Иисусе Христе. Ориген подчеркивал, что вслед. многообразия отношений Бога к тварному миру Сын получает множество имен. Эти имена могут: 1) богословски или философски выражать отношение Сына к Отцу или к тварному миру; 2) быть заимствованными из Свящ. Писания пророческими образами; 3) быть символическими именами, к-рыми называл Себя Сам Христос или называли его авторы книг Свящ. Писания (см.: *Orig. In Ioan. comm. I 9. 52*; *19. 112*; также ср.: *Galluccio. 1975*). Многообразие имен, определяющих Сына по Его свойствам и действиям, не затрагивает единства Его Ипостаси (*Orig. In Ioan. comm. I 28. 200*). Подробно рассматривая имена Сына, Ориген отказывался рассматривать имя Л. как обладающее особым статусом, самопонятное или исключительное имя. Согласно Оригену, как и др. имена, имя Л. выражает лишь некий аспект бытия Сына, а именно Его значение разумного Начала и творческой Причины. Вместе с тем имена Премудрость и Л. вслед. их понятийного богатства и широты Ориген признавал наиболее приличествующими Сыну (ср.: *Фокин. 2001. С. 197–200*; *Löhr. 2009. Sp. 396–397*).

Опираясь на тексты ВЗ и используя интерпретации, предложенные Филоном, Ориген соотносил начальные слова пролога Евангелия от Иоанна с библейскими представлениями о Премудрости Божией, утверждая, что Христос как Сын Божий есть и Премудрость, и Л. Согласно Оригену, слова «в начале» (Ин 1. 1) указывают на Премудрость как на «Начало» (ср.: *Притч 8. 22*), из к-рого происходит Л. Однако Премудрость и Л. — это не 2 разных начала, а Сын как единое Начало, 2 имени Которого выражают двойственность результата деятельности Бога как Ума: Бог мыслит весь умопостигаемый мир в целом и сообразно каждой мысли творится мир. Ориген употреблял имя Премудрость для обозначения Сына,



содержащего идеи или мысли Бога вне их актуального отношения к тварному миру, а имя Л.— для обозначения того же Сына как Демиурга, актуализирующего божественные идеи и замыслы (см.: *Orig. In Ioan. comm. I 19. 111, 113*; ср.: *De princip. I 2. 2–3*). Это разделение повторяет учение Филона о различии между Л. как умопостижимым миром и Л. как принципом творения чувственного мира; в смысловом отношении оно также аналогично учению апологетов о «внутреннем слове» (Премудрости) и «произнесенном слове» (Логосе). Проведение различия между Л. и Премудростью у Оригена было обусловлено преимущественно экзегетическими причинами и служило средством согласовать Ин 1. 1 и Притч 8. 22 с помощью особой интерпретации выражения «в начале», которое Ориген понимал как указание на то, что Л. «является началом только поскольку Он Премудрость, не будучи даже началом, поскольку Он Логос» (*In Ioan. comm. I 19. 118*). Т. о., по смыслу именованию Премудрость является первичным и старейшим (*πρῶτον*), но не во временном, а исключительно в онтологическом смысле, т. е. наиболее приближающим Сына к Отцу именем (*Ibidem*), тогда как именование Л. выражает связь Сына с миром, поэтому оно используется во всех контекстах, связанных с проявлением Бога вовне и дарованием откровения. При этом вне экзегетического контекста функциональное разделение между Премудростью и Л. у Оригена не всегда проводится строго и последовательно; в нек-рых случаях он приписывает обе функции Л., а в нек-рых — Премудрости, тем самым показывая, что мыслит их как 2 деятельности, а не как 2 действующих субъекта (см., напр.: *De princip. I 2. 3*; *Contr. Cels. IV 99*; *V 39*; *VI 69*).

Ориген полагал, что Л. вечно рождается от Отца и существует с Ним. Это не препятствовало ему связывать рождение Л. с творением мира, поскольку мир Ориген также считал существующим вечно (см.: *De princip. I 4. 3–5*). Однако творение мира и рождение Л.— различные по своей природе акты: «Мы не говорим так, как думают еретики... что некоторая часть субстанции Отца обратилась в Сына или что Сын сотворен Отцом из не сущих, т. е. помимо сущности Отца, так что

было некогда время, когда Сына не было... Он называется также и впечатленным образом ипостаси Его, и Словом, и Премудростью... во всем этом в совершенной степени мыслится сущность Бога Отца; все это не может быть отнято от Него и никогда не может отделиться от Его сущности. Для мысли эти свойства представляются множественными, но на деле и в сущности они составляют одно, и именно в них заключается полнота божества» (*Ibid. IV 28*). Признавая божество Л. и его совечность Отцу, Ориген вместе с тем, следуя Филону, проводил различие между единым Богом (*ὁ θεός*; с артиклем) и Л. как «вторым Богом» (*θεός*; без артикля). Отвечая на предполагаемые упреки в признании двух богов, он отмечал, что есть лишь один «Бог Сам по Себе» (*αὐτόθεος*), тогда как все прочее, «делающееся божественным по причастности к Его божеству» (*μετοχή τῆς ἐκείνου θεότητος*), может называться богом, но не Богом. В силу вечного бытия с Богом, «непрестанного созерцания глубины Отца», Л. всегда причастен сущности Бога и всегда есть «бог», однако Он не может быть отождествлен с единым истинным Богом (*In Ioan. comm. II 2. 13–18*; ср.: *Contr. Cels. V 39*). Ориген явным образом отвергал модалистские интерпретации отношения Л. к Отцу, предполагавшие их неразличение и слияние (см.: *In Ioan. comm. X 37. 246*); он признавал Отца и Сына едиными по сущности (*οὐσίᾳ*), но различными по индивидуальному существованию (*ὑποκειμένῳ*); различными не только по понятию и имени (*ἐπινοίας*), но и по реальному ипостасному бытию (*κατὰ ὑπόστασιν*). При этом, однако, для Оригена Л. не равен Отцу, но есть наиболее близкое к Нему божественное существо, причастное божеству Отца, единое с Ним по «воле и силе» (*Contr. Cels. V 39*). Ярко выраженный субординационизм, не согласующийся с правосл. богословием, был в значительной мере следствием унаследованного Оригеном от Филона представлением о Л. как о получающей ипостасное бытие деятельности или силе Бога (ср.: *Bargehiotes. 1972. P. 208–211*; *Letellier. 1991. P. 598–601*; *Thümmel. 1997. S. 383–390*; *Löhr. 2009. Sp. 400*).

При интерпретации отношения Л. к творению Ориген следовал основным идеям Филона, в отдельных

случаях корректируя его понятийный язык. Признавая дуализм умопостижимого мира (*νοητὸς κόσμος*), существующего как Премудрость и Л., и чувственного мира (*αἰσθητὸς κόσμος*), «состоящего из неба и земли» (ср.: Быт 1. 1), Ориген утверждал, что в Сыне Божиим, который тождествен умопостижаемому миру, «содержатся логосы (*λόγους*) всякой вещи, по которым возникло все, сотворенное Богом в Премудрости» (*Orig. In Ioan. comm. XIX 22. 147*; ср.: *De princip. I 4. 3–5*). Ориген именовал Сына (Премудрость и Л.) «совокупностью умозрений» (*σύντημα θεωρημάτων*), т. е. мыслей Божественного Ума, а также, употребляя выражения, ранее использованные Филоном, «идеями идей», «сущностью сущностей» (*Contr. Cels. VI 64*), «первообразным образом» (*In Ioan. comm. II 2. 18*). Для чувственного мира Сын есть «Логос всего мира» (*τοῦ ὅλου κόσμου λόγος*), лишенный материи и превосходящий материальный мир, который был упорядочен не на основе материи, но по причастности Л. и Премудрости (*Ibid. XIX 22. 147*). Связывая Л. с Промыслом, Ориген расширял смысл понятия «логосы»: по его мысли, в Л. содержатся не только идеи, или универсалии (роды и виды), но и «логосы» как разумные основания бытия индивидов, божественные определения о каждой вещи: «Хотя небо и земля и то, что на них, прейдут, никоим образом не прейдут слова о каждой вещи (*οἱ περὶ ἐκάστου λόγοι*), относящиеся как части к целому и как виды к роду к Слову, Которое было в начале у Бога, то есть к Богу Слову» (*Contr. Cels. V 22*).

Л. присутствует во всем творении, руководя им и действуя в нем как живая Сила Отца, однако в особом отношении Л. находится к разумным существам. Рассматривая Л. как Разум и принцип разумности, Ориген утверждал, что «пребывающий в каждом из разумных существ логос (*ὁ ἐν ἐκάστῳ λόγος τῶν λογικῶν*) имеет такое же отношение к Логосу, который был в начале у Бога, то есть к Богу Слову, какое Бог Слово имеет к Богу [Отцу]» (*In Ioan. comm. II 3. 20*). Как Л. есть Образ Отца, так и разумные существа есть образы Л., а через Него — «созданные по образу» Бога, т. е. образы первого Образа. Как Отец есть «источник божества» для Л., так Л.



есть «источник разума» для всего разумного (*Ibidem*). Признавая, что только Божественный Л. есть «Разум Сам по Себе» (*ἀντὸλόγος*; см., напр.: *Contr. Cels.* III 41; V 39), Ориген вместе с тем рассматривал все прочие разумы не просто как внешние по отношению к Нему отоображения и творения, но как единосущные Ему начала, как особые формы Его пребывания в тварном мире. Настаивая, что существует «только один Логос» (см.: *In Ioan. comm.* II 4. 37–41), Ориген, ссылаясь на слова ап. Павла (см.: Рим 10. 6–8), утверждал, что «логос в нас», т. е. разумное начало в человеке, тождествен «Логосу в начале», «Богу Слову» (*Orig. In Ioan. comm.* II 15. 111; ср.: *Ibid.* I 37. 269). По утверждению Оригена, «все разумные существа причастны Слову Бога, то есть Разуму (*verbi dei, id est rationis, participes sunt*), и, таким образом, носят в себе как бы некоторые семена (*semina*) Премудрости и Праведности, Которыми является Христос» (*De princp.* I 3. 6). Присутствие Л. в человеческой природе Ориген считал онтологическим условием возможности греха и вины: поскольку в каждом разумном существе есть внутренний божественный принцип, «логос, присутствующий в природе, словно учитель неотделимый от учеников», всякий человек может следовать этому принципу, так что уклонение от такого следования является не результатом некоего недостатка в природе, но исключительно собственной виной грешащего и свободным решением его воли (*In Ioan. comm.* II 15. 109). Исходя из этого, задачей человека Ориген объявлял приведение разумной потенции в полную актуальность, т. е. подчинение всего неразумного разуму, движение от первичной природной причастности Л. к совершенству как полноте подчинения Ему и слияния с Ним. Эта полнота совершенства уже осуществилась в Иисусе Христе, человеческая душа Которого исполняла все распоряжения Логоса и Премудрости (см.: *De princp.* IV 31). Осуществившееся во Христе, по мысли Оригена, должно осуществиться и в каждом человеке, индивидуальный разум (логос) которого должен преодолеть чувственную индивидуальность и вернуться к духовному единству с Божественным Л. (см.: *In Ioan. comm.* I 27. 273–276). Намеренно не проводя стро-

го различия между Л. как Ипостасью и Л. как присутствующей в тварном мире Божественной Силой, Ориген использовал концепцию Л. при интерпретации любых форм откровения или благодатного воздействия Бога на человека: Л. «раскрывает тайны Отца» (*Ibid.* I 38. 277), «возглашает истину» (*Ibid.* 38. 278); Л. говорил через пророков и продолжает обращаться к людям в Свящ. Писании (см., напр.: *Ibid.* XII 42. 279; *Contr. Cels.* V. 8; ср.: *Letellier.* 1991. P. 602–604; подробный анализ представлений Оригена о Свящ. Писании как форме явления Л. см.: *Gögler.* 1963); Л. истребляет неразумие и смертность (*Orig. In Ioan. comm.* I 37. 267–268); Л. создает в людях добродетели; вселяясь в души, Л. преобразует их и уподобляет Христу (*Idem. Hom. in Ps.* 36. 4. 3 // *GCS. N. F.* 2015. Bd. 19. S. 169; общий анализ см.: *Lieske.* 1938).

Богословские идеи и интуиции Оригена сыграли важную роль в развитии христ. учения о Л. Интерпретировав понятие «логос» как одно из именовании Сына, к-рое должно рассматриваться в связи с Его др. именованями, Ориген разграничил сферы философской теологии и догматической теологии. Ориген показал, что отношение Отца к Сыну и Сына к Отцу не может быть полностью объяснено путем философского анализа понятия «логос»; напротив, богословский смысл этого понятия становится ясным лишь в свете предварительно разработанного на основе Свящ. Писания и церковного предания догматического учения о Боге. В ряде случаев Оригену удалось выявить серьезные недостатки сложившихся ранее представлений о Божественном Л. и сформулировать альтернативные мнения, вполн. ставшие частью правосл. церковной традиции (напр., утверждения о вечном рождении Л. от Отца, об ипостасном бытии Л.), однако мн. обозначенные им вопросы не получили в его сочинениях удовлетворительного решения или были решены ошибочно. Учение Оригена быстро получило известность в Восточной Церкви и в значительной мере определяло содержание триадологических споров IV в.; в этих спорах на мнения Оригена опирались как еретики, абсолютизовавшие отдельные аспекты его богословской концепции, так и правосл. богословы, развивавшие

и уточнявшие его достижения (ср.: *Спасский.* 1914. С. 106–110).

Л. в православном богословии (IV–VII вв.). С IV в. начинается принципиально отличающийся от предшествующего период истории интерпретации понятия «логос» в правосл. богословии. Вслед широкого использования в трудах церковных писателей II–III вв. это понятие стало восприниматься прежде всего как именование Сына Божия и рассматриваться в общем контексте учения о природе Бога. Однако многозначность и философская нагруженность понятия «логос» нередко приводили к неточным и ошибочным представлениям о Боге и Св. Троице у тех писателей и богословов, к-рые стремились объяснить церковное учение путем последовательного применения имевшегося в их распоряжении философского аппарата. Удачно выполняя функцию внешней репрезентации смысла христ. учения и ярко выражая идею откровения Бога миру через Иисуса Христа, в области учения о внутренней жизни Бога и о Св. Троице философское понятие «логос» оказывалось слишком неопределенным и наделенным множеством действительных и потенциальных смыслов, в силу чего оно не могло служить основанием для построения правосл. триадологии. Смутное осознание этого наметилось уже у Оригена; последующие внутрицерковные дискуссии показали, что правосл. богословие нуждается в выработке собственного языка на основе абстрактных логико-онтологических категорий, а не на основе философских понятий-символов, каким всегда оставалось понятие «логос». Внутри правосл. богословия в IV в. постепенно прекращается философская разработка учения о Л., однако сохраняются основные смыслы, к-рые были связаны с этим понятием ранее. Имеющее основание в Свящ. Писании, утвержденное церковной традицией и обладающее важным апологетическим потенциалом представление об Иисусе Христе, воплотившемся Сыне Божием, как о Л. требовалось согласовать с развивавшимся уже независимо от учения о Л. новым богословским языком. В эпоху Вселенских Соборов богословское содержание понятия «Логос» как именованья Иисуса Христа определялось догматическим содержанием

основных направлений развития правосл. догматики: 1) триадологии, учения о Боге как Св. Троице и о Л. как Божественной Ипостаси, Лице Св. Троицы; 2) христологии, учения об Иисусе Христе как истинном Боге и истинном человеке, воплотившемся и вочеловечившемся Л.

Л. в триадологических спорах. Следствием развития триадологических идей апологетов и церковных писателей II — нач. III в. стало формирование в III — нач. IV в. нескольких богословских направлений, представители к-рых предлагали противоположные и противоборствующие интерпретации природы Сына Божия (Логоса) и Его отношения к Отцу. Две крайности в учении о Св. Троице были заданы представлениями Савеллия, еп. Птолемаиды Пентапольской (1-я пол. III в.), придерживавшегося монархианских и модалистических воззрений, и Ария (256–336), полагавшего, что Сын есть отличная от Отца Ипостась, что Он был сотворен Отцом из небытия, как и все прочее творение, что Он не совечен, не единосущен и не равен Отцу.

В учении Савеллия и его последователей (поскольку взгляды Савеллия известны лишь по упоминаниям у правосл. полемистов, отделить первоначальное учение Савеллия от его развития у последующих сторонников этого направления в большинстве случаев невозможно) Бог предстает как Монада (*μονάς*), единое и всегда самотождественное Начало, одна Ипостась (изложение взглядов см.: *Ps.-Athanas. Or. contr. arian. IV 11–15; Basil. Magn. Ep. 210; общий анализ: Сnacский. 1914. С. 110–117*). Эта Монада открывается во время через Лица, Которые, однако, не имеют собственного ипостасного бытия, суть не существа, но лишь способности проявления, силы, энергии, действия. Л. рождается в Монаде перед творением мира; при этом Л. отличается от Сына, поскольку действие единого Бога как Л. начинается при творении мира, тогда как Лицо Сына возникает лишь в связи с воплощением. Т. о., единая Монада в ее отношении к миру предстает сперва как производимый Отцом Л., Которым задается вся полнота отношений между Богом и творением, а затем — как три последовательно открывающихся Лица: Отец открылся в ВЗ, Сын явился людям во Христе, Св. Дух проявляется в благодатных

дарах, подаваемых верующим. Савеллиане учили, что Бог по мере необходимости может проявлять Себя в любом Лице, при этом Л. не есть Лицо, но есть лишь некая внешняя энергия Бога, основание бытия всех Лиц. После конца мира Л. упразднится и Бог вернется к домирному молчанию. В период арианских споров IV в. наиболее влиятельным продолжателем традиции умеренного савеллианства был Маркелл, еп. Анкирский († 374/5), критиковавший взгляды Ария с савеллианских позиций и, несмотря на различие в представлениях о Св. Троице, поддерживавший правосл. епископов в их борьбе с арианством (анализ учения Маркелла о Л. см.: *Gericke. 1940. S. 103–169; Wiles. 1987; Löhr. 2009. Sp. 412–414; Фокин. 2014. С. 254–255*). Как и Савеллий, Маркелл учил, что Бог есть Монада (см.: *Marcel. Ancyr. Fragm. 71, 76, 77*), Которая «расширяется» в двоицу при происхождении Л. от Бога для творения мира, а затем далее расширяется в троицу при произведении Св. Духа (см.: *Ibid. 66–67, 71*). Маркелл проводил различие между именованиями, которые могут относиться только к Иисусу Христу как к воплотившему Л., напр., «Путь» или «Жизнь», и именем Л., к-рое указывает на вечную и неотделимую силу Бога, единый и тождественный с Богом словесный Разум (см.: *Ibid. 61, 71–73*). Комментируя пролог Евангелия от Иоанна, Маркелл отмечал, что выражение «в начале было Слово» (Ин 1. 1) указывает на предвечное пребывание Л. в Отце как силы Отца (*δυνάμει ἐν τῷ πατρὶ*), способности Отца творить, к-рая не имела собственного ипостасного существования. Выражение «и Слово было у Бога» описывает Л. как проявленную Отцом энергию, всегда сохраняющую связь с Отцом (*ἐνεργεῖα πρὸς τὸν θεόν*), т. е. как произнесенное Слово, происшедшее от Бога при творении мира (*Ibid. 52*). Хотя Маркелл допускал именование Л. Сыном, он полагал, что в более строгом смысле именование Сын следует относить лишь к воплотившемуся Л. Т. о., в учении Маркелла были совмещены савеллианские элементы с возвращением к представлениям апологетов о различии между «словом внутренним» и «словом произнесенным». Дальнейшее развитие взгляды Маркелла получили у его ученика Фотина, еп. Сирмийского,

в идейном отношении не привнесшего в них ч.-л. нового. С критикой взглядов Фотина выступали как правосл. богословы, так и полуариане, стремившиеся выработать компромиссное выражение учения о Св. Троице и на его основе объединиться с правосл. епископами. На первом Сирмийском Соборе (351), проходившем под рук. Василия, еп. Анкирского († между 363 и 365), убежденного противника Маркелла и Фотина, были приняты осуждавшие радикальных ариан и савеллиан анафематизмы, известные как 1-я Сирмийская формула (текст см.: *Athanasius Werke. B.; Boston, 2014. Bd. 3. Tl. 1: Dokumente zur Geschichte des Arianischen Streites. Lfg. 4: Bis zur Synode von Alexandrien 362. S. 338–344. N 47. 3*). В них отвергалось учение о том, что «сущность Бога расширяется или вновь собирается воедино» после расширения (*Ibid. S. 340. N 47. 3. 7–8*). Следствием этого отвержения был прямой запрет именовать Сына Божия «внутренним Словом» или «произнесенным Словом», поскольку, по мнению участников Собора, подобные выражения приводили к отрицанию Его вечного и ипостасного существования (*Ibid. S. 341. N 47. 3. 9*). Хотя анафематизмы были приняты полуарианами и не имели силы для православных, их принятие стало решающим шагом в преодолении савеллианства, а выраженная в них оценка савеллианских заблуждений совпадала с православной (ср.: *Mühl. 1962. S. 53–56*).

Учение Ария возникло как реакция на усиление позиций савеллианства в 1-й пол. IV в. Впервые публично изложить свои взгляды Ария подвигло использование Александром, еп. Александрийским, для выражения учения о Св. Троице формулировки «Единица в Троице», в которой Арий увидел отрицание реальности Божественных Ипостасей. Арий принадлежал не к александрийской, а к антиохийской традиции и входил в круг последователей Лукиана, еп. Антиохийского, однако в его взглядах (о которых сохранились лишь неполные сведения, сообщаемые полемистами с арианством; признаваемое наиболее точным изложение см.: *Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 5–6*) заметна ориентация на понятийный язык александрийского богословия (анализ учения Ария см.: *Сnacский. 1914. С. 135–*

174; Grillmeier. 1975. P. 219–248; Lorenz. 1980; см. также: Фокин. 2014. С. 238–243). По учению Ария, единый Бог есть нерожденное и несотворенное Начало всего; сущность Бога не может быть кому-то передана или сообщена, поскольку в этом случае в природу Бога будут внесены чуждые ей изменение и деление, результатом к-рых окажется существование двух одинаковых богов, что недопустимо с т. зр. христ. веры. Сын Божий имеет начало бытия, поэтому было время, когда Сына не было и когда единый Бог не был Отцом. По-видимому, Арий не отвергал, что у Бога и до создания мира есть Премудрость и Л., однако они существуют лишь как трансцендентные силы, не выступающие вовне: «Две есть Премудрости: одна собственная и сопричастная Богу, Сын же рожден этой Премудростью и по причастности ей лишь именуется Премудростью и Словом. Ибо Премудрость... от Премудрости прияла бытие по воле премудрого Бога». Согласно Арию, «Один был Бог... и не было еще Слова и Премудрости. Потом, восхотев создать нас, сотворил Единого некоего и наименовал Его Словом, Премудростью и Сыном, чтобы посредством Его создать нас». Т. о., Арий не различал на тварном уровне Л., Премудрость и Сына, утверждая, что это именованная одной и той же Ипостаси, сотворенной Богом из небытия (ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε) по Своему образу перед созданием мира (Athanas. Alex. Or. contr. arian. I 5). Признавая реальность Ипостасей Св. Троицы, Арий решительно отвергал Их единосущие: Л. может называться Богом только по благодати и по имени, в действительности же Он «чужд и совершенно неподобен сущности и особенностям Отца» (Ibid. 6). Будучи творением, Л. подвержен изменениям и может ошибаться, однако Он добровольно избрал полное послушание Богу, за что и получил от Бога наивысшую возможную славу. Споры вокруг учения Ария привели к созыву Вселенского I Собора (325), отвергшего и осудившего арианство. Собор составил *Никейский Символ веры*, в к-ром было утверждено рождение Сына из сущности Отца, «Бога истинного от Бога истинного», признаны вечность рождения, а также единосущие Отца и Сына. Рецепция решений Собора в Восточной

Церкви проходила крайне сложно: хотя партия радикальных ариан, учивших о сотворении Сына во времени, постепенно теряла сторонников, весьма влиятельной была партия умеренных ариан, или полуариан (оба названия отражают восприятие идей этой партии православными, однако не вполне удачны в смысловом отношении, поскольку большинство представителей этой партии осуждали радикальные мнения Ария и признавали совечность Сына Отцу). К ней принадлежали богословы, по мн. вопросам расходившиеся во мнениях и нередко спорившие друг с другом; объединяющим принципом для них служило отрицательное отношение к учению о единосущии Лиц Св. Троицы, будь то в савеллианской, будь то в правосл. версии (подробнее об истории и содержании триадологических споров см. IV в. см.: *Спаский*. 1914. С. 347–410; *Фокин*. 2014. С. 247–262). Одним из наиболее ярких и выдающихся сторонников этой партии был *Евсевий*, еп. Кесарии Палестинской, который в области триадологии и в учении о Л. опирался на александрийскую традицию, на взгляды Климента Александрийского и Оригена (анализ богословских взглядов Евсевия см.: *Ricken*. 1967; *Muñoz Palacios*. 1968; *Strutwolf*. 1999; ср. также: *Спаский*. 1914. С. 274–277; *Löhr*. 2009. Sp. 406–411). В полемике с Маркеллом Анкирским Евсевий подчеркивал ипостасное бытие Л.; по его мнению, Л. всегда существует с Отцом не только как Его сила, но и как Ипостась (см.: *Euseb*. De eccl. theol. I 8. 4). Способ происхождения Л. от Отца непостижим и не может быть выражен с помощью человеческих понятий; происхождение человеческого слова и др. образы являются лишь отдаленными аналогиями (см.: *Idem*. Demonstr. IV 2. 3). Повторяя в большинстве существенных пунктов учение о Л. Оригена, Евсевий интерпретировал отношения Отца и Сына в духе субординационизма, тем самым вольно или невольно сближаясь с арианами. Так, он называл Л. «вторым Богом» (см., напр.: *Ibid*. V 8. 2–3); утверждал, что Он «причастен» истинному Богу, т. е. Отцу, и получает от Отца бытие и божество (см.: *Ibid*. V 4. 9); употреблял по отношению к Л. выражения «совершенное творение» совершенного Отца, «мудрое сооружение» пре-

мудрого Отца, «благое порождение» благого Отца (см.: *Ibid*. IV 2. 1) и т. п. То, что Евсевий, несмотря на его явное несогласие с Арием по принципиальным вопросам, оказывал политическую поддержку арианам и подвергался критике со стороны православных, свидетельствует, что в ходе арианских споров неопределенный язык александрийской догматической триадологии перестал быть достаточным и удовлетворительным для точного выражения богословской позиции.

Признавая савеллианство и арианство еретическими крайностями, правосл. богословы IV в. столкнулись с необходимостью выработки триадологической концепции, в которой было бы сохранено то, что в савеллианстве и арианстве восходило к церковному преданию, однако были бы вместе с тем отсечены еретические интерпретации. Здравым элементом в савеллианстве было развитое учение о единстве Бога, об участии Лиц Св. Троицы в общей божественной природе, об Их единосущии, однако при этом требовалось интерпретировать это единство так, чтобы исключить возможность слияния Лиц и растворения Их в едином Боге. В арианстве проблема слияния Лиц была успешно решена путем признания каждого Лица реальной Ипостасью, отличающейся от др. Ипостасей, однако этому сопутствовало искаженное представление о тварности и вторичности Сына (Логоса) и Св. Духа. Задача синтеза богословских идей, разработанных участниками споров о Св. Троице, и очищения правосл. учения от еретических искажений была выполнена свт. *Афанасием I Великим* (ок. 295–373), еп. Александрийским, с кон. 20-х гг. IV в. возглавлявшим правосл. оппозицию арианству и связанным с ним др. триадологическим ересям. Свт. Афанасий был вынужден вести борьбу с 3 арианскими партиями, сложившимися после I Вселенского Собора: 1) радикальными арианами, вполн. названными *аномеями*, к-рые утверждали, что Сын не единосущен и даже не подобен Отцу; 2) омиусианами, к-рые учили, что Сын лишь подобен Отцу по сущности, но не единосущен Ему; 3) омиями, к-рые предлагали отказаться от использования понятия «сущность» и рассуждать лишь о неопределенном «подобии» Сына Отцу. В полемике с представителями

этих 3 партий свт. Афанасий развил правосл. учение о единосущии Сына Отцу и о Св. Троице как о трех единосущных Божественных Ипостасях (анализ учения свт. Афанасия о Л. см.: *Снасский*. 1914. С. 175–196; *Gaudel*. 1929; *Zañartu*. 2007; *Maftei*. 2009; *Фокин*. 2014. С. 247–253). Опираясь на представления Оригена, сильное влияние к-рого прослеживается в раннем соч. «Слово против язычников», свт. Афанасий пересмотрел ключевое для оригеновской триадологии положение о том, что при рождении Сына от Отца происходит некое «уменьшение» божества, в силу чего Сын не может быть признан таким же Богом по сущности, каким признается Отец. Напротив, по утверждению свт. Афанасия, от божественной сущности, т. е. от сущности Отца, может произойти или родиться только истинный Бог: «Естество одно, потому что Рождение не неподобно Родившему и есть Его Образ, и все, что принадлежит Отцу, принадлежит и Сыну... Божество Сына есть Божество Отца, а потому оно и нераздельно, и таким образом, един Бог, и нет иного кроме Него» (*Athanas. Alex. Or. contr. arian. III 4*). Т. о., Сын есть «истинный по природе и законный Сын Отца, собственный [Сын] Его сущности, едиnorodная Премудрость, истинное и единственное Слово Бога (λόγος ἀληθινός καὶ μόνος τοῦ θεοῦ), не творение, не создание, но собственное Рождение сущности Отца (ἴδιον τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας γέννημα)» (*Ibid. I 9*). Признавая условность антропологических аналогий, свт. Афанасий вместе с тем пользовался ими для объяснения сущностного единства Отца и Сына: как разумное слово (логос) происходит из ума и есть выражение этого ума, имеющее в себе его сущность и в себе самом показывающее ум, так и Божественный Л. (Сын) вечно отображает Ум (Отца), а Ум вечно проявляется в Л. Совершенство Бога как Ума и Света не допускает того, что Бог когда-то существовал без Сына, Его Л., Премудрости и Света, поскольку в этом случае Он оказался бы «бессловесным, немудрым и несветящимся», т. е. лишенным совершенства божественной сущности (см.: *Ibid. 19–20; Idem. Or. contr. gent. 41, 45, 46*). Свт. Афанасий соглашался с традиц. мнением, что Л. есть Устроитель и Хранитель мира, многообразно действующая в мире

Божественная Сила, однако корректировал его, замечая, что творение мира Отец мог осуществить и без Л., поэтому Л. не рождается для творения, но всегда участвует в творении с Отцом. Бытие Л. и бытие творения противопоставляются у свт. Афанасия посредством введения фундаментального богословского различия: Сын рождается не по воле, а по природе и по сущности Отца, поэтому Его бытие вечно и необходимо, тогда как мир возникает во времени по воле Бога.

Правосл. учение свт. Афанасия получило общецерковное утверждение в решениях *Вселенского II Собора* (381) и было развито в сочинениях отцов и учителей Церкви, принадлежавших к *Каппадокийской школе* богословия: свт. *Василия Великого*, еп. Кесарии Каппадокийской; свт. *Григория Богослова*, архиеп. К-польского; свт. *Григория*, еп. Нисского. В богословских рассуждениях каппадокийцев на основе аристотелевской логики было проведено строгое и последовательное различие понятий «сущность» и «ипостась», которое позволило отделить сущностные свойства единого Бога от ипостасных свойств Лиц Св. Троицы (общий обзор см.: *Фокин*. 2014. С. 282–294). Триадология каппадокийцев дала ясное и убедительное объяснение того, почему Сын именуется Л., а также того, почему это именование нельзя считать собственным, единственным и абсолютным именем Ипостаси Сына. Слово есть порождение ума; в отличие от ума, существующего абсолютно, актуальное слово всегда есть некое отношение; вместе с тем способность мыслить и произносить слово всегда присуща уму. То, что в Свящ. Писании и в богословской традиции имя Л. относится преимущественно к Сыну, не означает, что Отец и Св. Дух лишены разумности и словесности. Напротив, Сын в Своей Ипостаси содержит и выражает все общие бытийные свойства божественной природы; поскольку общая разумность и словесность природы Бога особым образом проявилась вовне через Сына, Он по преимуществу именуется Л., ипостасным словом. Это именование не выражает всей полноты божественной жизни, поэтому при строгом применении в триадологии оно используется в границах, задаваемых богословским учением об Ипостаси Сына и Ее

ипостасных свойствах. Однако при символическом описании жизни Св. Троицы и при рассмотрении отношения триединого Бога к тварному миру именованию Сына Логосом позволяет дать смутное и приблизительное, но вместе с тем истинное рациональное выражение таинственной реальности Божественного бытия (ср.: *Greg. Nazianz. Or. 23. 11*; об учении каппадокийцев см.: *Egan*. 1975; *Durel*. 2009; *Hofer*. 2013).

По справедливому замечанию В. Н. Лосского, в богословии каппадокийцев и у последующих отцов Церкви формируется тенденция употреблять именование Сын при рассмотрении внутритроичных отношений, а именование Л. — в рассуждениях, относящихся к сфере божественного домостроительства (*Лосский В. Догматическое богословие*. С. 226). Так, свт. Григорий Богослов рассматривал именование Л. в одном ряду с др. именами, к-рые даются Сыну в Свящ. Писании. Повторяя ход рассуждений Оригена, но вместе с тем уточняя его, свт. Григорий выделил 3 главных смысла, к-рые связаны с именованием Сына Логосом: 1) Сын относится к Отцу так же, как слово относится к уму, поскольку Л. рождается от Отца бесстрастно, всегда соединен с Ним и всегда в полноте выражает Его; 2) Сын, оставаясь единым с Отцом, как Л. открывает и «определяет» Его, являя в Себе «краткое и простое выражение» природы Отца; 3) Сын есть Л., «соприсущий всему сущему»; нет ничего, что не основывалось бы на Л. как смысле всех смыслов, едином начале всей разумности (см.: *Greg. Nazianz. Or. 30. 20*). Учение о домостроительном значении Л., восходящее к прологу Евангелия от Иоанна и прослеживаемое во всей традиции правосл. богословия, получило особенно полное и подробное развитие в сочинениях прп. Максима Исповедника. В его богословской системе Л. рассматривается как источник присущих всякому творению логосов, непреходящих словес Божиих, к-рые одновременно вызывают к бытию всю тварь, определяют законы ее существования и призывают ее к Богу (анализ учения прп. Максима о Л. см.: *Piret*. 1983; *Larchet*. 2003. Р. 126–169; *Петров*. 2007. С. 19–24).

Л. в христологических спорах. В сочинениях раннехрист. писателей учение о воплощении Л. после-

довательно интерпретировалось в антидокетическом и реалистическом смысле: Иисус Христос был признан в церковном предании истинным человеком, а не условной внешней формой явления Л. Однако последовательное утверждение истинности человеческой природы Христа привело к неизбежному вопросу о соотношении Божественного Л. и человека Иисуса Христа. Наиболее проблематичным в евангельской формулировке «Слово стало плотью» (Ин 1. 14) оказалось само понятие «становления»: поскольку божественная природа Л. не могла измениться, необходимо было выработать объяснение способа ее соединения с человеческой природой. Как и в триадологии, выработка правосл. учения происходила в процессе полемики с 2 еретическими крайностями: 1) учением о внешнем сосуществовании и взаимодействии Л. и человека Иисуса Христа, в к-ром отвергалось ипостасное соединение двух природ; 2) учением о слиянии двух природ, в к-ром божественная природа вводилась в человеческую природу как ее высшая и главенствующая часть.

Наиболее ярким образом 1-й крайности на раннем этапе ее богословского развития является триадология *Павла Самосатского* († 275), еп. Антиохийского. По учению Павла, исходившего из монархианской триадологии, Л., будучи Богом, не может соединиться с человеческой природой по сущности, поскольку это привело бы к изменению природы Бога. В Иисусе Христе Л. и человек соединяются «по научению», «по сосуществованию», «по согласию». Христос был обычный человек, однако на Него постоянно воздействовал Божественный Л.; Л. «действовал в Нем», но лишь «по качеству». Единственное отличие присутствия Л. во всех праведниках от присутствия Его во Христе — это непрерывность и особая сила Божественного действия во Христе, являющаяся следствием Его полного послушания Богу (см.: *Спасский*. 1914. С. 160–165; ср. также: *Navascués*. 1999). Христологические воззрения Павла Самосатского закрепились в антиохийской традиции; кульминационным пунктом их дальнейшего развития стало учение *Феодора*, еп. Мопсуестийского († 428), популяризированное его учеником *Несторием*, еп. К-польским († ок. 451);

христологическое содержание несторианства было осуждено *Вселенским III Собором* (431) и *Вселенским V Собором* (553).

Защитником 2-го крайнего мнения стал *Аполлинарий* († 390), еп. Лаодикий Сирийской (см. также ст. *Аполлинарианство*). Аполлинарий был верным последователем свт. Афанасия Великого в триадологии; полемизируя со сторонниками антиохийской христологии, он перенес триадологическое представление о единосущности в сферу христологии (на ошибочность такого подхода указывал в полемике с Аполлинарием свт. Григорий Богослов; см.: *Greg. Nazianz.* Ep. 101). Несомненное влияние на Аполлинария оказало учение о Воплощении свт. Афанасия, к-рый делал особый акцент на восприятии Л. человеческого тела, отмечая, что именно наиболее поврежденное грехом и ставшее источником греховности телесное начало нуждалось в исцелении через восприятие Богом. Хотя свт. Афанасий считал Л. личностным принципом, определявшим все бытие Иисуса Христа, и явным образом подчинял человеческую природу во Христе божественной, полагая первую «инструментом» второй, он не отвергал полноты человеческой природы во Христе и в силу этого всегда оставался на правосл. позициях (подробнее см.: *Grillmeier*. 1975. P. 308–343; ср. также: *Anatolios*. 1997). Аполлинарий, развивая учение свт. Афанасия, столкнулся с философской сложностью: необходимо было объяснить способ реального соединения двух природ в одном Лице Иисуса Христа. Найденное Аполлинарием решение в смысловом отношении связано с учением Оригена о единосущности Божественного Л. и человеческого разумного начала; вероятно, к Оригену восходит и представление о тройственном составе человека, позволявшее отделять разумное начало, т. е. Л., от оживотворяющей человека души и от тела. Поскольку Л. человека, для обозначения к-рого Аполлинарий обычно использовал понятие «ум» (νοῦς), есть образ Божественного Л., Божественный Л. мог заместить его, не исказив человеческой природы. Эта внутренняя логика системы Аполлинария не всегда очевидна из его высказываний, цитируемых правосл. оппонентами, поскольку эти высказывания нередко касаются отдельных част-

ных следствий его учения, а не его идейного основания. Аполлинарий подчеркивал, что результатом соединения Л. и «плоти» является не новая природа, но человеческая природа, отличающаяся от природы прочих людей только присутствием в ней Л. Поэтому воплотившийся Л. есть «небесный человек»; «небесный» вслед. присутствия не некой части Л., но Самого Л. в полноте Его бытия, а «человек» в силу истинности человеческой природы: «Вместо духа, то есть ума, имея Бога, Христос с душой и телом справедливо называется небесным человеком» (*Greg. Nyss. Adv. Apollin.* 9). Аполлинарий полагал, что признание присутствия во Христе божества наряду с полной человеческой природой приводит к учению о некой «четырехчастной» природе, о «человекобоге», и отвергал возможность такого соединения природ (см.: *Ibid.* 49). Согласно Аполлинарию, как и обычная человеческая природа, природа Христа едина; Л. и человек не есть две сущности, но образуют единую сущность, единую природу, единую ипостась, обладающую единым действием; Христос есть целиком Бог, поскольку Он есть Л., и целиком человек, поскольку Он имеет полную человеческую природу (см.: *Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen.* Tüb., 1905. S. 198–199). Как в обычной человеческой природе личностным началом и субъектом действия является «владычественное» начало души, т. е. разум (логос), так и во Христе началом бытия и действия является Божественный Л., заместивший человеческий ум (подробнее о взглядах Аполлинария см.: *Grillmeier*. 1975. P. 329–340). С критикой учения Аполлинария выступали св. отцы Каппадокийской школы. Давая общую оценку учению Аполлинария и противопоставляя ему истинное правосл. учение, свт. Григорий Богослов писал: «Если кто понадеялся на человека, не имеющего ума, то таковой действительно не имеет ума и не достоин быть всецело спасен; ибо невозпринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается... Божество с одной плотью еще не человек, а также и с одной душой, или с плотью и душой, но без ума, который преимущественно отличает человека» (*Greg. Nazianz.* Ep. 101). Свт. Григорий



Нисский пронизательно замечал, что одним из источников заблуждений Аполлинария и его последователей была абсолютизация философского представления о Боге и Сыне Божиим как о разумном начале, Уме или Л. (см.: *Greg. Nyss. Adv. Apollin.* 38). Верное при использовании в качестве аналогии, это представление при перенесении его на онтологический уровень и некритическом применении привело Аполлинария к слиянию и смешению божественной и человеческой природ. Учение Аполлинария было осуждено II Вселенским Собором (381); церковной борьбой с аполлинарианством было подготовлено идейное содержание Халкидонского ороса, вероопределения *Вселенского IV Собора* (451).

После отвержения правосл. Церковью ереси Аполлинария понятие «логос» не играло существенной роли в христологических спорах. Это объясняется тем, что и православные, и приверженцы *несторианства*, и сторонники *монофизитства* с его последующими ответвлениями (*монофелитством*, *моноэнергизмом* и др.) признавали, что в Иисусе Христе соединены две полные и реальные природы: божественная, т. е. Бог Слово (Логос), и человеческая. Споры разворачивались вокруг разной интерпретации того, каким образом происходит соединение этих природ и как эти природы существуют после соединения. Поскольку понятие «логос» не могло дать здесь к.-л. объяснений, оно не обсуждалось как таковое в христологических дискуссиях, однако часто использовалось для обозначения божества Иисуса Христа, т. е. служило синонимом именованного Сын Божий, указывая на воплотившееся Лицо Св. Троицы (о развитии правосл. христологии см. в статьях *Иисус Христос, Вселенский III Собор, Вселенский IV Собор, Вселенский V Собор, Вселенский VI Собор*; также см.: *Grillmeier. 1975–2013; Dell’Osso. 2010*).

Понятие «логос» в западной патристике. Уже в первые века существования христианства греч. концепция Л. была воспринята лат. церковными писателями и богословами (подробный анализ развития триадологических идей в лат. патристике см.: *Фокин. 2014*; см. также в ст. *Троица Пресвятая*). Вслед отсутствия в лат. языке полных смысло-

вых аналогов греч. слова *λόγος*, в зависимости от контекста оно переводилось 3 лат. словами: 1) *verbum* (слово как речевая единица); 2) *sermo* (слово в смысле речи, разумной и осмысленной словесной структуры); 3) *ratio* (разум, разумное основание, разумная причина). Первоначально существовали 2 традиции перевода пролога Евангелия от Иоанна, со словом *sermo* (карфагенская) и со словом *verbum* (римская), однако уже ко времени блж. *Иеронима Стридонского* (IV–V вв.) 2-я традиция стала общепринятой, что и определило избрание им лат. *verbum* для передачи греч. *λόγος* в *Вульгате* (о проблеме перевода см.: *O’Rourke Boyle. 1977*). При богословской интерпретации учения о Л. лат. авторы опирались не только на общецерковную традицию и греч. философские источники, но и на результаты лат. рецепции греч. философии, преимущественно на идеи Марка Туллия Цицерона (106–43 гг. до Р. Х.), в сочинениях которого была продемонстрирована многозначность греч. понятия «логос» и рассмотрены основные смыслы, к-рые связывались с ним в греч. философии, а также на философские концепции лат. стоиков и платоников.

В историческом развитии учения о Л. в зап. патристике прослеживаются тенденции, аналогичные тем, к-рые имели место у вост. церковных писателей и отцов Церкви. В ряде случаев учение вост. богословов оказывало прямое воздействие на идеи зап. авторов; обратное влияние было намного более слабым и редким. В лат. апологетике, у *Тертуллиана* (II–III вв.) и *Лактанция* (III–IV вв.), Л. интерпретировался как Слово и Разум Бога. По мысли Тертуллиана, Л. всегда присущ божественной природе, поскольку Бог всегда разумен (*rationalis*). При этом Тертуллиан различал разумность и словесность: Л. как Разум «первичнее» Л. как Слова, поскольку по природе разум всегда предшествует слову; кроме того, произнесение Слова Богом связано с творением мира (см.: *Tertull. Adv. Prae. 5*). Для объяснения двойственности Л. Тертуллиан прямо ссылался на стоическое различие «внутреннего слова» и «произнесенного слова». Тертуллиан полагал, что Л. становится Сыном лишь после Его «произнесения» Отцом (об учении Тертуллиана см.: *Stier. 1899; Löhr. 2009. Sp. 387–391; Фокин.*

2014. С. 143–182). Это представление в посл. было подвергнуто критике пресвитером *Новацианом* (III в.), к-рый отвергал отождествление Л. с произнесенным Словом и учил о Нем как о происходящей по воле Отца разумной и творческой Божественной Силе, всегда пребывающей с Отцом (подробнее см.: *DeSitone. 1970*). В учении Лактанция, испытавшего сильное влияние использованных им языческих источников, Л. отождествляется с Сыном Божиим и с Духом Божиим (обзор см.: *Фокин. 2014. С. 219–234*; также ср.: *Löhr. 2009. Sp. 395–396*). Связывая рождение Сына от Отца с творением мира, Лактанций использовал понятия «разум» и «слово» для объяснения способа рождения: Сын, «хотя и был Духом (*spiritus*), произошел из уст Божиих вместе с голосом и звуком, как Слово, поскольку Бог намеревался воспользоваться Его голосом для обращения к народу... поскольку Ему предстояло стать Наставником божественного учения и небесных тайн для сообщения их людям, Бог сначала высказал Его... справедливо Он называется Речью и Словом Божиим (*sermo et verbum dei*), поскольку Бог непостижимой силой Своего могущества заключил в живущий своим собственным умом и мудростью облик Тот происшедший из Его уст звучащий Дух, Который Он зачал не в утробе, а в Своем уме (*mente conceperat*)» (*Lact. Div. inst. IV 8*). Тертуллиан и Лактанций признавали, что после происхождения от Бога Л. обретает собственное существование и становится отличающимся от Отца Божественным Лицом.

Вслед заложенной в учении Тертуллиана лат. тринитарной парадигмы «одна субстанция — три лица» рецепция никейской триадологии в Западной Церкви проходила сравнительно легко. К числу лат. сторонников учения о единости Лиц Св. Троицы в IV в. принадлежали: свт. *Иларий*, еп. Пиктавийский, свт. *Зинов*, еп. Веронский, свт. *Амвросий*, еп. Медиоланский, блж. *Иероним Стридонский*, *Руфин Аквилейский* и др. (анализ их учения см.: *Фокин. 2014. С. 262–282, 294–352*; см. также: *Beck. 1903; Marksches. 1995; Weedman. 2007; Beckwith. 2008*). Нек-рые сложности были связаны с непониманием того, что «три ипостаси» вост. богословия — это не «три субстанции» или «три сущности»,



а «три лица», однако различия в терминологии не приводили к расхождениям в смысле тринитарного учения. Как и вост. никейцы, зап. богословы предпочитали использовать при рассмотрении внутритроичных отношений именование Сын, а именование Слово (Логос) употребляли, чтобы подчеркнуть, что способ рождения Сына не следует связывать с плотским рождением. Отказываясь от представления о произнесении Слова Богом, лат. писатели подчеркивали вечность Божественного Л. и Его единосущие Отцу: «Слово — это не произнесение звука (*prolatio vocis*), но Бог от Бога, самостоятельно существующий (*subsistens*) вместе с истинным рождением как собственный от Отца и неотделимый от Него из-за неразличия природы» (*Hilar. Pict. De Trinit. VII 11*). Свт. Амвросий, следуя александрийской богословской традиции (см.: *Markschies. 1995*), рассматривал именование Л. как одно из имен Сына, выражающее важнейшие аспекты Его Божественного бытия: Слово всегда существует в Боге; Оно есть Жизнь всего; Оно открывает Бога людям (*Ambros. Mediol. In Ps. 35. 22*); Оно исполняет волю Отца, будучи не произнесенным или внутренним словом, но Словом, которое «Само действует, живет и исцеляет» (*Idem. De fide. IV 72–73*); Оно есть «вечное Слово вечного Бога» (*Idem. In Luc. VI 107*). Из александрийской традиции свт. Амвросий заимствовал также учение о том, что единое Слово (Логос) в тварном мире действует как мн. логосы; Оно «распространяет Себя во множество», так что мн. слова суть единое Слово, мн. логосы пребывают в едином Л., а единый Л. проявляется во множестве логосов (см.: *Idem. In Ps. 118. 3. 20*). Л. есть Сила, связывающая все вещи воедино; в Нем обитает полнота всего, и Он не дает разрушиться тому, что существует по Его воле (*Idem. De fuga saec. 2. 13*).

В тринитарном учении Мария Викторина впервые в зап. богословии был осуществлен синтез христ. и неоплатонических идей. Влияние неоплатонизма, в к-ром отсутствовало представление о Л. как о божественной Ипостаси, привело у Марии Викторина к исчезновению Л. из триадологических схем. Для выражения тринитарного учения Марий Викторин чаще всего использовал триаду Бытие (Отец), Жизнь

(Сын), Мышление (Св. Дух). Хотя понятие «логос» нередко встречается в сочинениях Марии Викторина, в особенности в антиарианском контексте, оно вводится для согласования его рассуждений с учением Свящ. Писания и предшествующей церковной традицией и не получает последовательного философского обоснования. В нек-рых рассуждениях Мария Викторина Л. представлен как действующая сила (*activa potentia*) Отца; Он характеризуется как «действенное движение», «действенное слово», «действующий разум». Марий Викторин обычно оставлял греч. λόγος в лат. тексте без перевода, пользуясь им как своего рода обозначением Лица Св. Троицы, не несущим собственной смысловой нагрузки. Библейское употребление именованного Л. Марий Викторин под влиянием неоплатонических представлений иногда считал относящимся одновременно к Сыну и Св. Духу (анализ учения Марии Викторина и его источников см.: *Фокин. 2014. С. 353–434*; ср.: *Löhr. 2009. Sp. 414–417*).

Окончательное оформление лат. патристической триадологии было осуществлено в сочинениях блж. Августина, еп. Гиппонского, взгляды которого оказали определяющее влияние на всю последующую лат. богословскую традицию. В области учения о Боге, Св. Троице и Л. блж. Августин синтезировал церковное учение, почерпнутое гл. обр. из Свящ. Писания и сочинений свт. Амвросия, с платоническими и неоплатоническими идеями, отчасти заимствованными из трудов философов, отчасти из сочинений Марии Викторина (подробнее об учении блж. Августина см.: *Schindler. 1965*; *Löhr. 2009. Sp. 417–422*; *Ayres. 2010*; *Фокин. 2014. С. 435–595*). В разработанных блж. Августином многочисленных триадологических схемах и аналогиях понятие «логос» почти не встречается, однако в догматических и экзегетических сочинениях оно используется довольно часто в обычных богословских значениях. В раннем соч. «О вере и символе» блж. Августин объяснял библейское именование Сына Словом, используя теорию двойственного слова: как человеческое слово выражает сокрытое содержание ума, так и Сын есть Слово, поскольку через Него открывается произносящий Его сокровенный Отец (см.:

Aug. De fide et symb. 3. 3–4). В трактате «О Троице» блж. Августин переосмыслил традиц. представление о Л., вводя его в схему Ум (Отец), Знание (Сын), Любовь (Св. Дух). По мысли блж. Августина, всякому внешнему слову предшествует внутреннее слово ума, тождественное знанию: «Когда сам ум (*mens*) знает и одобряет самого себя, это самое знание есть его слово (*verbum*) таким образом, что оно совершенно равно, одинаково и тождественно ему... оно есть и образ и слово ума, ведь оно высказывается об уме, с которым оно сравнивается в познании, и то, что рождено, равно порождающему его» (*Idem. De Trinit. IX 11. 16*). Переноса учение о внутреннем слове в сферу триадологии, блж. Августин утверждал, что Сын есть Л., тождественный Знанию Отца: «Сын есть совершенный Логос (*verbum perfectum*), у Которого ничего не отсутствует... Он исполнен всеми логосами (*rationum*), живыми и неизменными; в Нем все едино, так же как Он Сам есть Одно от Одного, с Которым Он един. В Нем Бог знает все, что сотворил посредством Него» (*Ibid. VI 10. 11*). В др. триадологической схеме, Память (Отец), Мышление (Сын), Воля (Св. Дух), Л., или «внутреннее Слово», интерпретируется как результат мышления, как постоянное внутреннее самовыражение Бога (*Ibid. XIV 7. 10*). Блж. Августин подчеркивал, что именование Слово (Логос) имеет относительный характер, поэтому оно может использоваться только применительно к Сыну как Лицу Св. Троицы и не должно употребляться по отношению к Отцу как атрибут божественной сущности (см.: *Ibid. VII 2. 3*; *XV 17. 29*). Т. о., блж. Августин признавал, что именование Логос обозначает способ личного бытия Сына, однако в силу неопределенности его значения предпочитал при философском анализе Св. Троицы заменять его др. именованиями, более точно выражавшими его представления о природе внутривысшей жизни и отношениях Божественных Лиц. Как и свт. Амвросий, блж. Августин принимал и развивал учение о логосах, божественных замыслах, прямо отождествляя их с платоновскими идеями и утверждая, что они вечно пребывают в Уме Бога (см.: *Idem. De divers. quaest. 46*; подробнее см.: *Kendeffy. 2014*).

Богословское значение учения о Л. Введение понятия «логос» в христ. богословие было тесно связано с 2 задачами, стоявшими перед христианством в начале его исторического пути. Во-первых, в полемике с язычеством и ветхозаветным иудаизмом христианам требовалось показать, что христианство есть не человеческое измышление или одна из множества религий, но единственная истинная религия, укорененная в Л. как Слове Бога, Божественном откровении, к-рое первоначально было дано праведникам ВЗ и евр. народу, а после Боговоплощения стало благой вестью, обращенной ко всему человечеству. Л. есть Слово Божие, Которое всегда присутствовало и всегда будет присутствовать в мире. Во-вторых, в диалоге с эллинистической культурой требовалось предложить такое представление о едином Боге и Богочеловеке Иисусе Христе, к-рое позволило бы рационально представить тайну троичного бытия Бога и Боговоплощения, сохранив неповрежденным вероучительное содержание христианства. Воплотившийся Сын Божий есть Бог Слово, Божественный Л., единый с Отцом по сущности и отличный от Него по Ипостаси. Два основных смысла понятия «логос», слово и разум, легли в основу богословской интерпретации отношения Бога к тварному миру. Бог творит мир Словом и Сам присутствует в нем как Слово. Сотворенный Богом мир разумен, поскольку он сотворен разумным Словом. Введение понятия «логос» в христ. богословие позволило представить христианство как разумную, рациональную религию. Хотя христианство обращено к Богу, сущность Которого непознаваема и превышает человеческий разум, Бог Сам открывается разуму, Он «говорит», представляя Себя человеку. Поскольку в основании христианства лежит вера в воплотившееся разумное Слово, христ. вера не является иррациональной, антирациональной или сверхрациональной, но предстает как рациональная в полном и высшем смысле. Проповедуемое Церковью воплотившееся Слово — это не только трансцендентный и вечный Бог, но и Источник человеческой рациональности, тот первый Разум, отображением и подобием Которого является разумное начало в человеке. Убежденность в том, что

Божественный Л. всегда действует в мире и обращает Свою речь к каждому человеку, позволяла и позволяет христ. богословию осуществлять равноправное и уважительное взаимодействие с любыми рациональными явлениями человеческой культуры. Особое значение понятие «логос» имеет для диалога между религией и философией. Возникнув в ходе такого диалога, оно вновь и вновь привлекает внимание философов, создавая пространство, в котором человеческий разум стремится дать рациональное объяснение мира. Понятие «логос» и его смысловые эквиваленты занимали важное место во мн. философских системах и были предметом внимания значительного числа выдающихся европ. философов. В рус. философии при разработке понятия «логос» всегда учитывались связанные с ним религиозные смыслы; оригинальные и глубокие интерпретации этого понятия были предложены в трудах Вл. С. Соловьёва (1853–1900), С. Н. Трубецкого (1862–1905), В. Ф. Эрнста (1882–1917), свящ. Павла Флоренского (1882–1937), прот. Сергия Булгакова (1871–1944), А. Ф. Лосева (1893–1988) и др. Попытки философствующего разума своими средствами истолковать разумность мира, выразить явленный в религ. вере Божественный Л. на языке человеческих понятий всегда оказываются несовершенными, неточными и неполными, однако не являются лишними и бесполезными. История понятия «логос» служит доказательством того, что вера и разум не противостоят друг другу, но способны образовывать цельное и неразрывное единство. Оторванный от веры разум теряет связь с основанием собственной разумности, Божественным Л.; оторванная от разума вера оказывается неразумной и бессловесной, лишенной ясности и убеждающей силы, источником к-рых является Божественный Л., Бог Слово.

Д. В. Смирнов

Лит.: общая и обзорная литература: Aall A. Der Logos: Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Literatur. Lpz., 1896. Bd. 1; 1899. Bd. 2; Трубецкой С. Н. Учение о логосе в его истории: Философско-историческое исследование. М., 1900; То же / Вступ. ст., коммент., библиогр.: С. В. Яковлев. СПб., 2009; Krebs E. Der Logos als Heiland im Ersten Jahrhundert: Ein Religions- und dogmengeschichtlicher Beitrag zur Erlösungslehre. Freiburg i. Br., 1910; Спасский А. А. История догматических

движений в эпоху Вселенских Соборов. Серг. П., 1914². М., 1995^р; *Lebreton J.* Histoire du dogme de la Trinité: Des origines au concile de Nicée. P., 1927–1928. 2 t.; *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Camb. (Mass.), 1956, 1970³. Vol. 1: Faith, Trinity, Incarnation; *Kelber W.* Die Logoslehre: Von Heraklit bis Origines. Stuttgart., 1958; *Mühl M.* Der λόγος ἐνδιόθετος und προφορικὸς von der älteren Stoa bis zur Synode von Sirmium 351 // Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, 1962. Bd. 7. S. 7–56; *Debrunner A. e. a.* λέγω, λόγος // TDNT. 1967. Vol. 4. P. 69–136; *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Atlanta etc., 1975². Vol. 1; 1987–2013. Vol. 2. Pt. 1–4; *Verbeke G., Bühner E. A.* Logos // HWPPh. 1980. Bd. 5. S. 491–502; *Mortley R.* From Word to Silence. Bonn, 1986. Vol. 1: The Rise and Fall of Logos; *Stead G. Chr.* Logos // TRE. 1991. Bd. 21. S. 432–444; *Abramowski L.* Der Logos in der altchristlichen Theologie // Spätantike und Christentum: Beiträge zur Religions- und Geistesgeschichte der griechisch-römischen Kultur und Zivilisation der Kaiserzeit / Hrsg. C. Carsten e. a. B., 1992. S. 189–201; *Tobin T. H.* Logos // ABD. 1992. Vol. 4. P. 348–356; *Thümmel H. G.* Logos und Hypostasis // Die Weltlichkeit des Glaubens in der alten Kirche: FS f. U. Wickert. B., 1997. S. 347–398; *Panaccio C.* Le discours intérieur: De Platon à Guillaume d'Ockham. P., 1999; *Cox R. R.* By the Same Word: Creation and Salvation in Hellenistic Judaism and Early Christianity. B.; N. Y., 2007; *Löhr W.* Logos // RAC. 2009. Bd. 23. Sp. 327–435; *Морескини К.* История патристической философии. М., 2011; *Beierwaltes W.* Der Logos der Griechen im Christentum // Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft. N. F. 2011. Bd. 35. S. 103–121; Dal logos dei Greci e dei Romani al logos di Dio: Ricordando M. Sordi / Ed. A. Valvo, R. Radice. Mil., 2011; Momenti del logos: Ricerche del «Progetto LERS» (Logos, Episteme, Ratio, Scientia) in memoria di M. Amerise e di M. Arosio / Ed. F. Carderi e. a. R., 2012; *Фокс А. Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014; Il logos di Dio e il logos dell'uomo: Concezioni antropologiche nel mondo antico e riflessi contemporanei / Ed. A. M. Mazzanti. Mil., 2014; **Формирование основных значений слова λόγος в греческом языке; развитие учения о Л. в античной и эллинистической философии:** *Heinze M.* Die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie. Oldenburg, 1872; *Faye E. de.* La christologie des pères apologistes grecs et la philosophie religieuse de Plutarque // École pratique des hautes études, section des sciences religieuses: Rapport sommaire sur les conférences de l'exercice 1905–1906. P., 1906. P. 1–17; *Müller H. F.* Die Lehre vom Logos bei Plotinos // Archiv für Geschichte der Philosophie. B., 1917. Bd. 30. S. 38–65; *Hofmann E.* Qua ratione λόγος, μῦθος, αἴτιος, λόγος et vocabula ab eisdem stirpibus derivata in antiquo graecorum sermone (usque ad annum fere 400) adhibita sint. Gottingae, 1922; *Lagrange M.-J.* Le logos d'Héraclite // RB. 1923. T. 32. N 1. P. 96–107; *idem.* Vers le logos de saint Jean: [I] // Ibid. N 2. P. 161–184; *Busse A.* Der Wortsinn von λόγος bei Heraklit // Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bonn, 1926. Bd. 75. S. 203–214; *Leisegang H.* Logos // Pauly, Wissowa. R. 1. 1926. Bd. 13. Hbd. 25. Sp. 1035–1081; *Fournier H.* Les verbes «dire» en grec ancien. P., 1946. (Collection Linguistique; 51); *Verdenius W. J.* Notes on the Presocratics: I. Heraclitus Frag. 1 // Mnemosyne. Ser. 3. Ludg. Batav.,

1947. Vol. 13. N 4. P. 271–280; *idem.* Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides // Phronesis. Leiden, 1966. Vol. 11. N 2. P. 81–98; 1967. Vol. 12. N 2. P. 99–117; *Cross R. C.* Logos and Forms in Plato // Mind. N. S. Oxf., 1954. Vol. 63. N 252. P. 433–450; *Andresen C.* Logos and Nomos: Die Polemik des Kelsos wider das Christentum. B., 1955; *Boeder H.* Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia // Archiv für Begriffsgeschichte. 1959. Bd. 4. S. 82–112; *Dörrie H.* Une exégèse néo-platonicienne du Prologue de l'Évangile selon saint Jean // Épektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou. P., 1972. P. 75–87; *idem.* Logos-Religion oder Nous-Theologie?: Die hauptsächlichsten Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus // Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and Its Continuation Offered to Prof. C. J. de Vogel / Ed. J. Mansfeld, L. M. de Rijk. Assen, 1975. P. 115–136; *Васильева Т. В.* Беседа о логосе в платоновском «Тетере» // Платон и его эпоха: [Сб. ст.] М., 1979. С. 278–300; *Abramowski L.* Ein gnostischer Logos-theologe: Umfang und Redaktor des gnostischen Sonderguts in Hippolyts «Widerlegung Aller Häresien» // *Eadem.* Drei christologische Untersuchungen. B., 1981. S. 18–62; *Perkins Ph.* Logos Christologies in the Nag Hammadi Codices // VChr. 1981. Vol. 35. N 4. P. 379–396; *Nehamas A.* Episteme and Logos in Plato's Later Thought // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1984. Bd. 66. N 1. S. 11–36; *Dillon J. M.* Logos and Trinity: Patterns of Platonist Influence on Early Christianity // Royal Institute of Philosophy Lecture Series. L. etc., 1989. Vol. 25. P. 1–13; *idem.* The Middle Platonists. Ithaca (N. Y.), 1996; *Schoppe Chr.* Plutarchs Interpretation der Ideenlehre Platons. Münster, 1994; *Dilcher R.* The Logos // *Idem.* Studies in Heraclitus. Hildesheim; N. Y., 1995. P. 26–52; *Fattal M.* Logos et image chez Plotin. P., 1998; *Bénatouil Th.* Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon à Cléanthe // Elenchos. Napoli, 2002. Vol. 23. N 2. P. 297–331; *Duhot J.-J.* Métamorphoses du λόγος: Du stoïcisme an Nouveau Testament // Les stoïciens / Ed. J.-B. Gourinat. P., 2005. P. 453–466; *Lona H. E.* Die «Wahre Lehre» des Kelsos. Freiburg i. Br., 2005; *Trabattoni F.* Λόγος ε δόξα: Il significato della confutazione della terza definizione di episteme nel Teeteto // Rivista di cultura classica e medioevale. R. etc., 2006. Vol. 48. N 1. P. 1–17; *Drozdek A.* Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche. Aldershot, 2007; *Ledesma F.* Le logos du «Sophiste»: Image et parole dans le «Sophiste» de Platon // Elenchos. 2009. Vol. 30. N 2. P. 1–47; *Vimercati E.* The Role of the Electronic Lexicography in the Research on Plotinus: The Meaning of Logos in its Relationships with the Aristotelian Nous // Perspectives sur le néoplatonisme / Ed. M. Achard e. a. Québec, 2009. P. 31–50; *Brisson L.* Le Christ comme Lógos suivant Porphyre dans Contre les chrétiens (fragm. 86 von Harnack = Théophracte, Enarr. in Joh., PG 123, col. 1141) // Le traité de Porphyre contre les chrétiens: Un siècle de recherches, nouvelles questions / Ed. S. Morlet. P., 2011. P. 277–290; *Cassin B.* Logos // Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon / Ed. B. Cassin e. a. Princeton; Oxf., 2014. P. 581–595; *Johnstone M. A.* On «Logos» in Heraclitus // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 2014. Vol. 47. P. 1–29; *понятия «логос» и «слово» (dābhār) в ВЗ: Grether O.* Name and Wort Gottes im Alten Testament. Giessen, 1934; *May E. E.* The Logos in the Old Testament // CBQ. 1946. Vol. 8. N 4. P. 438–

447; *Repo E.* Der Begriff «Rhema» im Biblisch-Griechischen: Eine traditionsgeschichtliche und semiologische Untersuchung. Helsinki, 1951. Bd. 1: «Rhema» in der Septuaginta; *Rendtorff R.* Geschichte und Wort im Alten Testament // EvTh. 1962. Bd. 22. N 12. S. 621–649; *Strobel A.* Wort Gottes und Mythos im Alten Testament // Catholica. Münster etc., 1963. Bd. 17. S. 180–196; *Stuhlmüller C.* The Prophets and the Word of God // The Thomist. Wash., 1964. Vol. 28. P. 133–173; *Rad G., von.* Old Testament Theology. Edinburgh, 1965. Vol. 2. P. 80–98; *Vawter B.* God Spoke // The Way. L., 1967. Vol. 7. P. 171–179; *Schmidt W. H. e. a. dābhār, dābhār* // TDOT. 1978. Vol. 3. P. 84–125; *Zimmerli W.* Ezekiel: A Commentary on the Book of Prophet Ezekiel: 1. Chapt. 1–24. Phil., 1979; *учение о Л. в межзаветный период: Dix G. H.* The Heavenly Wisdom and the Divine Logos in Jewish Apocalyptic // JThSt. 1924. Vol. 26. N 1. P. 1–12; *Studies in Ancient Israelite Wisdom / Ed. J. N. Crenshaw.* N. Y., 1976; *Collins J. J.* Cosmos and Salvation: Jewish Wisdom and Apocalyptic in the Hellenistic Age // History of Religions. Chicago, 1977. Vol. 17. N 2. P. 121–142; *Georgy D.* Das Wesen der Weisheit nach der «Weisheit Salomos» // Religionstheorie und politische Theologie / Hrg. J. Taubes. Münch.; Paderborn, 1984. Bd. 2: Gnosis und Politik. S. 66–81; *The Old Testament Pseudepigrapha / Ed. J. H. Charlesworth.* Garden City; N. Y., 1985. Vol. 2: Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms, and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works; *Neufeld T. R.* Put on the Armour of God: The Divine Warrior from Isaiah to Ephesians. Sheffield, 1997. P. 48–72; *Clifford R.* The Wisdom Literature. Nashville, 1998. P. 115–156; *Adams S. L.* Wisdom in Transition: Act and Consequence in Second Temple Instructions. Leiden; Boston, 2008; *Schipper B. U., Teeter D. A.* Wisdom and Torah: The Reception of «Torah» in the Wisdom Literature of the Second Temple Period. Leiden, 2013; *учение о Л. Филона Александрийского: Муретов М. Д.* Учение о Логосе у Филона Александрийского и Иоанна Богослова в связи с предшествовавшим историческим развитием идеи Логоса // ПрТСО. 1881. Ч. 28. С. 163–293; 1882. Ч. 29. С. 496–540; 1883. Ч. 31. С. 565–618; Ч. 32. С. 3–85; *он же.* Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885; *Lagrange M.-J.* Vers le logos de saint Jean: [II.] Le Logos de Philon // RB. 1923. T. 32. P. 321–371; *Bormann K.* Die Ideen- und Logoslehre Philons von Alexandrien. Köln, 1955; *Weiss H. F.* Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums. B., 1966. S. 181–282; *Tobin T. H.* The Creation of Man: Philo and the History of Interpretation. Wash., 1983; *Winston D.* Logos and Mystical Theology in Philo of Alexandria. Cincinnati, 1985; *Rumia D. T.* Philo of Alexandria and the «Timaeus» of Plato. Leiden, 1986; *idem., ed.* Philo of Alexandria: On the Creation of the Cosmos according to Moses. Leiden, 2001; *Williamson R.* Philo's Logos Doctrine // *Idem.* Jews in the Hellenistic World. Camb., 1989. Vol. 1. Pt. 2: Philo. P. 103–143; *Hannah D. D.* Michael and Philo's Logos Doctrine // *Idem.* Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity. Tüb., 1999. S. 76–92; *Stegert F.* Der Logos, «älterer Sohn» des Schöpfers und «zweiter Gott»: Philons Logos und der Johannesprolog // Kontexte des Johannesevangeliums. Tüb., 2004. S. 277–293; *Radice R.* Logos

tra stoicismo e platonismo: Il problema di Filone // Dal logos dei greci e dei romani al Logos di Dio. Mil., 2011. P. 131–145; *Л. в ВЗ: Rendel H. J.* Stoic Origin of the Fourth Gospel // BJRL. 1922. Vol. 6. N 4. P. 439–451; *Bultmann R.* Die Bedeutung der neuerschlossenen mandäischen und manichäischen Quellen für das Verständnis des Johannesevangeliums // ZNW. 1925. Bd. 24. S. 100–146; *idem.* Untersuchungen zum Johannesevangelium // *Ibid.* 1930. Bd. 29. S. 169–192; *idem.* Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament // *Idem.* Glauben und Verstehen. Tüb., 1933. Bd. 1. S. 268–293; *idem.* Jesus and the Word. N. Y., 1958; *idem.* The Gospel of John: A Commentary. Oxf., 1971; *Hadidian Y. H.* Philonism in the Fourth Gospel // The Macdonald Presentation Volume: A Tribute to D. B. Macdonald. Princeton; L., 1933. P. 211–222; *Dürr L.* Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient, zugleich ein Beitrag zur Vorgeschichte des neutestamentlichen Logosbegriffes. Lpz., 1938; *Hamp V.* Der Begriff «Wort» in den aramäischen Bibelübersetzungen: Ein Exegetischer Beitrag zur Hypostasen-Frage und zur Geschichte der Logos-Spekulationen. Münch., 1938; *Schnackenburg R.* Das Johannesevangelium. Lpz., 1966. Tl. 1; *Aland K.* Eine Untersuchung zu Joh 1 3. 4: Über die Bedeutung eines Punktes // ZNW. 1968. Bd. 59. N 3/4. S. 174–209; *Fascher E.* Vom Logos des Heraklit und dem Logos des Johannes // *Idem.* Frage und Antwort: Studien zur Theologie und Religionsgeschichte. B., 1968. S. 117–133; *Jeremias J.* Zum Logos-Problem // ZNW. 1968. Bd. 59. N 1/2. S. 82–85; *Clark G. H.* The Johannine Logos. Nutley (N. J.), 1972; *Hamerton-Kelly R. G.* Pre-existence, Wisdom, and the Son of Man: A Study of the Idea of Pre-existence in the New Testament. N. Y., 1973; *Epp E. J.* Wisdom, Torah, Word: The Johannine Prologue and the Purpose of the Fourth Gospel // Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation: Studies in Honor of M. C. Tenney / Ed. G. F. Hawthorne. Grand Rapids, 1975. P. 128–146; *Jendorff B.* Der Logosbegriff: Seine philosophische Grundlegung bei Heraklit von Ephesos und seine theologische Indienstnahme durch Johannes den Evangelisten. Fr./M.; Bern, 1976; *Barrett C. K.* The Gospel according to St. John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text. L., 1978; *Haenchen E. e. a.* John: A Commentary on the Gospel of John. Phil., 1984. Vol. 1. (Hermeneia: A Crit. and Hist. Comment. on the Bible; 131); *Theobald M.* Die Fleischwerdung des Logos: Studien zum Verhältnis des Johannesprologs zum Corpus des Evangeliums und zu 1 Joh. Münster, 1988; *idem.* Das Evangelium nach Johannes: Kapitel 1–12. Regensburg, 2009; *idem.* «Der älteste Kommentar zum Johannesevangelium» (R. F. Collins)? Zwanzig Jahre Prolog-Forschung // *Idem.* Studien zum Corpus Iohanneum. Tüb., 2010. S. 41–75; *Tobin T. H.* The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation // CBQ. 1990. Vol. 52. N 2. P. 252–269; *Moingt J.* La réception du Prologue de Jean au II^e siècle // ReshSR. 1995. T. 83. P. 249–282; *Klappert B.* «Im Anfang war das Wort und das Wort wurde jüdischer Mensch» // «Er ist unser Friede»: Festgabe zum 80. Geburtstag von H.-J. Kraus. Wuppertal, 1998. S. 93–112; *Beasley-Murray G. R.* John. Nashville, 1999². (WBC; 36); *Nagel T.* Die Rezeption des Johannesevangeliums im 2. Jh.: Studien zur vorirenäischen Aneignung und Auslegung des vierten Evangeliums in christlicher und

christlich-gnostischer Literatur. Lpz., 2000; *Denzey N. F.* Genesis Traditions in Conflict?: The Use of Some Exegetical Traditions in the «Trimorphic Protennoia» and the Johannine Prologue // VChr. 2001. Vol. 55. P. 20–44; *Endo M.* Creation and Christology: A Study on the Johannine Prologue in the Light of Early Jewish Creation Accounts. Tüb., 2002; *Hill Ch. E.* The Johannine Corpus in the Early Church. Oxf., 2004; *idem.* «The Orthodox Gospels»: The Reception of John in the Great Church prior to Irenaeus // The Legacy of John. 2010. P. 233–300; *Leonhardt-Balzer J.* Der Logos und die Schöpfung: Streiflichter bei Philo (Op. 20–25) und im Johannesprolog (Joh 1, 1–18) // Kontexte des Johannesevangeliums: Das vierte Evangelium in religions- und traditions-geschichtlicher Perspektive / Hrsg. J. Frey, U. Schnelle. Tüb., 2004. S. 295–319; *Thyen H.* Das Johannesevangelium. Tüb., 2005; *Phillips P.* The Prologue of the Fourth Gospel: A Sequential Reading. L., 2006; *Schnelle U.* Das Evangelium nach Johannes. Lpz., 2009⁴; *idem.* Die Johannesbriefe. Lpz., 2010; *Frey J.* Critical Issues in the Investigation of the Scrolls and the NT // The Oxford Handbook of the Dead Sea Scrolls. Oxf., 2010. P. 517–545; The Legacy of John: Second-Century Reception of the Fourth Gospel / Ed. T. Rasimus. Leiden; Boston, 2010; *Ronning J.* The Jewish Targums and John's Logos Theology. Peabody (Mass.), 2010; *Boer M. C., de.* The Original Prologue to the Gospel of John // NTS. 2015. Vol. 61. N 4. P. 448–467; **учение о Л. в раннехристианской литературе (Пв.): Знаменский И. С.** Учение о Божественном Слове восточных апологетов II века. Каз., 1882; *Steuer C. W.* Die Gottes- und Logoslehre des Tatian mit ihren Berührungen in der griechischen Philosophie. Lpz., 1893; *Cramer J. A.* Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht // ZNW. 1901. Bd. 2. S. 300–338; *Pommrich A. A. R.* Des apologeten Theophilus von Antiochia Gottes- und Logoslehre, dargestellt unter Berücksichtigung der gleichen Lehre des Athenagoras von Athen. Lpz., 1904; *Richter L.* Philosophisches in der Gottes- und Logoslehre des Apologeten Athenagoras aus Athen. Meissen, 1905; *Perler O.* Logos und Eucharistie nach Justinus I Apol. c. 66 // Divus Thomas. Ser. 3. Freiburg, 1940. Vol. 18. P. 296–316; *idem.* Le fragment du traité «Sur le dimanche» de Méliton de Sardes // Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen / Hrsg. F. Paschke. B., 1981. S. 445–453; *Andresen C.* Justin und der mittlere Platonismus // ZNW. 1953. Bd. 44. S. 157–195; *Emeri S.* Il logos nel pensiero dei Padri Apostolici: Il primo capitolo della speculazione cristiana // Studia Patavina. 1954. Vol. 1. P. 400–424; *Holte R.* Logos Spermaticos: Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies // StTheol. 1958. Vol. 12. N 1. P. 109–168; *Elze M.* Tatian und seine Theologie. Gött., 1960; *Thierry J. J.* The Logos as Teacher in Ad Diognetum XI, 1 // VChr. 1966. Vol. 20. P. 146–149; *Ψεντόγκα Β.* Τολόγος, ἀντιγνώστικη χριστολογική όμολογία // Κληρονομία. Θεσ., 1969. Τ. 1. Σ. 247–274; *Zeegers-Vander Vorst N.* Notes sur quelques aspects judaïques du Logos chez Théophile d'Antioche // Actes de la XII^e Conférence internationale d'études classiques «Eirene»: Cluj-Napoca, 2–7 octobre 1972. Amst., 1975. P. 69–87; *Dörrie H.* Der Prolog zum Evangelium nach Johannes im Verständnis der älteren Apologeten // Kerygma und Logos: Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum / Hrsg. A. M. Ritter.

Gött., 1979. S. 136–152; *Price R. M.* «Hellenization» and Logos Doctrine in Justin Martyr // VChr. 1988. Vol. 42. N 1. P. 18–23; *Edwards M. J.* Justin's Logos and the Word of God // JECS. 1995. Vol. 3. N 3. P. 261–280; *Thomassen E.* Λόγος από σαργής, προελάων (Ignatius, Mag. 8:2) // Texts and Contexts: Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts / Ed. L. Hartman e. a. Oslo; Boston, 1995. P. 847–867; *Hartig R.* Tatian und Justin: Ein Vergleich // VChr. 1999. Vol. 53. N 1. P. 31–73; *Lona H. E. An* Diognet. Freiburg, 2001. (Kommentar zu frühchristlichen Apologeten); *Steenberg M. C.* Irenaeus on Creation: The Cosmic Christ and the Saga of Redemption. Leiden; Boston, 2008; *Lashier J.* Irenaeus as Logos Theologian // VChr. 2012. Vol. 66. N 4. P. 341–361; *idem.* Irenaeus on the Trinity. Leiden; Boston, 2014; *Bendinelli G.* Ireneo di Lione: Il Logos di Dio e il logos nell'uomo // Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Mil., 2014. P. 157–182; **учение о Л. представителей Александрийской богословской школы: Болотов В. В.** Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879; То же // Он же. Собр. церк.-ист. трудов. М., 1999. Т. 1. С. 1–427; *Casey R. P.* Clement and the Two Divine Logoi // JThSt. 1923. Vol. 25. N 1. P. 43–56; *Maydieu J.-J.* La procession du logos d'après commentaire d'Origène sur l'Évangile de saint Jean // BLE. 1934. T. 35. N 1/2. P. 3–16; N 3/4. P. 49–70; *Lieske A.* Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster, 1938; *Pade P. B.* Λόγος Θεός; Untersuchungen zur Logos-Christologie des Titus Flavius Clemens von Alexandrien: Diss. R., 1939; *Gögler R.* Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes. Düsseldorf, 1963; *Bargehotes L.* Origen's Dual Doctrine of God and Logos // Theologia. Athens, 1972. Vol. 43. N 1/2. P. 202–212; *Galluccio A.* Attributi del Logos nella tradizione rufiniana del «De Principiis» di Origene // Nicolaus: Riv. di teologia ecumenicopatristica. Bari, 1975. Vol. 3. P. 229–243; *Pazzini D.* In principio era il Logos: Origene e il prologo del vangelo di Giovanni. Brescia, 1983; *Cignelli L.* Il tema Logos-Dynamis in Origene // LA. 1984. Vol. 34. P. 239–272; *Letellier J.* Le logos chez Origène // RSPHTh. 1991. T. 75. P. 587–612; *Markschies Chr.* «Die wunderliche Mär von zwei Logoi...»: Clemens Alexandrinus, Frgm. 23: Zeugnis eines Arius ante Arim oder des arianischen Streits selbst? // Logos: FS L. Abramowski. B., 1993. S. 193–219; *Ziebritzki H.* Heiliger Geist und Weltseele: Das Problem der dritten Hypostase bei Origenes, Plotin und ihren Vorläufern. Tüb., 1994; *Edwards M. J.* Clement of Alexandria and His Doctrine of the Logos // VChr. 2000. Vol. 54. N 2. P. 159–177; *Фокин А. Р.* Учение Оригена о Логосе и логосах // БСб. 2001. Вып. 8. С. 197–226; *Jourdan F. Le* «Logos» de Clément soumis à la question // REAug. 2010. T. 56. N 2. P. 135–172; *Thümmel H. G.* Origenes' Johanneskommentar: Buch I–V. Tüb., 2011; *Somos R.* Divine and Human Logos in Origen's Theory of Knowledge // Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Mil., 2014. P. 183–205; **Л. в православном богословии (IV–VII вв.): Niederberger В.** Die Logoslehre des hl. Cyrill von Jerusalem. Würzburg, 1923; *Gaudel A.* La théologie du λόγος chez saint Athanase // RSR. 1929. T. 9. N 4. P. 524–539; 1931. T. 11. N 1. P. 1–26; *Gericke W.* Marcell von Ancyra: Der Logos-Christologe und Biblizist: Sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum NT. Halle, 1940; *Ricken F.* Die Logoslehre des Eusebios von Caesarea und der Mittelplatonismus // Theologie und Philosophie. Freiburg i. Br., 1967. Bd. 42. S. 341–358; *Muñoz Palacios R.*

La mediación del logos preexistente a la encarnación: En Eusebio de Cesárea // Estudios eclesiásticos. Madrid, 1968. Vol. 43. N 166. P. 381–414; *Egan J.* Gregory of Nazianzus and the Logos Doctrine // Word and Spirit: Essays in Honor of D. M. Stanley. Willowdale (Ont.), 1975. P. 281–319; *Lorenz R.* Arius judaizans?: Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. Gött., 1980; *Piret P.* Le Christ et la Trinité: Selon Maxime le Confesseur. P., 1983; *Wiles M. F.* Person or Personification?: A Patristic Debate about Logos // The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of G. B. Caird. Oxf., 1987. P. 281–289; *Blowers P. M.* The Logology of Maximus the Confessor in His Criticism of Origenism // Origeniana Quinta / Ed. R. J. Daly. Louvain; P., 1992. P. 570–576; *Welch L. J.* Logos-Sarx?: Sarx and the Soul of Christ in the Early Thought of Cyril of Alexandria // SVTQ. 1994. Vol. 38. N 3. P. 271–292; *Remy G.* Du Logos intermédiaire au Christ médiateur chez les Pères grecs // Revue thomiste. 1996. T. 96. P. 397–452; *Anatolios K.* «The Body as Instrument»: A Reevaluation of Athanasius' Logos-Sarx Christology // Coptic Church Review. 1997. Vol. 18. P. 78–84; *Ferrara D. M.* «Hypostatized in the Logos»: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem and the Unfinished Business of the Council of Chalcedon // Louvain Studies. 1997. Vol. 22. N 4. P. 311–327; *Navascués P., de.* El Fr. 37 de Pablo de Samosata: Una hipótesis particular del Logos // Augustinianum. 1999. Vol. 39. P. 275–294; *Strutwolf H.* Die Trinitätstheologie und Christologie des Euseb von Caesarea: Eine dogmengeschichtliche Untersuchung seiner Platonismusrezeption und Wirkungsgeschichte. Gött., 1999; *Larchet J. C.* Saint Maxime le Confesseur (580–662). P., 2003; *Петров В. В.* Максим Исповедник: Онтология и метод в визант. философии VII в. М., 2007; *Zahartu S.* El logos en el «De incarnatione verbi» de Atanasio: Una primera aproximación // Teología y vida. 2007. Vol. 48. P. 261–301; *Durel A.* Logos et révélation chez Grégoire de Nysse // Lumières médiévales / Ed. G. Roux, D. Banon. P., 2009. P. 87–104; *Maftai E.* L'image de Dieu et la théologie du Logos dans le traité «Contra gentes» – «De incarnatione» de Saint Athanase d'Alexandrie // Studii teologice. 2009. Vol. 2. P. 123–147; *Dell'Osso C.* Cristo e logos: Il calcedonismo del VI secolo in Oriente. R., 2010; *Hofer A.* Gregory's Theology of the Word // *Idem.* Christ in the Life and Teaching of Gregory of Nazianzus. Oxf., 2013. P. 11–54; **понятие «логос» в западной патристике: Stier J.** Die Gottes- und Logoslehre Tertullians. Gött., 1899; *Beck A.* Die Trinitätslehre des Heiligen Hilarius von Poitiers. Mainz, 1903; *Henry P.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus: The First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // JThSt. N. S. 1950. Vol. 1. N 1. P. 42–55; *Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Tüb., 1965; *Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien. P., 1966–1969. 4 t.; *Szabó F.* Le Christ Créateur chez saint Ambroise. R., 1968; *DeSimone R. J.* The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity: A Study of the Text and the Doctrine. R., 1970; *O'Rourke Boyle M.* Sermo: Reopening the Conversation on Translating in Jn 1, 1 // VChr. 1977. Vol. 31. P. 161–168; *Markschies Chr.* Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381). Tüb., 1995; *Weed-*

man M. The Trinitarian Theology of Hilary of Poitiers. Leiden; Boston, 2007; Beckwith C. L. Hilary of Poitiers on the Trinity: From «De fide» to «De trinitate». Oxf.; N. Y., 2008; Ayres L. Augustine and the Trinity. Camb.; N. Y., 2010; Zwollo L. Plotinus' Doctrine of the Logos as a Major Influence on Augustine's Exegesis of Genesis // Augustiniana. 2010. Vol. 60. P. 235–261; Kendeffy G. Rationes chez saint Augustin: Problèmes épistémologiques et anthropologiques // Il logos di Dio e il logos dell'uomo. Mil., 2014. P. 299–313.

ЛОГОФЕТ [греч. λογοθέτης], в Византийской империи светский и церковный чиновник высокого ранга. Термин «логофет» относился к главам неск. департаментов в гос. аппарате империи, преимущественно налогово-финансового направления; с греч. языка может быть переведен как «дающий отчет» или «подводящий итоги» (от λόγος (в данном случае «отчет, счет») и θέτης — «дающий»). Предшественниками Л., вероятно, были финансовые чиновники, выполнявшие разные функции в Римской империи. В документе поздней Римской империи, содержащем списки должностей (Notitia dignitatum, ок. 400 г.), Л. не упоминается, однако в визант. источниках этот термин встречается у историков Иоанна Малалы в рассказе о событиях кон. V в. (*Ioan. Malal. Chron.* P. 400) и Прокопия Кесарийского в «Тайной истории» (VI в.), где Л. не имеют высокого положения (*Прокопий Кесарийский*. Война с персами. Война с вандалами. Тайная история / Пер., коммент.: А. А. Чекалова. М., 1993. С. 395). Самые ранние печати чиновников в ранге Л. датируются VI–VII вв. (*Laurent V. Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin.* P., 1963. Vol. 2: Administration centrale. N 269–271). В VII в. в результате реформ гражданской власти статус Л. значительно повысился. Л. стали называть чиновников, возглавляющих отдельные департаменты: напр., Л. геникона (λογοθέτης τοῦ γενικού) — должностное лицо, занимающееся всеми видами налогообложения, министр финансов; Л. дрома (λογοθέτης τοῦ δρόμου) — глава почтового ведомства, в чью компетенцию входили финансовые вопросы, а также еще неск. департаментов. Должность Л. геникона занимал буд. имп. *Никифор I* (802–811).

Имп. *Алексей I Комнин* (1081–1118) начал реформу, направленную на координацию гражданской

администрации, передав весь контроль над ней Л. секретов (λογοθέτης τῶν секретῶν) (секрет — имп. канцелярия, с XI в.— логофесий). С XII в. известна должность «Великий Логофет».

Чиновники в ранге Л. упоминались в источниках вплоть до последних лет существования Византийской империи, т. е. до сер. XV в.

Л. выполняли свои функции и в церковных структурах. Л. патриаршей канцелярии был хранителем патриарших печати и архива, отвечал за финансовую отчетность; особенно значима эта должность стала после XII в. Свои Л. имелись также и в митрополиях.

Визант. термин «логофет» в качестве обозначения главы финансовых ведомств в средние века был заимствован и др. гос-вами: он известен в Сицилийском королевстве и в средневек. княжествах Молдавия и Валахия.

Лит.: *Guilland R. Les Logothetes: Études sur l'histoire administrative de l'Empire byzantin // REB. 1971. Vol. 29. P. 5–115; Kazhdan A. Logothetes, Logothetes ton Agelon, Logothetes ton hudaton, Logothetes tou dromou, Logothetes tou praitoriou, Logothetes tou stratitikiou // ODB. Vol. 2. Col. 1247–1248.*

О. Н. А.

ЛОД [англ. Laud] Уильям (7.10.1573, Рединг, графство Беркшир, Англия — 10.01.1645, Лондон), английский церковный и государственный деятель, богослов, архиеп. Кентерберийский. Л. был единственным сыном зажиточного торговца тканями У. Лода. Начальное образование получил в грамматической школе в родном городе, а в 1589 г. поступил в Сент-Джонс-колледж Оксфордского ун-та, где в следующем году получил стипендию, установленную для выпускников школы в Рединге. В 1593 г. он стал членом колледжа, в 1594 г. получил степень бакалавра искусств, в 1598 г.— магистра искусств и в 1608 г.— д-ра богословия, а в 1603 г. был избран проктором ун-та. Одновременно началась и его церковная карьера: 4 янв. 1603 г. он был рукоположен во диакона и 5 апр. того же года — во священника.

Сведения о взглядах Л. во время учебы в ун-те противоречивы. Вероятно, члены его семьи, как и многие представители торгового слоя общества, придерживались кальвинист. воззрений, сам же он в ун-те сблизился с арминианами (хотя не-



У. Лод, архиеп. Кентерберийский. Ок. 1636 г. Худож. А. Ван Дейк (Национальная портретная галерея, Лондон)

известно, заявлял ли он о своей приверженности этой доктрине в это время) и испытал влияние Дж. Бакериджа (президент Сент-Джонс-колледжа с 1606, еп. Рочестерский в 1611–1628 и Илийский в 1628–1631), известного противника пуританизма, у которого Л. заимствовал мн. взгляды. В 1602 г. он выступил в защиту идеи апостольского преемства Церкви Англии, в диссертации бакалавра богословия 1604 г. отстаивал мысль о необходимости епископата, чем вызвал недовольство мн. университетских кальвинистов, а его проповедь в оксфордской ц. Девы Марии в окт. 1606 г. навлекла на него обвинения в «папизме». Это, однако, не помешало ему в 1603 г. стать капелланом Ч. Бланта, 1-го графа Девоншира, пуританина. По требованию патрона 26 дек. 1605 г. Л. сочетал его браком с леди П. Рич. Сомнительная законность этого брака (леди Рич, жена барона Р. Рича, до этого в течение 10 лет состояла в связи с графом Девонширом и после развода с мужем в 1605 не получила разрешения на новый брак и признания внебрачных детей) негативно сказалась на репутации Л., и сам он впосл. сожалел об этом поступке. После смерти Бланта он стал викарием в Стэнфорде в графстве Нортгемптоншир, а в апр. 1608 г. получил назначение в Норт-Килуэрт в графстве Лестершир.

Споры Л. с кальвинистами в Оксфордском ун-те привлекли внимание Ричарда Нила, занимавшего кафедру еп. Рочестерского. В авг. 1608 г. он назначил Л. своим капелланом

и приблизил его ко двору. В сент. 1609 г. Л. впервые проповедовал перед кор. Яковом I, 3 нояб. 1611 г. стал королевским капелланом, а с 1612 г. регулярно входил в число проповедовавших при дворе во время Великого поста. В мае 1610 г. Л., получивший благодаря протекции Нила должность ректора церкви в Кастоне в графстве Кент, отказался от членства в Сент-Джонс-колледже и покинул Оксфорд.

10 мая 1611 г. Л. был избран президентом Сент-Джонс-колледжа. Против этого решения выступили оппоненты Л. в спорах 1600-х гг.— Дж. Аббот, ставший весной того же года архиепископом Кентерберийским, и поддержавший его канцлер ун-та Т. Эджертон, первый барон Эллсмер,— объяснившие своей протест процессуальными нарушениями при избрании. Затянувшийся на неск. месяцев конфликт удалось решить только после вмешательства короля, к-рый благодаря влиянию Нила 29 авг. 1611 г. утвердил избрание Л. в новой должности. Л. уделял особое внимание хозяйственным делам, значительно улучшив состояние колледжа, в т. ч. благоустроил часовню, где появились новые витражи и хоры; в часовне стали регулярно петь гимны, что осуждалось пуританами. Благодаря протекции Нила, в то время епископа Линкольнского, Л. в 10-х гг. XVII в. получил неск. важных назначений: в апр. 1614 г.— пребенду Бакден в линкольнском соборе, 1 дек. 1615 г.— архидиаконство Хантингдон. В кон. 1616 г. король сделал его деканом собора в Глостере, а в янв. 1621 г. Л. получил пребенду в Вестминстере.

Покровительство Нила неоднократно позволяло Л. избежать обвинений в католич. воззрениях. Так, в проповеди в последнее воскресенье перед постом в 1615 г. Л. заявил, что пресвитериане так же опасны для Церкви, как и паписты, за что Р. Аббот, старший брат архиепископа Кентерберийского и президент Бейллиол-колледжа, в своей пасхальной проповеди обвинил его в недостаточной приверженности протестантизму и скрытом католицизме. Это дело рассматривал король, и Л. был оправдан, Р. Аббота обязали принести извинения. Негативную реакцию паствы и еп. М. Смита вызвали перемены в глостерском соборе в кон. 1616 — нач. 1617 г.: Л. (по его словам, по поручению коро-

ля) приказал перенести стол для причастия из средней в вост. часть храма и обязал прихожан кланяться при приближении к нему. В разбирательстве при дворе Л. вновь был оправдан и даже включен в число священников, к-рые должны были сопровождать короля в поездке в Шотландию в 1617 г. Там, по-видимому, он вновь критиковал пресвитериан, чем вызвал недовольство местного духовенства. После отказа шотл. парламента ратифицировать Пертские статьи (Five Articles of Perth) Л. призывал Якова I найти др. пути для сближения богослужения Церкви Шотландии с английским (Пертские статьи были ратифицированы в 1621).

В 1621 г. Л. рассматривался как возможный кандидат на должность нового декана Вестминстера (вероятно, по протекции Нила), 18 нояб. он стал епископом Сент-Дэвидским и в том же году отказался от руководства Сент-Джонс-колледжем. Он приезжал в свой диоцез в 1622 и 1625 гг., в основном находился в Лондоне при дворе. Вопреки существующему мнению о недоброжелательном отношении к нему Якова I, в этот период Л. неоднократно проповедовал при дворе и получил от монарха ряд должностей и привилегий (ректорство Радбакстон в графстве Пемброкшир в Уэльсе, разрешение сохр. пребенду в Вестминстере и др.). В апр. 1622 г. король попросил его соучастия в том, чтобы убедить гр. Бакингом, мать королевского фаворита Дж. Вилльерса, маркиза Бакингема (с 1623 — герц. Бакингема), не принимать католицизм. Его выступление 24 мая 1622 г. в ответ на аргументы иезуита Дж. Пирси (Фишера), хотя и не достигло цели, впечатлило короля и его фаворита. Вскоре Л. сблизился с буд. герц. Бакингом и 15 июня 1622 г. стал его капелланом.

После смерти Якова I в марте 1625 г. и восшествия на престол его сына Карла I начинается возвышение Л., к-рым он был в значительной мере обязан Бакингу. Он участвовал в коронации нового монарха 2 февр. 1626 г. После кончины в сент. 1626 г. Л. Эндрюса, еп. Уинчестерского и одного из наиболее влиятельных деятелей Церкви того времени, Л. стал деканом Королевской часовни, что способствовало его сближению с Карлом I. В сент. 1626 г. он занял кафедру епископа

Бата и Уэлса, а уже в июне 1627 г. король обещал ему вакантную должность епископа Лондонского (Л. занял ее в июле 1628). В 1627 г. он также входил в состав комиссии, исполнявшей обязанности архиепископа Кентерберийского во время отстранения от должности Дж. Аббота из-за конфликта с королем. В апр. того же года Л. стал членом Тайного совета.

Взгляды Л. приводили к частым конфликтам при дворе, где его постоянным оппонентом был Линкольнский еп. Дж. Уильямс, советник Якова I, отличавшийся либеральным отношением к пуританам. Его интриг Л. опасался и позже, когда стал архиепископом Кентерберийским. На репутации Л. отразилась также его поддержка короля и Бакингема в их конфликтах с парламентом, вызванных антипуританскими настроениями монарха и его симпатиями к католич. Церкви. Разногласия усугубились, когда в 1625 г. парламент выделил на военные расходы существенно меньше средств, чем просил король, а также выразил недовольство тем, что Карл I поддержал осаду франц. королем протестантов в Ла-Рошели. В 1626 г. в ответ на требование удалить Бакингема Карл I приказал заключить в тюрьму 2 главных противников его фаворита и распустил парламент. В своих проповедях на открытии сессий парламента в 1625 и 1626 гг. Л. активно защищал верховную власть короля, для к-рой закон и парламента были лишь посредниками, обязанными своими полномочиями монарху и призванными служить ему. Безоговорочное подчинение воле короля он называл долгом парламентариев и богоугодным делом, призывал избегать нарушения спокойствия и единства в Церкви и гос-ве. Помимо того, Л. составил 3 речи в защиту Бакингема: 2 из них — 29 марта и 11 мая 1626 г.— произнес король, 3-ю — 8 июня того же года — сам фаворит. Подобными действиями Л. заслужил славу врага гражданской свободы и — вкупе с постоянными обвинениями в арминьянстве и «папизме» — противника религ. истины. К тому же все это способствовало возвышению буд. архиепископа при дворе и росту его влияния на короля.

Позиции Л. не поколебало даже убийство его патрона, герц. Бакингема, 23 авг. 1628 г. Уже в следую-

шем году король по совету Л. потребовал прекращения обсуждения спорных вопросов между кальвинистами и арминианами, однако это было крайне негативно воспринято палатой общин, высказавшейся в защиту своего права на осуждение как католицизма, так и арминианства. Необходимость поддержки парламентом войны с Испанией вынудила Л. отступить от своих взглядов: в февр. 1629 г. он произнес проповедь при дворе против арминианства, на заседании палаты общин сообщили, что Л. и Нил перед Тайным советом торжественно отрелись от этого учения. Впрочем, несмотря на все усилия, король не смог договориться с парламентом и прокламацией от 2 марта 1629 г. распустил его, после чего начался 11-летний период беспарламентского правления Карла I, когда король был постоянно под влиянием Л.

12 апр. 1630 г. Л. был избран канцлером Оксфордского ун-та. Он и ранее занимался университетскими делами, напр., в 1628 г. по его проекту был принят новый устав, регулировавший выборы прокторов. Кроме того, в течение всей жизни он неоднократно передавал в дар ун-ту рукописи, деньги и имущество. В новой должности Л. много внимания уделял дисциплине. Это касалось не только формальных требований к студентам носить мантии и шляпы, но и учебы, в т. ч. присутствия членов колледжей в ун-те. Кульминацией усилий Л. стало принятие в 1636 г. нового университетского устава, проект к-рого он составил. Стараясь не допустить религ. раскола в ун-те, он приложил значительные усилия по укреплению власти канцлера, а после 1633 г. защищал право архиепископа Кентерберийского на проведение визитаций в ун-те, хотя и не пользовался им. Л. стремился к тому, чтобы его политика в ун-те не связывалась с арминианством. Так, петицию 1638 г. о том, обязательно ли кланяться столу для причастия во время службы в начале семестра, он оставил без ответа.

После смерти Дж. Аббота (4 авг. 1633) Л. был избран на должность архиепископа Кентерберийского (19 авг.), что вызвало недовольство мн. подданных королевства. Тем не менее, оставаясь одновременно одной из влиятельнейших фигур при дворе, он имел в своих руках огромную власть. В новой должно-

сти, поддерживаемый Карлом I, Л. начал вести политику, направленную на усиление благополучия и «достоинства» Церкви и верховной королевской власти, а также обличение пуританизма. Едва переехав в свою резиденцию в Ламбете, он приказал перенести стол для причастия из центральной в вост. часть дворцовой часовни, в нояб. 1633 г. распоряжение Тайного совета предписывало провести такую перестановку во всех приходских церквях Англии, что было закреплено в канолах Церкви Ирландии 1635 г. и в англ. канолах 1640 г. Пуритане поняли эту меру как стремление превратить стол для причастия в алтарь. В 1634–1637 гг. Л. распорядился провести визитации в 20 диоцезах королевства, сопровождаемые ревизией соборных статутами, что было воспринято католиками как нарушение их прав. Он стремился сделать богослужения более торжественными и пышными и считал единообразие обрядов важнейшим условием единства Церкви, настаивал на строгом следовании официально установленным ритуалам. Политика Л. в этой области отличалась жесткостью и бескомпромиссностью, хотя описания его жестокости некоторыми современниками и историками преувеличены: по возможности Л. отказывался от карательных мер в отношении тех, кого, с его т. зр., можно было переубедить.

Подобную политику, в частности такие меры, как фактическое введение celibата для духовенства, необоснованно называли «заигрыванием» с католич. Церковью. В 1634–1636 гг. в Англии находился папский посол Г. Пандзани, к-рый вел активные переговоры о воссоединении Церкви Англии с Римом со всеми противниками пуританизма в королевстве. Л., отнюдь не являвшийся ярким сторонником догматического единства Церкви, настороженно относился к этой идее и к благожелательному приему эмиссара при дворе. По свидетельству Пандзани, именно из-за влияния архиепископа Кентерберийского Карл I в конечном счете отказался от предполагаемого объединения, при этом миссия все же способствовала установлению дипломатических отношений между Англией и Римом. Точно так же Л. возражал и против попыток преемника Пандзани, Дж. Конна, добиться воссоединения Церкви Анг-

лии с католич. Церковью. Тем не менее пуритане постоянно обвиняли Л. в стремлении к реставрации католицизма.

Все изменения, а также тот факт, что архиепископ по-прежнему отстаивал арминианскую т. зр. на спасение, привели к усугублению конфликта между ним и его сторонни-



Архиеп. У. Лод.
Витраж резиденции
архиепископа Кентерберийского.
XIX в.

ками, с одной стороны, и кальвинистами — с другой, ставшего одной из причин начала революции. Серьезные последствия имела попытка введения новых церковных порядков в Шотландии, куда Л. сопровождал Карла I во время визита в 1633 г. Видимо, по его совету король, продолжая политику Якова I по сближению Шотландской и Английской Церквей, предписал местному духовенству носить облачения и использовать схожие с принятыми в Англии каноны и новый молитвенник. Последний был составлен в 1637 г. и впервые применен во время службы в июле того же года в ц. св. Эгидия в Эдинбурге, что привело к беспорядкам. Хотя недовольство шотландцев политикой Карла I не ограничивалось церковной сферой

(а распространялось также, напр., на Акт о ревокации 1625 г.), именно это событие стало толчком к масштабным выступлениям. 28 авг. 1638 г. в Эдинбурге был подписан Национальный ковенант — манифест, осуждавший попытки ввести изменения в Церковь Шотландии и обязывавший тех, кто его приняли, бороться за истинную религию до последней капли крови. Король направил для переговоров маркиза Дж. Гамильтона, однако его усилия, равно как и обещание отменить Пертские статьи, все новации в богослужении и восстановить кальвинистское «Негативное исповедание» 1581 г., не принесли результатов. Собравшаяся в нояб. 1638 г. в Глазго Генеральная ассамблея Церкви Шотландии отменила все нововведения и упростила епископат, а отказ короля признать эти решения привел к началу Епископских войн 1639–1640 гг.

Хотя Л. формально и не имел отношения к этим событиям, именно он был их виновником в глазах как англичан, так и шотландцев. Шотл. восстание показало бесперспективность попыток архиепископа утвердить единство христиан на основе единства ритуалов. Стремясь оправдаться перед обвинениями в католицизме, Л. опубликовал в февр. 1639 г. тезисы диспута с Фишером, состоявшегося в 1622 г., однако это не улучшило общественное мнение о нем. Кроме того, Л. незаслуженно обвиняли в том, что в 1640 г., после роспуска Короткого парламента, конвокация вопреки традиции продолжала заседать и даже утвердила новые каноны, хотя это решение король принял без участия архиепископа. Содержавшееся в канонах требование об упоминании в присяге церковной иерархии вызвало еще большее неприятие, так что 22 окт. 1640 г. в Лондоне было разгромлено здание, где заседал Суд Высокой комиссии — верховный церковный суд королевства, и король приостановил действие канона.

Долгий парламент, созванный королем 3 ноября 1640 г. для получения средств на продолжение войн в Шотландии, уже в первые недели работы представил Карлу I петиции «О корне и ветвях» и «Великая демонстрация», в которых говорилось о неподобающем состоянии дел в королевстве и значительная часть текста которых была уделена кри-

тике положения Церкви. Уже 18 дек. 1640 г. палата общин предъявила Л. обвинение в гос. измене, после чего его заключили под домашний арест. 24 февр. 1641 г. парламентарии приняли 14 статей, направленных против Л., вменяя ему в вину не только искажение учения, нарушения в Церкви и стремление реставрировать католицизм, но и узурпацию власти, взяточничество, создание препятствий для созыва парламента, влияние на суды и т. д. Два дня спустя он сам предстал перед палатой лордов и ответил на эти статьи, заявив, что всегда действовал в рамках закона, никогда не хотел восстановления католицизма, а новые каноны принимал не сам, но с согласия всей конвокации. Тем не менее 1 марта его заключили в Тауэр, 28 июня лишили должности канцлера Оксфордского ун-та. В мае 1643 г. давний противник Л. У. Принн и др. члены парламента получили распоряжение о поиске доказательств вины в личных бумагах архиепископа, в окт. того же года палата общин приняла дополнительные 10 статей обвинения против Л. Собственно судебный процесс начался 12 марта 1644 г. и невзирая на королевское помилование, подписанное в апр., закончился 29 июля того же года вынесением смертного приговора. 10 янв. 1645 г. Л. был обезглавлен во дворе лондонского Тауэра. Первоначально он был похоронен в лондонской ц. Олл-Халлоуз Баркинг, а 24 июля 1663 г. его останки были перенесены в часовню Сент-Джонс-колледжа в Оксфорде. Л. остается одним из наиболее противоречивых персонажей англ. церковной истории. Оценки его деятельности весьма разнообразны: одни обвиняли Л. в тирании и провоцировании революции, другие идеализировали его образ и превозносили роль в формировании «установленной законом» Церкви (Established Church), сравнивая Л. с Киприаном Карфагенским. День его памяти в Церкви Англии — 10 янв.

Соч.: *The Works of the Most Reverend Father in God, William Laud, D. D. Sometime Archbishop of Canterbury.* Oxf., 1847–1860. 8 vol.; *Lectures on Archbishop Laud* / Ed. E. W. Collins. L., 1895.

Ист.: *Heylyn P.* Cyprianus Anglicus, or the History of the Life and the Death of William Laud. L., 1668.

Лит.: *Costin W. C.* William Laud, President of St. John's College and Chancellor of University of Oxford. Oxf., 1945; *Bourne E. C.* The Anglicanism of William Laud. L., 1947; *Hill C.* Econo-

mic Problems of the Church: From Archbishop Whitgift to the Long Parliament. Oxf., 1956; *Carlton C.* Archbishop William Laud. L.; N. Y., 1987; *Tyacke N.* Anti-Calvinists: The rise of English Arminianism, 1625–1640. Oxf.; N. Y., 1987; *Trevor-Roper H.* Archbishop Laud, 1573–1688. L., 1988; *Davies J.* The Caroline Captivity of the Church: Charles I and the Remoulding of Anglicanism, 1625–1641. Oxf., 1992; *Fincham K., Lake P.* The Ecclesiastical Policies of James I and Charles I // *The Early Stuart Church.* Stanford, 1993. P. 23–51; *Шулякова Н. Г.* Архиепископ Лод — английский Киприан // *Человек XVII столетия: Сб. ст. М., 2005. Ч. 1. С. 174–202.*

В. А. Таубер

ЛОДЕЙНОПОЛЬСКОЕ ВИКАРИАТСТВО, 1. Ленинградской епархии, существовало в 1929–1933 гг.; 2. Санкт-Петербургской и Ладонской епархии, существовало в 2012–2013 гг. Названо по г. Лодейное Поле Ленинградской области.

1. Образованная 1 авг. 1927 г. Ленинградская обл. первоначально насчитывала 9 округов, одним из которых был Лодейнопольский, состоявший из 10 районов. Исторически территория этого округа (Посвирье) относилась к Олонецкой губ. и епархии. Определением заместителя патриаршего местоблюстителя митр. *Сергия (Страгородского)* и Временного Патриаршего Синода от 27 дек. 1928 г. были образованы церковные области, объединявшие по несколько епархий и вик-ств. Границы епархий были приведены «в соответствие гражданскому делению территории Союза». Т. о., границы Олонецкой и Петрозаводской епархий стали совпадать с адм. границами Автономной Карельской ССР, а Лодейнопольский окр. вошел в состав Ленинградской епархии одноименной церковной области, к-рую возглавил митр. Ленинградский и Гдовский сщмч. *Серафим (Чичагов)*. Непосредственное управление приходами и монастырями западных районов Ленинградской епархии стал осуществлять епископ Петергофский (см. ст. *Петергофское викариатство*), юж. районами управлял епископ Лужский (см. ст. *Лужское викариатство*), а для заведования вост. районами в 1929 г. было учреждено Л. в. Замещение кафедры состоялось 13 нояб. 1929 г. переводом на нее Шлиссельбургского еп. *Сергия (Зенкевича)*.

Число приходов Московской Патриархии в Лодейнопольском окр. было невелико: значительная их часть с 1922 г. до истребления духо-

венства в ходе «Большого террора» 1937–1938 гг. и ликвидации организованных форм религиозной жизни пребывала в *обновленчестве*. Вероятно, в этой связи в ведение Лодейнопольского епископа поступили также многочисленные общины Волховского и Андреевского (с 1931 – Киришский) р-нов (бывш. Новолодожский у. Петроградской губ.), ранее находившиеся под омофором Ладужских епископов (см. ст. *Ладужское викариатство*). В 1930 г. еп. Сергей назначил благочинным 3-го Ладужского окр. настоятеля Богородице-Рождественской ц. с. Черенцово Андреевского р-на свящ. Петра Чеснокова (впосл. архим. Никита (1883–1963) – Арх. С.-Петербургской епархии. Ф. 1. Оп. 13а. Д. 201. Л. 2 об.).

Учреждение Л. в. совпало с насильственной коллективизацией крестьянских хозяйств и ужесточением гос. антирелиг. политики. Организованные властями в янв. – февр. 1930 г. митинги местных жителей проходили под лозунгами: «Запретить въезд в Лодейное поле архиерея», «Закрыть церкви и собор в Лодейном поле и не допускать въезд архиерея на жительство в Лодполе». После публикации статьи И. В. Сталина «Головокружение от успехов» (2 марта 1930) адм. борьба с религией была временно ослаблена. Лодейнопольский Петропавловский собор оставался действующим до сер. 1932 г.; в *Зеленецком во имя Святой Троицы мужском монастыре* до закрытия последнего храма и ареста иноков в 1933 г. сохранялась монашеская община во главе с игум. Дамианом (Яковлевым). Л. в. прекратило существование 22 нояб. (5 дек.?) 1933 г. после назначения еп. Сергея (Зенкевича) на Рыбинскую викарную кафедру Ярославской епархии (арестован в Ленинграде 2 янв. 1934, очевидно, не успев выехать к новому месту служения). С 1937 по 1989 г. на территории Лодейнопольского р-на действовало ни одного храма.

28 февр. 1928 г. в распоряжение обновленческого Северо-Западного областного митрополитанского церковного управления был командирован «архиепископ» Геронтий Шевлягин (ВССПРЦ, 1928. № 3/4. С. 7). Он получил титул «Лодейнопольский» и в марте–июле 1928 г. числился настоятелем *Исаакиевской собора*, закрытие к-рого обнов-

ленцы безуспешно пытались предотвратить (с апр. 1927 собор был опечатан, окончательно закрыт летом 1928). В 1929–1931 гг. кафедру занимал «архиепископ» Павел Раевский (25 февр. 1931 ему было поручено управление приходами Тихвинского викариатства Череповецкой епархии). В 1930 г. по случаю 300-летия Воскресенской ц. Важинского погоста (ныне пос. Важины Подпорожского р-на) настоятель храма с 1915 г. прот. Виктор Громов был награжден митрой (ВССПРЦ, 1931. № 1/2. С. 10). В 1931–1932 гг. обновленческое Л. в. возглавлял «архиепископ» Константин Смирнов, одновременно состоявший настоятелем Скорбященской, что на Стеклянном, ц. в Ленинграде. В 1933 г. на викарную Лодейнопольскую кафедру был перемещен Ялтинский «архиепископ» Вениамин Молчанов. После его назначения в дек. того же года «архиепископом» Новгородским кафедра оставалась вакантной.

2. Определением Синода от 26 июля 2010 г. епископом Лодейнопольским, викарием С.-Петербургской епархии, был избран архим. *Лукиан (Куценко)*, настоятель *Александрова Свирского в честь Святой Троицы мужского монастыря*. Однако наречения его во епископа и хиротония не последовало. 5 окт. 2011 г. он был определен епископом Благовещенским и Тындинским (см. ст. *Благовещенская и Тындинская епархия*). 16 марта 2012 г. Л. в. С.-Петербургской епархии было возобновлено в пределах Лодейнопольского и Подпорожского благочиний, тогда же Лодейнопольским епископом был назначен архим. Мстислав (Дячина), его хиротония состоялась 22 мая 2012 г. 12 марта 2013 г. районы Л. в. отошли к самостоятельной Тихвинской и Лодейнопольской епархии, образованной в тот же день в составе *Санкт-Петербургской митрополии*. Ее возглавил еп. Мстислав.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2010. № 8. С. 5; 2012. № 4. С. 9, 10; 2013. № 4. С. 20; Наречение и хиротония архим. Мстислава (Дячины) во еп. Лодейнопольского, викария С.-Петербургской епархии // Там же. 2012. № 8. С. 31–33.

Лит.: Переделаем церкви под дома культуры // Крестьянское слово. Лодейное поле: Газ. 1930. № 4. С. 4; Почему медлят Окрисполком и Горсовет? // Там же. № 13. С. 4; *Галкин А. К.* Лодейнопольский Петропавловский собор. Епископы Лодейнопольские // С.-Петербургские Ев. 2006. Вып. 34. С. 6–10; *Квятковский А. В.* Настоятели Исааки-

евского Собора (по мат-лам юбил. выстав-ки) // Кафедра: Сб. науч. ст. в 2-х ч. / Сост.: А. В. Квятковский, Е. К. Чернышева. СПб., 2015. Ч. 1. С. 133–170.

А. К. Галкин

ЛОДЗИНСКО-ПОЗНА́НСКАЯ ЕПАРХИЯ [польск. Diecezja Łódzko-Poznańska] Польской Автокефальной Православной Церкви. Образована 12 нояб. 1948 г. Первоначальное название – Лодзинско-Вроцлавская епархия. 31 янв. 1951 г. получила совр. наименование. Кафедра расположена в Лодзи, правящий архиепископ – Симон (Романчук). Самая большая по площади православная епархия в Польше. В ее юрисдикцию входят воеводства: Куявско-Поморское, Лодзинское, Опольское, Силезское, Свентокшиское, Великопольское, а также зап. часть Малопольского и юж. часть Мазовецкого воеводств. Имеется 12 приходов, к-рые объединены в 3 благочиния. В Лодзинское благочиние входят приходы: лодзинский кафедральный храм св. блгв. кн. Александра Невского, св. апостолов Петра и Павла в Калише, Всех святых в г. Пётркув-Трыбунальски, свт. Николая Чудотворца в Познани. Приходы Краковского благочиния: в честь Ченстоховской иконы Божией Матери в Ченстохове, свт. Николая Чудотворца в Кельце, Успения Пресв. Богородицы в Кракове, свт. Николая Чудотворца в Радоме, мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии в Сосновце. Приходы Быдгощского благочиния: храмы свт. Николая Чудотворца в Быдгоще, Торуне и Влоцлавеке. Имеются Православный центр милосердия «Элеос» в Лодзи, благотворительный паломнический центр в Ченстохове, паломническое бюро в Кракове.

Епископы Л.-П. е.: Георгий (Корнистов; с 12 нояб. 1948 администратор, с 31 янв. 1951 правящий епископ (с 9 апр. 1958 архиепископ) – 16 нояб. 1979), Савва (Грышуняк; 20 нояб. 1979 – 18 авг. 1981), Симон (Романчук; с 18 авг. 1981 (с 8 июля 1993 архиепископ)).
Лит.: *Kalendarz Prawosławny*, 2013 / *Warszawska Metropolia Prawosławna*. Warsz., 2012.

ЛОЗОВСКО́Й ВО И́МЯ АРХА́НГЕЛА МИХАЙЛА ЖЕ́НСКИЙ МОНАСТЫ́РЬ (Харьковской и Богодуховской епархии УПЦ), находится в г. Лозовая Харьковской обл. (Украина). Основан в 1897 г., первоначально как жен. община. После спасения 17 окт. 1888 г. имп. *Александра III Александровича*



Католический
св. Игнатий Лойола.
XVII в.
Неизвестный художник
(Музей диоцеза Новара)

с семейством во время крушения поезда был отслужен благодарственный молебен в часовне на ст. Лозовая Курско-Харьково-Азовской железной дороги Павлоградского у. Екатеринославской губ. В связи с этим событием ст. Лозовая приобрела широкую известность — дворяне близлежащих поместий строили храмы и организовывали монашеские общины в своих владениях. 11 февр. 1897 г. близ ст. Лозовая, в с. Ивановка (с 1900 Светловщина), в имении Е. М. Фадеевой (урожд. Светловской), жены надворного советника М. И. Фадеева, была учреждена жен. община при приходской ц. во имя святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста (1795). К 1908 г. здесь проживало ок. 37 насельниц. После 1917 г. на месте общины находились учебно-производственный комбинат, пионерский лагерь, центр для престарелых и проч.

В 90-х гг. XX в. по благословению митр. Харьковского и Богодуховского *Никодима (Руснака)* и по инициативе настоятеля Смоленского храма г. Лозовая прот. Димитрия Негер создана монашеская община в полуразрушенном здании бывш. Дома культуры железнодорожников г. Лозовая. 27 марта 1997 г. община отправила запрос в «Харьковстрой Проект», и после апр. того же года началась перестройка здания под храм.

12 марта 1998 г. митр. Киевский и всея Украины *Владимир (Сабодан)* утвердил устав обители, а 22 марта того же года митр. Никодим освятил монастырскую ц. во имя арх. Михаила. К сент. 2015 г. в Л. м. построены колокольня, кельи, проведено газовое отопление. На месте первоначальной общины в с. Светловщина находится подворье с возобновленным и освященным 12 февр. 2005 г. храмом святителей Василия Великого, Григория Богослова, Иоанна Златоуста, игуменским и 2 сестринскими корпусами, домом для священника, просфорней, летней кухней. К кон. 2015 г. в Л. м. проживали игум. Евфимия (Дасарова) и неск. сестер.

Арх.: ЦНЦ.

Лит.: [Учреждение жен. общин] // ЦВед. 1901. № 20. С. 192; *Денисов*. С. 219–220.

Д. Б. К.

ЛОЙОЛА [испан. Loyola; баскский Loiolakoa] Игнатий (Игнасио, Иньиго) Лопес де (ок. 1491, Аспейтия, пров. Гипускоа, Кастилия —

31.07.1556, Рим), св. Римско-католической Церкви, основатель и 1-й генеральный настоятель Об-ва Иисуса (см. *Иезуиты*).

Источники. Важнейшим источником сведений о жизни Л. является его «Автобиография», известная также как «Путь паломника» и «Рассказ паломника о своей жизни», — запись рассказов Л., сделанная португ. иезуитом Луишем Гонсалвишем да Камарой (ок. 1519–1575) между мартом 1553 и окт. 1555 г. (обстоятельства создания «Автобиографии» описаны в прологе Херонимо Надалем, учеником Л.). Из-за болезни и смерти Л. сочинение не было закончено: повествование доведено лишь до времени создания Об-ва Иисуса, о последних годах жизни Л. не говорится. «Автобиография» не получила распространения, т. к. чтение ее было фактически запрещено генеральным настоятелем Франсиско де Борхой (см. ст. *Борджа*) в связи с изданием «официальной» биографии Л., составленной испан. иезуитом Педро де Рибаденейрой (1527–1611). Борха указал на то, что «Автобиография» осталась незавершенной, а противоречия между версиями жизнеописания Л. могли отрицательно сказаться на доверии к этим сочинениям. Лат. перевод «Автобиографии» был впервые опубликован *болландистами* (ActaSS. Iul. T. 7. P. 634–654), испанский оригинал — в серии «Исторические памятники Общества Иисуса» (1-е изд.: Monumenta Ignatiana. Ser. 4: Scripta de S. Ignatio de Loyola. Madrid, 1904. T. 1. P. 31–98). Современные исследователи

подчеркивают, что в структуре и содержании текста заметны влияние ренессансной риторики (*O'Rourke Boyle*. 1997), стремление к формулировке иезуитского этоса (*O'Malley*. 1993), ориентация на Деяния апостолов; в «Автобиографии» присутствуют агиографические топосы, связанные с борьбой святого со страстями, напр. с тщеславием (*McManamon*. 2013). Многие эпизоды жизни Л. намеренно замалчиваются. Вопрос о степени искажений, внесенных в текст Гонсалвишем да Камарой, остается дискуссионным. Тем не менее приведенные в «Автобиографии» данные, в т. ч. информация о мировоззрении Л., считаются достоверными. Важные сведения о духовной жизни и религиозных практиках Л. содержались в «Духовном дневнике», который он вел на протяжении большей части жизни. Однако незадолго до смерти Л. уничтожил почти все записи; сохранились лишь 2 тетради (2 февр. 1544 — 27 февр. 1545).

Воспоминания о Л. оставили его ученики и сподвижники; самое раннее — обширное послание Диего Лайнеса Хуану Альфонсо де Поланко, секретарю Л., отправленное из Тренто 16 июня 1547 г. Письмо Лайнеса было широко известно среди иезуитов и впосл. использовалось в процессе канонизации Л. В 1573–1574 гг. Гонсалвиш да Камара составил «Мемориал», в к-ром описал свое знакомство и совместную работу с Л., привел мн. его высказывания. Николас де Бобадилья (ок. 1509–1590), один из учеников Л., незадолго до смерти составил автобиографию, в к-рой привел сведения, отсутствующие в др. источниках.

Уже в 1546 г. Рибаденейра начал собирать материалы для биографии Л., при составлении к-рой он использовал воспоминания сподвижников Л. и материалы его архива. Лат. версия этой биографии, опубликованная в 1572 г., была объявлена офиц. жизнеописанием основателя Об-ва Иисуса (в связи с этим изымались из обращения др. подобные сочинения, распространенные среди иезуитов); в 1583 г. была издана испан. версия. Материалы, посвященные ранней истории Об-ва Иисуса и биографии Л., собирал также Поланко; после ухода с должности секретаря в 1574 г. он составил «Хронику Общества Иисуса»,

которая долгое время оставалась неопубликованной (1-е изд.: *Polanco*. 1894–1898). Важные сведения о Л. содержатся в сочинении по истории Об-ва Иисуса, составленном сподвижником Л., португ. иезуитом Симаном Родригешем (1510–1579), а также в ранних сочинениях иезуитов, напр. в «Апологии Упражнений» и «Диалогах» Надаля. В 1585 г. с разрешения генерального настоятеля Клаудио Аквививы была опубликована новая офиц. биография Л., написанная итал. иезуитом Джованни Пьетро Маффеи (1533–1603). В XVII–XVIII вв. на основе этих сочинений были созданы Жития Л. Круг источников заметно расширился, когда исследователям стали доступны материалы Римского архива Об-ва Иисуса, связанные с деятельностью Л., а также дневники его современников и документы канонизационного процесса, в т. ч. воспоминания очевидцев. Для изучения римского периода жизни Л. особую важность представляют его многочисленные письма.

Биография. Л. принадлежал к одному из древнейших дворянских родов баскской пров. Гипускоа (т. н. *parientes mayores*). Самые ранние документальные свидетельства о семье в Оньяс-и-Лойола относятся к XII–XIII вв. (*García Villoslada*. 1986. P. 41–43; *Fernández Martín*. 1986). В XIV — нач. XV в. было построено укрепление Лойола, ставшее семейной резиденцией (ныне санктuariй Л. в Аспейтии). Отец Л., Бельгран Яньес де Оньяс-и-Лойола († 1507), участвовал во многих военных кампаниях королей Кастилии, в частности в Гранадской войне (1481–1492). Мать Л., Марина († до 1508), возможно, принадлежала к знатному роду Бальда из Гипускоа. Их брак был заключен в 1467 г. в усадьбе Лойола. По сообщениям ранних биографов и материалам канонизационного процесса, Л. был младшим из 13 детей. Большинство его братьев, как и отец, поступили на военную службу: старший, Хуан Перес де Лойола, погиб во время боевых действий против французов в Неаполитанском королевстве; Мартин Гарсия де Оньяс-и-Лойола (1477–1538), впоследствии унаследовавший родовые владения, принимал активное участие в завоевании Наварры (с 1512). На основании косвенных сведений в ран-

них биографиях (напр., в «Мемориале» Гонсалвиша да Камары) и документах (напр., ко времени составления нотариального акта 1505 г. Л. уже было 14 полных лет) в качестве года рождения Л. обычно указывают 1491-й. При рождении Л. получил имя Иньиго (баск. Энеко), вероятно, в честь св. Иньиго, аббата бенедиктинского мон-ря Сан-Сальвадор-де-Онья, жившего в XI в. Во время обучения в Париже Л. стал называть себя Игнатием (самое раннее упоминание об этом относится



Санктuariй и базилика
католич. св. Игнатия Лойолы
в г. Аспейтия
(пров. Гипускоа, Испания).
1689–1738, 1760–1767 гг.

к 1531), хотя и впоследствии он иногда подписывался прежним именем. Рибаденейра объяснял, что имя Иньиго использовалось только в Кастилии и Наварре, тогда как имя Игнатий было широко известно во всех европ. странах (о др. объяснениях см.: *Verd G. M. Iñigo, nombre original de Ignacio de Loyola // Diccionario histórico de la Compañía de Jesús. R.; Madrid, 2001. Vol. 3. P. 2060–2062*).

Вероятно, Л. получил начальное образование в родительском доме; высказывалось предположение, что уже в раннем возрасте он получил тонзуру (*Diego*. 1975. P. 21–23). Ок. 1506 г. он покинул Гипускоа (возможно, вскоре после смерти отца) и отправился к главному контадору (казначее) Кастилии Хуану Веласкесу де Куэльяру, чья жена Мария де Веласко была родственницей матери Л. Под покровительством этого могущественного магната Л. начал придворную карьеру (вопрос о том, занимал ли он должность пажа, остается спорным), со-

провождал контадора, который путешествовал вместе с кор. Фердинандом II между Вальядолидом, Медина-дель-Кампо, Тордесильясом, Сеговией и Мадридом. Л. получил придворное куртуазное образование; ссылаясь на его слова, Камара утверждал, что он предавался «мирской суете» и впосл. сожалел о «проказах юности». Сохранился протокол судебного процесса (13 марта 1515) по обвинению Л. и его брата пресв. Перо Лопеса де Лойолы в недостойном поведении на карнавале в Аспейтии. Вероятно, ко времени пребывания при королевском дворе относится сообщение Л. о его куртуазной платонической любви к некоей высокородной даме. Осенью 1517 г., после смерти попавшего в опалу Веласкеса де Куэльяра, Л. получил от его вдовы «пятьсот эскудо и пару лошадей» (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 3. P. 462–463) и по ее рекомендации отправился ко двору др. знатного родственника, Антонио Манрике де Лары, герц. Нахеры и вице-кор. Наварры. В 1518–1519 гг. в составе его свиты Л. участвовал в поездке кор. Карла I (см. *Карл V*) по Арагону. К этому времени относятся свидетельства о его вооруженных конфликтах с др. дворянами, в т. ч. с неким галисийцем Франсиско де Ойей. Л. участвовал в подавлении восстания комунерос; по сообщению Поланко, он присутствовал при взятии восставшей Нахеры, затем вел переговоры в Гипускоа (1520–1521). После этого Л. был направлен в Памплону, к-рую готовилось осадить французско-наваррское войско. Он принимал активное участие в обороне крепости и был тяжело ранен пушечным ядром в бедро (20 мая 1521). Вскоре Памплона пала и раненый Л. попал в плен к французам; ему оказали первую помощь и сделали несколько хирургических операций. Согласно «Автобиографии», затем его отправили на родину; не позднее 20 июня он прибыл в семейные владения. Ранение по-прежнему угрожало жизни Л., поэтому 24 июня он принял соборование, но после кризиса 28 июня его самочувствие стало улучшаться. Во время долгого и мучительного лечения Л. много читал: в «Автобиографии» он упоминает «Жизнь Христа» (скорее всего сочинение Людвига Саксонского в испан. переводе Амброзио Монтесино; см.: *Codina*. 1926.

Р. 200–243) и «Жития святых на романском языке» (вероятно, «Золотая легенда» Иакова из Варацце в переводе цистерцианца Гауберто де Вагада; см.: *Leturia*. 1957. Vol. 2. P. 57–72). Эти книги ему принесли вместо рыцарских романов, к-рые он просил (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 1. P. 370). Под влиянием прочитанного, особенно Житий католич. святых Доминика и Франциска Ассизского, Л. переосмыслил свою жизнь и решил служить только Христу (осень 1521). По свидетельству Камары, в это время ему было видение Пресв. Девы Марии с Младенцем.

В февр. или нач. марта 1522 г. Л. покинул дом, чтобы совершить паломничество в Иерусалим и начать новую жизнь, следуя примерам Христа и святых. По дороге в Барселону, откуда он должен был отплыть на Св. землю, он посетил санктуарий Нуэстра-Сеньора-де-Арансасу в Оньяте (вероятно, там он дал обет целомудрия) и, возможно, встретился с Манрике да Ларой в Наваррете; затем, отпустив слуг, в одиночестве отправился в мон-рь Монсеррат и прибыл туда 21 марта. После тщательной подготовки в канун праздника Благовещения (24 марта) он исповедался и переоделся в рубище, отдав свою дворянскую одежду нищим. По просьбе Л. над ним совершили обряд, соответствующий посвящению в рыцари: омовение, благословение, вручение меча. Проведя ночь в молитве перед чудотворной статуей Богородицы, он отдал монахам меч и мула; утром 25 марта, пешком и без обуви, отправился вместо Барселоны в Манресу. Причина отказа Л. от паломничества в Иерусалим не вполне ясна (см.: *García Villoslada*. 1986. P. 228–230).

В Манресе Л. поселился в пещере возле р. Карденер и проводил часть времени в доминиканском мон-ре. Он строго постился и жил подаянием, вероятно, подражая раннехрист. егип. отшельникам. Из-за сурового образа жизни у него начались сильные боли в желудке и печени, беспокоившие Л. до самой смерти, но каждый день он ходил к мессе, помогал больным в госпитале св. Луции, преподавал катехизис женщинам и детям, изучал «Подражание Христу» Фомы Кемпийского. У ранних биографов и в материалах канонизационного процесса упоминает-

ся о том, что душа на долгое время покидала изможденное тело Л. и он лежал словно мертвый. Рибаденейра считал это мистическим экстазом (*Ribadeneira*. 1945. Vol. 1. P. 7); впол. сверхъестественное объяснение глубоких обмороков Л. не было принято агиографами и учеными. Примерно через 4 месяца «время покоя и радости», как этот период жизни Л. назван в «Автобиографии», сменилось сомнениями и искушениями. Л. сомневался в искренности своего раскаяния и испытывал стремление к самоубийству. Но ему удалось преодолеть искушение и получить «божественное утешение и озарение»: Л. вспоминал о лучах божественного света и др. видениях, представших его внутреннему взору. Важнейшее озарение произошло на берегу р. Карденер, когда он направлялся в ц. св. Павла: «Глаза моего разума начали открываться. Это не было видение, но мне было дано разумение многих вещей, как духовных, так и касающихся веры, а равно и человеческих наук, и с такой большой ясностью». Впол. Л. говорил Лайнесу, что за один день он «понял о Боге больше, чем могли бы его научить все доктора мира» (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 1. P. 337). Как результат этого озарения Л. рассматривал составление «Духовных упражнений» (вероятно, записи данного периода, к-рые он регулярно вел в «особо хранимой книге», были положены в их основу) и образование Об-ва Иисуса. Он пришел к выводу, что ему не следует вести жизнь отшельника, но трудиться в миру, как это делали апостолы.

Получив мистический опыт, Л. решил продолжить путь на Св. землю, но из-за болезни и зимних холодов остался в Манресе до 16 или 17 февр. 1523 г. В Барселоне ему оказала поддержку знатная дама Изабел Розес (Розер), впол. покровительствовавшая Об-ву Иисуса. С ее помощью Л. бесплатно взяли на борт корабля, отправлявшегося в Италию; в марте он прибыл в Гаэту (*Manzano Martín*. 1995. P. 20–21). Несмотря на слухи о начинавшейся эпидемии чумы, 29 марта Л. прибыл в Рим, чтобы получить от папы Римского разрешение на путешествие в Палестину. 13 или 14 апр. ему выдали соответствующую грамоту; не имея денег, он пешком отправился

в Венецию. Преодолев трудности, связанные с карантином, Л. достиг Венеции примерно через месяц. Там он познакомился с богатым испанцем, к-рый согласился помочь ему добраться до Св. земли. Несмотря на взятие Родоса османами (24 дек. 1522), остановившее мн. паломников, Л. отправился в путешествие и в июле отплыл из Венеции вместе с др. паломниками (сведения об этом плавании сохр. в дневниках паломников П. Фюсли из Цюриха и Ф. Хагена из Страсбурга). После остановки на Кипре корабли прибыли в Яффу (25 авг.), и лишь 31 авг. путешественники смогли сойти на берег. 4 сент. Л. прибыл в Иерусалим и остановился у францисканцев в госпитале св. Иоанна. Вместе с другими паломниками посетил важнейшие святыни, где неоднократно удостоился видений Христа, и попросил францисканцев принять его в мон-рь, но получил отказ, т. к. не имел при себе денег и имущества. В ночь на 23 сент. он покинул Иерусалим, 3 окт. с другими паломниками отправился из Яффы в обратный путь и в сер. янв. 1524 г. прибыл в Венецию.

После возвращения Л. решил, что для выполнения своего предназначения и для помощи страждущим душам ему необходимо дальнейшее образование, в т. ч. изучение лат. грамматики. С этой целью он отправился через Геную (при этом он вновь пересек Апеннинский п-ов пешком и без средств к существованию) обратно в Барселону. В кон. февр. он остановился у ремесленника А. Паскуала, который оказывал ему поддержку еще во время пребывания в Манресе. Вскоре последовательницами Л. стали дамы из знатных семейств Каталонии и монахини обители св. Клары; он занимался просветительской деятельностью: преподавал катехизис, выступал в качестве духовного наставника. Л. изучал латынь под рук. бакалавра искусств Жеронимо де Ардевола и планировал продолжить образование в цистерцианском мон-ре в Манресе, но через 2 года покинул Барселону и по совету учителя отправился в ун-т в Алькала-де-Энарес (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 1. P. 438). Вероятно, он прибыл туда не позднее весны 1526 г. и поступил на фак-т искусств, где учился под рук. Мартина Олаве, к-рый впол. преподавал в Парижском ун-те, а затем

вступил в Об-во Иисуса. Согласно «Автобиографии», одновременно с изучением тривиума Л. осваивал богословие по «Сентенциям» Петра Ломбардского. Тогда же он организовал кружок, члены которого практиковали «духовные упражнения и утверждение христианской веры» (Ibid. P. 442–444). Необычные духовные практики привлекли внимание церковных властей: осенью 1526 — весной 1527 г. представители архиепископа Толедо, а затем генеральный викарий Алькала-де-Энарес провели следствие (в некоторых ранних биографиях ошибочно названное инквизиционным процессом) по делу Л. и его единомышленников. Высказывались подозрения в их симпатии к учению *Эразма Роттердамского*, популярному в испан. университетской среде, но в ходе процесса было выдвинуто более серьезное обвинение в причастности к мистической секте «просвещенных» (*alumbrados*; см. *Алюмбрады*). Следователи долго выслушивали показания свидетелей, гл. обр. женщин — последовательниц Л. Во время 3-го процесса (апр.—май 1527) Л. провел в тюрьме 42 дня. 1 июня был вынесен приговор: тяжкие обвинения не нашли подтверждения, но Л. должен был носить светскую одежду вместо облачения, подобного монашескому; под угрозой отлучения от Церкви в течение 3 лет ему запрещалось преподавать, проповедовать и рассуждать о вопросах католической веры (Scripta de S. Ignatio. Vol. 1. P. 621–622). С разрешения архиепископа Л. отправился в ун-т Саламанки, но вскоре после прибытия Л. и его спутник Калисто де Са были вновь задержаны; текст ранней версии «Духовных упражнений» передали преподавателям богословия, которые указали на отсутствие у автора необходимой теологической подготовки (это следовало в т. ч. из представленной в тексте классификации грехов; см.: *Feld*. 2006. S. 96–100). Получив свободу, Л. решил покинуть Испанию и изучать богословие в Париже. Впосл. он и его сподвижники отрицали к.-л. связи с испанскими сектантами, однако современные исследователи полагают, что учение «просвещенных» могло повлиять на Л., в т. ч. благодаря его 1-му духовнику португальцу Мануэлу ди Мионе (см.: *Pastore S. Unwise Paths: Ignatius Loyola and the*

Years of Alcalá de Henares // A Companion. 2014. P. 25–44).

После примерно месячного пешего путешествия Л. достиг Парижа (2 февр. 1528) и поступил в коллеж Монтегю, чтобы снова пройти предварительное обучение наукам тривиума (и, вероятно, квадривиума). В 1528–1531 гг. он неоднократно выезжал во Фландрию (1 раз — в Лондон), где собирал милостыню среди испан. купцов: эти деньги шли на оплату обучения в ун-те и жилья, излишки он раздавал бедным (*Borja Medina*. 1999). Вскоре у Л. снова появились последователи: неск. студентов и бакалавров философии и богословия раздали все имущество, чтобы жить подаяннем. Его деятельность привлекла внимание руководства ун-та, к-рое подвергло его допросу, но не осудило. 1 окт. 1529 г. имя Л., поселившегося в коллеже св. Варвары, внесли в матрикул фак-та искусств. Вскоре Л. познакомился с савойцем *Пьером Фавром* и наваррецем *Франциском Ксаверием*, которые стали его ближайшими сподвижниками. Деятельность Л. получила поддержку главы коллежа португальца *Дьюгу ди Говеи* († 1557); вскоре под его руководством неск. докторов богословия прошли курс духовных упражнений. В 1532 г. Л. получил степень бакалавра искусств, 13 марта 1533 г. стал лицензиатом, а 14 марта 1535 г. — магистром. Вероятно, с 1533 г. он изучал теологию в доминиканском мон-ре св. Иакова и скорее всего посещал лекции в др. богословских центрах Парижа. Он активно изучал наследие *Фомы Аквинского* и томистскую традицию, впосл. ставшую основой иезуитского богословия (см.: *Guillermou*. 1956. P. 135–137).

Утром 15 авг. 1534 г., в праздник Вознесения Девы Марии, Л., Фавр, Ксаверий и их единомышленники испанцы *Лайнес*, *Альфонсо Сальмерон*, *Бобадилья* и португалец *Родригиш* собрались в капелле Мучеников на холме Монмартр. Фавр, единственный священник среди присутствовавших, совершил мессу; Л. и его последователи дали обеты служить Богу в бедности (нестяжании), проповедовать, ухаживать за больными и нуждающимися, а также по благословению папы Римского отправиться с миссией в Иерусалим или в любое др. место, куда он их пошлет (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 1. P. 110–112). Главной целью

миссии на Св. землю считалась проповедь среди мусульман. Клятвы на Монмартре считается датой основания ордена иезуитов; в 1535 или 1536 г. она была повторена в отсутствие Л., но с участием новых его последователей.

В нач. 1535 г. ухудшилось состояние здоровья Л., и по совету врачей вскоре после получения степени он отправился на родину. По прибытии в *Аспейтию Л.* поселился не в родительском доме, а в приюте св. Марии Магдалины, предназначенном для бедных, оказывал им помощь и читал проповеди; в то же время Л. преподавал христ. учение, гл. обр. детям. В кон. июля или нач. авг. он навсегда покинул родную землю; пройдя пешком через *Наварру*, *Мадрид* (где он встретился с 8-летним инфантом, буд. испан кор. *Филиппом II*) и *Толедо*, Л. прибыл в *Валенсию*, затем на корабле достиг *Генуи* и продолжил пешее путешествие в *Болонью* и далее в *Венецию* (кон. дек. 1535). От многочисленных благодетелей он получил жилье и средства на покупку книг, продолжил богословские занятия в ожидании прибытия из Парижа своих соратников, к-рые задержались в пути из-за начавшейся в 1536 г. войны между франц. кор. *Франциском I* и имп. *Карлом V*. В Венецию они прибыли только 8 янв. 1537 г., но к этому времени морское сообщение с Палестиной было прервано из-за конфликта с османами. Л. и его сподвижники остались в городе, прислуживая в приютах и больницах. Весной они (за исключением Л.) совершили путешествие в Рим и после Пасхи (3 апр.) получили благословение папы на паломничество. Л. остался в Венеции, вероятно, опасаясь последствий конфликта с кард. *Джованни Пьетро Карафтой* (впосл. папа Римский *Павел IV*) (см.: *García Villoslada*. 1986. P. 478–479). После возвращения *Лайнеса* в Венецию 24 июня 1537 г. он и Л. были рукоположены во пресвитеров; 5 июля Л. получил от папского нунция *Джироламо Вералло* особое разрешение на совершение мессы, проповедь и публичное толкование Свящ. Писания в границах Венецианской республики (*Fontes narrativi*. 1943–1960. Vol. 1. P. 118).

Военные действия между имп. *Карлом V*, к-рому помогали венецианцы, и османами сделали невозможным паломничество на Св.

землю. В кон. июля Л. с Фавром и Лайнесом удалился в Виченцу для 40-дневной уединенной духовной подготовки к священнической деятельности (его сподвижники провели это время в других городах и селениях). В кон. сент. все они собрались в Виченце и решили основать религ. об-во, назвав его именем Иисуса Христа (*Societas Iesu*). Затем они разошлись по университетским городам Италии; Л., Лайнес и Фавр отправились в Рим. В нояб. 1537 г. в Ла-Сторте, близ городских ворот Рима, Л. было видение: согласно позднему сообщению Лайнеса, ему явился Господь, сказавший: «В Риме Я буду к вам милостив» (*Ego ergo vobis Romae propitius*); затем Л. увидел Христа, Который нес крест, и услышал Его призыв к служению. Это было истолковано как призыв к основанию новой религ. конгрегации (о трактовках этого видения см.: *García Villoslada*. 1986. P. 492–498; *Maron*. 2001. S. 67–69).

Прибыв в Рим, Лайнес и Фавр с разрешения папы преподавали в ун-те Сапиенца, а Л. распространял и разъяснял соч. «Духовные упражнения» (окончательная версия была закончена им к весне 1538). Ему удалось заручиться поддержкой мн. представителей высшего духовенства, в частности кард. Гаспаро *Контарини*. К Пасхе (21 апр.) в Риме собрались все ближайшие соратники Л., к-рые стали проповедовать, помогать бедным и голодающим. В праздник Рождества Христова в 1538 г. Л. служил свою торжественную 1-ю мессу в базилике Санта-Мария-Маджоре (первоначально он намеревался сделать это на Св. земле) (*Feld*. 2006. S. 144–146).

В кон. авг. 1538 г. на аудиенции во Фраскати Л. впервые подробно изложил папе Павлу III свои идеи и получил поддержку понтифика; 18 нояб. по поручению папы наместник Рима подтвердил соответствие учения Л. и его сподвижников доктрине католич. Церкви, тем самым сняв с них все обвинения. С согласия папы Римского сторонники Л. окончательно отказались от паломничества ради апостольской проповеди. С сер. марта до 24 июня 1539 г. они обсуждали устройство буд. конгрегации; 15 апр. было объявлено о том, что они приступили к организации Об-ва Иисуса. Частично сохранились черновые запи-

си (минуты) этих обсуждений (*Deliberatio primorum patrum*), а также текст клятвы верности, к-рую дали их участники. По итогам обсуждения был составлен проект папского послания «*Cum ex plurimum*», где в 5 статьях излагались основные принципы устройства Об-ва Иисуса. Кард. Г. Контарини передал про-



Католический св. Игнатий Лойола и буд. члены ордена иезуитов перед папой Римским Павлом III. XVII в. Неизвестный художник (собрание картин Версальского дворца)

ект Павлу III, к-рый одобрил его (об этом говорилось в письме кардинала Л. от 3 сент.; см.: *Conwell*. 1997. P. 11–29).

Несмотря на позицию Павла III, нек-рые кардиналы, в т. ч. Джироламо Гинуччи и Бартоломео Гвидичони, к-рым понтифик поручил контроль за составлением офиц. акта о создании об-ва, выразили сомнения в законности и целесообразности основания нового ордена. Лишь через год Л. добился издания папской буллы «*Regimini militantis Ecclesiae*» (27 сент. 1540), в к-рой было

к-рым был единогласно провозглашен Л. Он оставил окончательное решение о своем избрании за духовником францисканцем Феодосием из Лоди, к-рый после 3-дневной исповеди Л. велел ему принять должность. Во время мессы, совершенной Л. 22 апр. в базилике св. Павла (Сан-Паоло-фуори-ле-Мура), основатели Об-ва Иисуса дали торжественный обет.

Впоследствии конституции Об-ва Иисуса в течение долгого времени дорабатывались Л. при участии Лайнеса и (с 1547) секретаря Поланко; 1-я версия была закончена в 1550 г., 2-я — в 1552 г., а окончательный текст был подготовлен лишь после смерти Л., в 1558 г. Л. составил краткое изложение конституций и завершил создание «Духовных упражнений», одобренных папой Римским в 1548 г.

С 1537 г. Л. жил в Риме, совершая лишь короткие поездки в города и мон-ри Италии (напр., в 1538 в аббатство *Монте-Кассино*). Он вел обширную переписку как с членами Об-ва Иисуса из разных стран, так и со светскими последователями (сохр.



Католический св. Игнатий Лойола во славе. Плафон в капелле Сант-Иньяцио в ц. Иль-Джезу в Риме. 1685 г. Худож. Бачиччо

утверждено основание Об-ва Иисуса. Вскоре иезуитам была передана рим. ц. Санта-Мария-делла-Страда. В марте 1541 г. Л., Лайнес, Сальмерон и др. основатели Об-ва Иисуса, собравшиеся в Риме, составили новые, расширенные конституции, содержавшие 49 статей. Тогда же состоялись выборы главы Об-ва Иисуса — генерального настоятеля,

более 6800 писем Л.), редактировал правила ордена, лично наставлял желавших вступить в ряды иезуитов, рассылал правила и инструкции в новые коллегии и миссии, лично решал организационные и богословские вопросы (см.: *Bertand*. 2003. P. 41–64). Л. получал полную поддержку от Папского престола, став одним из активных деятелей католич. реформы и *Контрреформации*. Нек-рые члены Об-ва Иисуса (богословы Петр *Канисий*,

Лайнес и др.) принимали участие в работе *Триденского Собора* и обсуждали поднимавшиеся на Соборе вопросы в письмах Л.; особое значение имеют 2 инструкции, в 1544 г. отправленные Канизио (одна из них для кор. Фердинанда I), где говорилось о необходимости жестко бороться с протестантами. В 1550 г. привилегии иезуитов были подтверждены и расширены буллой папы Юлия III «*Exposcit debitum*». Папа Павел IV, ранее конфликтовавший с Л., не притеснял иезуитов.

Кроме работы, связанной с организацией деятельности Об-ва Иисуса, Л. выступал посредником в политических делах, в т. ч. в примирении португ. кор. Жуана III и папы Римского Павла III в 1541 г. Л. не прекращал ежедневно служить мессы (во время предсмертной болезни — лишь по воскресеньям и праздникам), руководил созданием сиротских приютов; по его просьбе при ц. св. Марты была основана конгрегация для кающихся грешниц (гл. обр. бывш. проституток) (булла «*Divina summaque Dei bonitas*» от 16 февр. 1543). По инициативе Л. папа Павел III издал буллу «*Supplices iudeos*» (21 марта 1542) о поддержке иудеев, принимавших христианство. Современные исследователи указывают на то, что Л. последовательно поддерживал конверсов как в рядах Об-ва Иисуса, так и вне его (*Maryks R. A. The Jesuit Order as a Synagogue of Jews: Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus. Leiden; Boston, 2010. P. 42–75*).

Л. скончался от «римской лихорадки» (тяжелой формы малярии) и был похоронен в иезуитской ц. Санта-Мария-делла-Страда. Вспл. его останки перенесли в построенную на этом месте ц. Иль-Джезу (1568–1584).

Соч.: Monumenta Ignatiana. Ser. 1: S. Ignatii de Loyola Epistolae et instructiones. Madrid, 1903–1911. R., 1964–1968. 12 vol. (MHSI; 22, 26, 28–29, 31, 33–34, 36–37, 39–40, 41); Ser. 2: Exercitia spiritualia S. Ignatii de Loyola et eorum directoria. Madrid, 1919. (MHSI; 57); Ser. 3: S. Ignatii de Loyola Constitutiones Societatis Iesu. R., 1934–1938. 3 vol. (MHSI; 63–65); Ser. 4: Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis. R., 1943–1960². 3 vol. (MHSI; 66, 73, 85); Regulae Societatis Iesu (1540–1556) / Ed. D. Fernández-Zapico. R., 1948. (MHSI; 71); Directoria exercitiorum spiritualium (1540–1599). R., 1955; Obras completas de San Ignacio de Loyola / Ed. I. Iparraguirre, C. de Dalmases. Madrid, 1982²; La intimidad del peregrino: Diario espiritual de San Ignacio de Loyola / Ed. S. Thy de Pol.

Bilbao, 1990; El peregrino: Autobiografía de San Ignacio de Loyola / Ed. J. M. Rambla Blanch. Bilbao, 1991².

Рус. пер.: Рассказ паломника о своей жизни, или «Автобиография» / Пер.: А. Н. Коваль. М., 2002; Духовные упражнения. Духовный дневник / Пер.: А. Н. Коваль. М., 2006.

Ист.: Fontes documentales de S. Ignatio de Loyola: Documenta de S. Ignatii familia et patria, iuventute, primis sociis. R., 1977. (MHSI; 115); Recuerdos ignacianos: Memorial de L. Gonçalves da Câmara / Ed. B. Hernández Montes. Bilbao, 1992; *Rodrigues S. Origen y progreso de la Compañía de Jesús* / Ed. E. J. Alonso Romo. Bilbao, 2005; *Ribadeneira P., de. Vida del B. Ignacio de Loyola, fundador de la religión de la Compañía de Jesús*. Madrid, 1583, 1945; *Maffeo I. P. De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit, libri III*. Coloniae, 1585; *Polanco J. A., de. Vita Ignatii Loiolae et rerum Societatis Iesu historia*. Matriti, 1894–1898. 6 t. (MHSI; 11); *Bartoli D. Della vita e dell'Istituto di S. Ignatio fondatore della Compagnia de Gesù*. R., 1650.

Лит.: *Gothein E. Ignatius von Loyola und die Gegenreformation*. Halle, 1895; *Thompson F. St. Ignatius Loyola. L. etc., 1910²*; *Böhmer H. Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu*. Bonn, 1914. Bd. 1 (рус. пер.: *Бёмер Г. История ордена иезуитов*. Смоленск, 2002); *idem. Ignatius von Loyola*. Lpz., 1941; *Codina A. Los orígenes de los Ejercicios espirituales de S. Ignacio de Loyola: Estudio histórico*. Barcelona, 1926; *Van Dyke P. Ignatius Loyola, the Founder of the Jesuits*. N. Y.; L., 1926; *Casanovas I. St. Ignasi de Loyola, fundador de la Compañía de Jesús*. Barcelona, 1930²; *Hollis C. St. Ignatius*. L., 1931; *Huonder A. Ignatius von Loyola: Beitr. zu einem Charakterbild*. Köln, 1932; *Dudon P. St. Ignace de Loyola*. P., 1934; *Leturia P., de. El Gentil hombre Iñigo López de Loyola*. Barcelona, 1941; *idem. Estudios ignacianos*. R., 1957. 2 vol.; *Olmedo F. Introducción a la vida de San Ignacio de Loyola*. Madrid, 1944; *Basaldúa P., de. Ignacio de Loyola y Francisco de Xabier*. Buenos Aires, 1946; *Rahner H. Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*. Graz etc., 1949 (рус. пер.: *Ранер Х. Игнатий Лойола и ист. становление его духовности*. М., 2002); *Guillemou A. La vie de St. Ignace de Loyola*. P., 1956; *Juambelz J. Bibliografía sobre la vida, obras y escritos de S. Ignacio de Loyola, 1900–1950*. Madrid, 1956; *García Villoslada R. Loyola y Erasmo: Dos almas, dos épocas*. Madrid, 1965; *idem. Ignazio de Loyola* // *BiblSS*. Vol. 7. Col. 674–705; *idem. S. Ignacio de Loyola: Nueva biografía*. Madrid, 1986; Orientaciones bibliográficas sobre S. Ignacio de Loyola / Ed. I. Iparraguirre, M. Ruiz Jurado. R., 1965. Vol. 1; 1977. Vol. 2; 1990. Vol. 3; *Bakker L. Freiheit und Erfahrung: Redaktionsgeschichtliche Untersuchung über die Unterscheidung der Geister bei Ignatius von Loyola*. Würzburg, 1970; *Schwager R. Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola: Hist.-pastoraltheologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*. Zürich, 1970; *Diego L., de. La opción sacerdotal de Ignacio de Loyola y sus compañeros, 1515–1540: Estudio histórico e interpretación teológico-espiritual*. Caracas, 1975; *Dalmases C., de. El padre maestro Ignacio: Breve biografía ignaciana*. Madrid, 1979; *Fernández Martín L. Los años juveniles de Iñigo de Loyola: Su formación en Castilla*. Valladolid, 1981; *idem. Los señores de la Casa de Loyola* // *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del*

País. S. Sebastian, 1986. T. 42. N 3/4. P. 493–522; *Tellechea J. I. Ignacio de Loyola: Solo y a pie*. Madrid, 1986; Ignacio de Loyola en Castilla: Juventud, formación, espiritualidad. Valladolid, 1989; *Hanst M. Ignatius von Loyola* // *BBKL*. Bd. 2. Sp. 1258–1262; Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu, 1491–1556 / Hrsg. A. Falkner, P. Imhof. Würzburg, 1990; *O'Reilly T. Ignatius of Loyola and the Counter-Reformation: The Hagiographic Tradition* // *The Heythrop J. Oxf.*, 1990. Vol. 31. N 4. P. 439–470; *O'Malley J. W. Was Ignatius Loyola a Church Reformer?: How to Look at Early Modern Catholicism* // *CathHR*. 1991. Vol. 77. N 2. P. 177–193; *idem. The First Jesuits*. Camb. (Mass.), 1993; Ignacio de Loyola y su tiempo / Ed. J. Plazaola. Bilbao, 1992; Ignacio de Loyola en la gran crisis del siglo XVI / Ed. Q. Aldea Vaquero. Madrid, 1993; *Manzano Martín B. Iñigo de Loyola, peregrino en Jerusalén (1523–1524)*. Madrid, 1995; *Conwell J. F. Impelling Spirit: Revisiting a Founding Experience: 1539, Ignatius of Loyola and His Companions: An Exploration into the Spirit and Aims of the Society of Jesus as Revealed in the Founders' Proposed Papal Letter Approving the Society*. Chicago, 1997; *Meissner W. W. Ignatius von Loyola: Psychogramm eines Heiligen*. Freiburg i. Br., 1997; *O'Rourke Boyle M. Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*. Berkeley etc., 1997; *Brodrick J. St. Ignatius Loyola: The Pilgrim Years, 1491–1538*. S. Francisco, 1998; *Borja Medina F., de. Iñigo de Loyola y los mercaderes castellanos del Norte de Europa: La financiación de sus estudios en la Universidad de París* // *Hispania Sacra*. Madrid, 1999. Vol. 51. N 103. P. 159–206; *Arnáiz F. J. San Ignacio de Loyola: Maestro de la vida en el espíritu*. Santo Domingo, 2001; Diccionario histórico de la Compañía de Jesús / Ed. C. E. O'Neill, J. M. Domínguez. R.; Madrid, 2001. 3 vol.; *Maron G. Ignatius von Loyola: Mystik – Theologie – Kirche*. Gött., 2001; *Bertrand D. La política de San Ignacio de Loyola: El análisis social*. Bilbao, 2003; *Donnelly J. P. Ignatius of Loyola, Founder of the Jesuits*. N. Y., 2003; *Kuxhe III. Игнатий Лойола: Учитель духовности*. М., 2004; *Zollner H. Trost – Zunahme an Hoffnung, Glaube und Liebe: Zum theol. Ferment der ignatianischen «Unterscheidung der Geister»*. Innsbruck; W., 2004; *Martínez-Gayol Fernández N. Gloria de Dios en Ignacio de Loyola*. Bilbao, 2005; *Ruiz Jurado M. El peregrino de la voluntad de Dios: Biografía espiritual de San Ignacio de Loyola*. Madrid, 2005; *Demoustier A. Les Exercices Spirituels de S. Ignace de Loyola*. P., 2006; *Emonet P. Amis dans le Seigneur: La correspondance entre Ignace, Pierre Favre et François Xavier* // *Christus*. P., 2006. Vol. 53. N 209. P. 100–116; *idem. Ignace de Loyola: Légende et réalité*. Brux., 2013; *Feld H. Ignatius von Loyola: Gründer des Jesuitenordens*. Köln etc., 2006; *Lewis H. St. Ignatius Loyola: Retrospective, Perspective, Reflective*. Anand, 2006; *Zur grösseren Ehre Gottes: Ignatius von Loyola neu entdeckt für die Theologie der Gegenwart*. Freiburg i. Br., 2006; Diccionario de espiritualidad ignaciana. Bilbao, 2007². 2 vol.; *The Cambridge Companion to the Jesuits*. Camb.; N. Y., 2008; *Coupeau J. C. Espiritualidad Ignaciana: Guía para investigadores* // *Ignaziana: Riv. di ricerca teologica*. Napoli, 2009. Vol. 8. P. 73–129; *Kiechle S. Ignatius von Loyola: Leben – Werk – Spiritualität*. Würzburg, 2010; *McManamon J. M. The Text and Contexts of Ignatius Loyola's «Autobiography»*. N. Y., 2013; *A Companion to Ignatius of Loyola: Life, Writings, Spirituality, Influence*

/ Ed. R. A. Maryks. Leiden; Boston, 2014; *Gin-hoven Rey Ch., van. Instruments of the Divinity: Providence and Praxis in the Foundation of the Society of Jesus.* Leiden; Boston, 2014.

А. В. Русанов

Почитание. В 1569 г., вскоре после смерти Л., стали распространяться сообщения о чудесах, происходивших у его изображения в Сиене. В XVI в. среди иезуитов сложилось его почитание, получившее в Риме поддержку кардиналов Цезаря Барония и Роберта Беллармина и др. влиятельных церковных деятелей. В 1595 и 1605 гг. был проведен процесс беатификации Л.; в 1609 г. папа Римский Павел V причислил его к лику блаженных (местночтимых святых) католич. Церкви (27 июля кард. Д. Пинелли издал декрет, затем беатификация была провозглашена папской буллой «Sede principis» от 27 июля 1609). Письмо с прошением о канонизации Л. направил папе Григорию XV франц. кор. Людовик XIII, и в 1622 г. понтифик выполнил просьбу. Соответствующая булла «Rationi congruit» была издана уже папой Урбаном VIII 6 авг. 1623 г. Одновременно с Л. был канонизирован иезуит Франциск Ксаверий. Документы, относящиеся к канонизационному процессу Л., а также др. источники сведений о почитании Л. опубликованы (см.: *Scripta de S. Ignatio. Vol. 2.* (MHSI; 26)).

Канонизация Л. послужила поводом к торжественным мессам и проведению празднований, сопровождавшихся театрализованными представлениями и фейерверками, в городах Испании, Италии (в особенности в Риме и Милане), Португалии и Мексики. Торжества и диспуты в Мадриде, посвященные святому, описал Ф. де Монфорте-и-Эрпера (*Monforte F., de. Relación de las fiestas que ha hecho en Collegio Imperial de la Compañia de Jesús.* Madrid, 1622). В отдельных испан. провинциях состоялись диспуты и литчтения. Так, в Жероне в них приняли участие П. Кальдерон, Х. Перес де Монтальбан и А. Панталеон де Рибера. В Эворе на праздновании канонизации Л. исполнялись танцевальные номера с символическими фигурами ангелов, представлявшие 7 дней мистического экстаза Л. В настоящее время одним из наиболее масштабных празднований, посвященных памяти Л., является боливийский фестиваль «Ишапекене пьеста» (*Ichapekene Piesta*), который включает как религ. часть (мессы, поминовение



Чудеса католич. св. Игнатия Лойолы. 1615–1620 гг. Худож. П. П. Рубенс (ц. св. Амвросия и ап. Андрея в Генуе)

усопших), так и светскую (пиршества и театрализованные шествия, соединяющие сцены из Жития Л. с мифологическими образами из культуры боливийской народности моксеньо). В 2012 г. фестиваль был внесен в Репрезентативный список нематериального культурного наследия человечества ЮНЕСКО.

Во имя святого было воздвигнуто немало храмов, среди к-рых наиболее значительными являются ц. Сан-Иньяцио (архит. О. Грасси), алтарь с гробницей святого в ц. Св. Имени Иисуса (Иль-Джезу; archit. А. Поц-



Церковь Иль-Джезу в Риме. 1568–1584 гг. Архитекторы Виньола и Дж. делла Порта

цо) в Риме, а также базилика по соседству с отчим домом Л. (archit. К. Фонтана, И. де Иберо). Широкое распространение получило представление о «воде св. Игнатия», освя-

щенной у мощей или медали Л. Чудесные исцеления, впервые происшедшие на праздновании памяти основателя ордена иезуитов в 1599 г. в Бургосе, описал Рибаденейра; с нач. XVII в. сведения о целебной воде распространяются на территории Испании и Франции. Л. почитается как св. покровитель 3 баскских провинций — Гипускоа (с 1610), Бискайи (с 1680), Алавы (с 1868). 25 июля 1922 г. папа Римский Пий XI в апостольской конституции «*Summorum Pontificum*» объявил Л. покровителем всех духовных упражнений и трудов, к ним относящихся (AAS. T. 14. P. 420–422).

Предположительно Л. изображен рядом со св. Иоанном Предтечей на фреске «Проповедь Иоанна Крестителя» (1537–1538), выполненной Якопино дель Конте (в течение долгого времени Л. был духовным наставником художника), в капелле Сан-Джованни-Деколлато в Риме. Др. прижизненных изображений святого не сохранилось; представление о чертах лица Л. можно составить по посмертной маске из гипса и воска, сохранившейся в Римском архиве Общества Иисуса. Несмотря на то что биографии Л. создавались вскоре после его смерти, его изображения стали появляться далеко не сразу. Существуют 2 портрета Л., выполненных в XVI в. вскоре после его смерти; судя по всему, именно на их основе складывалась иконография Л. Первый ок. 1556 г. иезуиты заказали Якопино дель Конто. Л. изображен с заострившимися чертами лица, большим человеком. Др. портрет принадлежит кисти А. Санчеса Коэльо, придворного художника кор. Филиппа II, и выполнен в более мягкой манере, однако также соответствует посмертной маске (утрачен в 1931 во время пожара в обители иезуитов в Мадриде). Л. был изображен на одном из рисунков П. П. Рубенса, послуживших основой для гравюр Ж.-Б. Барбе (1605–1606); работа является попыткой не только изобразить самого Л., но и передать содержание его видений Таинства Евхаристии. Достаточно реалистичный ранний портрет был создан ок. 1612 г. неизвестным гравером на меди (возможно, Т. Галле; ныне хранится в резиденции иезуитов в Брюсселе). Эта гравюра была выполнена в соответствии с присланными из Рима изображениями и описанием внешности

Л., сделанным людьми, близко знавшими его, ок. 1610 г., когда одному или неск. фламанд. художникам (среди них могли быть Т. и К. Галле, А. Колларт; в наст. время автором гравюр считают И. Вирикса; см.: *Fabre*. 1999) было поручено иллюстрирование Жития Л., написанного Рибаденейрой.

На ранних портретах Л. (строгое и изнуренное лицо, сосредоточенный взгляд) изображался в черной рясе и мантии, иногда в квадратной шапочке священника. Позднее изображение Л. стали представлять изукрашенным золотым шитьем и драгоценными камнями, а на смену сдержанности черт пришло выражение религ. экстаза. Тогда же портрет Л. сопровождали изображениями символических атрибутов святого: пылающее сердце, эмблема Общества Иисуса, девиз AMDG (*Ad maiorem Dei gloriam*), конституции ордена.

Сюжеты изображений Л. сначала представляли собой простые сцены из Жития святого (напр., написание им «Духовных упражнений»). Вспл. в композицию стали включать барочные символические группы, придававшие динамику прежде статичным портретам. Наиболее характерными среди подобных иконографических сюжетов стали изображения победы над ересями, проповеди Евангелия иезуитами, триумфа и прославления святого.

Образ Л. привлекал внимание как церковных, так и светских художников. В числе наиболее известных и интересных с художественной т. зр. работ следует упомянуть картины Д. Зегерса (XVII в., Музей изящных искусств в Антверпене), Х. де Роэласа (нач. XVII в., ц. Благовещения в Севилье), Х. де Вальдеса Леаля (XVII в., Музей изящных искусств в Севилье), Х. де Эспиносы (XVII в., Музей Валенсии), Х. де Риберы (XVII в., церковь иезуитов в Неаполе), Ф. Рибальты (XVII в., Национальная галерея, Лондон), К. Виньона (XVII в., Музей Орлеана), Б. Мурильо (картина утрачена в Мадриде в 1936), Ф. Сурбарана (росписи монастырей в Капельон-де-ла-Плана и Лиме), Рубенса (росписи в церкви иезуитов в Антверпене, ц. св. Амвросия в Генуе).

Среди статуй святого наиболее известна работа П. Ле Гро из серебра для алтаря Л. в ц. Иль-Джезу в Риме (XVII в.). Статуя была разрушена и в 1804 г. восстановлена в

гипсе, покрытом серебром, под рук. А. Кановы; др. статуя, из мрамора, создана в 1733 г. Дж. Рускони и находится в базилике св. Петра среди статуй основателей орденов. Еще одна серебряная статуя Л. была выполнена Ф. де Бергарой Младшим в XVIII в. для санктуария в Аспейтии. Лит.: *Terwecoren E.* *Acqua benedetta* di S. Ignazio di Loyola per tutti i mali dell'anima e del corpo. R., 1864; *Fiter L. I.* *El agua de S. Ignacio: Sus admirables efectos según testimonios antiguos y modernos.* Barcelona, 1894; *Alberti D. S.* *Mes de S. Ignacio, ó sea, el mes de julio, consagrada á gloria de S. Ignacio.* Madrid, 1901; *Angeli D.* *Sant'Ignazio da Loyola nella vita e nell'arte.* Lanciano, 1911; *Bricarelli C.* *L'altare di S. Ignazio nella Chiesa del Gesù in Roma* // *La Civiltà cattolica.* R., 1922. Anno 73. Vol. 4. P. 401–441; *Eguía C.* *Reliquias de S. Ignacio de Loyola y S. Francisco Javier: Su recorrido triunfal por España.* Madrid, 1924; *Schüller A.* *Die Ignatius-Verehrung in der nieder-rheinischen Jesuitenprovinz* // *Annalen des Hist. Vereins für den Niederrhein.* Köln, 1929. Bd. 115. S. 283–309; *Tacchi-Venturi P.* *Sant'Ignazio di Loyola nell'arte del sec. XVII e XVIII.* R., 1929; *Pi Joan J.* *A New Portrait of Loyola* // *The Burlington Magazine for Connoisseurs.* 1935. Vol. 67. N 390. P. 133–136; *Raitz von Frenz E.* *Ignatius und Franz Xaver in der deutschen Volksfrömmigkeit* // *Zschr. f. Ascese und Mystik.* 1941. Jg. 16. S. 36–38; *García Villoslada R.* *La figura histórica de S. Ignacio de Loyola a través de cuatro siglos* // *Razón y Fe.* Madrid, 1956. N 153. P. 45–70; *Hornedo R. M., de.* *La «vera effigies» de S. Ignacio* // *Razón y Fe.* 1956. N 154. P. 203–224; *Pou y Martí J. M.* *El culto de S. Ignacio en Guipúzcoa, según los documentos del archivo de la embajada española cerca de la Santa Sede* // *AHSI.* 1956. Anno 25. Fasc. 49. P. 190–200; *Leturia P., de.* *La «mascarilla» de S. Ignacio* // *Idem.* *Estudios Ignacianos.* R., 1957. Vol. 1. P. 463–475; *Lavagnino E., Ansaldi G. R., Salerno L.* *Altari barocchi in Roma.* R., 1959. P. 169–183, 190; *Henneberg J., von.* *An Unknown Portrait of St. Ignatius by Jacopino del Conte* // *The Art Bull.* N. Y., 1967. Vol. 49. N 2. P. 140–142; *König-Nordhoff U.* *Ignatius von Loyola: Studien zur Entwicklung einer neuen Heiligen Ikonographie im Rahmen einer Kanonisationskampagne um 1600.* B., 1982; *Fabre P. A.* *Le profil d'un fondateur: Genèse du portrait d'Ignace de Loyola (1556–1622)* // *Trois: Revue d'écriture et d'érudition.* Montréal, 1995. Vol. 10; *idem.* *Les Visions d'Ignace de Loyola dans la diffusion de l'art jésuite* // *Modern Language Notes.* Baltimore, 1999. Vol. 114. N 4. P. 816–847; *Arellano I.* *América en las fiestas jesuítas: Celebraciones de S. Ignacio y S. Francisco Javier* // *Nueva Rev. de Filología Hispánica.* México, 2008. T. 56. N 1. P. 53–86; *Constructing a Saint through Images: The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola.* Phil., 2008; *Wright A. D.* *«La sua santità non inclina niente»: The Papacy and the Canonization of Ignatius Loyola* // *Ite inflammate omnia: Selected Hist. Papers from Conf. Held at Loyola and Rome in 2006.* R., 2010. P. 441–455.

А. В. Кульпина

ЛÓКИ [древнесканд. *Loki*], один из центральных персонажей древнесканд. мифологии, образ к-рого отличается крайней противоречивостью. Амбивалентность Л. проявля-

ется в его происхождении, оборотничестве, гендерной изменчивости, а также в радикально меняющейся роли: от культурного героя, добывающего ценности для богов-асов, до предводителя хтонических чудовищ во время конца мира (см. *Ragnarøk*).

Мифы, в к-рых действует Л., упомянуты или изложены в мифологических песнях «Старшей Эдды» (древнейшая рукопись — *Codex Regius*, 1270), пересказанных Снорри Стурлусоном в руководстве по скальдической поэзии «Младшая Эдда» (1222–1225). Аллюзии на эти мифы встречаются в поэзии скальдов, сагах и сканд. фольклоре, представлены также в изобразительном искусстве. Поскольку «Старшая Эдда» и «Младшая Эдда» созданы в XIII в., через 2–3 века после принятия христианства (первые скальдические стихи появились в IX в.), то древнесканд. мифологические представления, гетерогенные изначально, подверглись искажениям: переосмыслению сюжетов и образов, утрате части из них, внесению христ. мотивов или интерпретаций. Поэтому мифология скандинавов предстает в имеющихся источниках противоречиво, что проявляется и в образе Л.

Ни имя Л., ни божество со сходными функциями не известны в герм. мире за пределами Скандинавии. Впервые Л. упоминается в поэме «*Haustlong*» («Хаустлэнг») скальда Тьодольва из Хвина (кон. IX — нач. X в.), где он назван «другом Одина» и «другом Тора». В поэме кратко пересказан сюжет о похищении Л. богини Идунн для великана Тьяци. Этимология имени Л. достоверно не установлена. Возможно, оно родственно древнесканд. *luka* «закрывать, запирать, заканчивать», что предположительно отражает роль Л. как хтонического существа в гибели богов. В некоторых песнях «Старшей Эдды» (Перебранка Локи. 2 и др.), в «Младшей Эдде» (Видение Гюльви. 32) и ранних скальдических поэмах Л. называется также Лоптом (от древнесканд. *lopt* — воздух). В обозначении детей Л. Хели и Фенрира употребляется еще одно имя (прозвище, метафора-хейти) Л.— Крикун (*Hveðgrungr*). Ни первое ни второе не находят поддержки в известных мифах с участием Л. Проблематично отождествление Л. с богом-асом Лодуром (*Vries de.* 1933;

Dumézil. 1959), упоминаемым лишь в сюжете о сотворении перволюдей Аска и Эмблы вместе с Одином и Хёниром («Старшая Эдда», Прорицание вельвы. 19; согласно Видению Гюльви. 9, триада состоит из сыновей Бора — Одина, Вили и Ве). Сомнительным основанием для отождествления Л. и Лодура служит использование мотива совместного путешествия Одина, Хёнира и Л. в мифологических сюжетах о великане Тьяцци (Видение Гюльви. 2) и о карлике Андвари («Старшая Эдда», Речи Регина) (см.: *Polomé*. 1955).

Происхождение и статус Л. в древнесканд. пантеоне неоднозначны. Его родители — великан-ётун Фарбаути и Лаувейя («Лиственный остров»), или Наль (корабль — Видение Гюльви. 34 и др.), о принадлежности к-рых к асам или великанам неизвестно. В любом случае при господствовавшей патрилинейности Л. генетически принадлежит к клану враждебных асам и людям великанов. Однако он связан побратимством с Одином («смешал кровь» с ним: «Старшая Эдда», Перебранка Локи. 9 и Видение Гюльви. 33) и называется братом Бюлейста, или Хельблинди, — оба слова являются эпитетами Одина. В Видении Гюльви. 20 Снорри называет его асом, но, давая характеристики асов, он пишет о Л. в последнюю очередь и указывает, что Л. «причисляют к асам» (Там же. 33), т. е. он может быть, а может и не быть асом, но считается таковым. За исключением событий Рагнарёка, Л. находится по преимуществу в Асгарде, откуда отправляется в Ётунхейм (мир великанов), часто для защиты интересов асов, и иногда проводит там длительное время.

Снорри характеризует Л. как «пригожего и красивого, но злого нравом и очень переменчивого» (Там же. 33). В «мифологическом прошлом» Л., с одной стороны, демиург (если принять отождествление его с Лодуром), с другой — прародитель (от великанши Ангрбоды, с которой он прожил в Ётунхейме 3 года) хтонических чудовищ — главных противников богов-асов при конце мира: волка Фенрира, мирового змея Ёрмунганда и повелительницы мертвых Хель (Там же. 34, и др.). В «Старшей Эдде» (Песнь о Хюндле. 41) говорится, что Лопт (Л.) породил всех ведьм, съев полусырое сердце некой злой женщины.

«Мифологическое настоящее» Л. тесно связано с асами, и в нек-рых сюжетах он представлен как культурный герой. В облике кобылы он порождает коня Слейпнира с 8 ногами, к-рый становится атрибутом Одина. Одновременно он оказывает услугу асам, позволяя сохранить солнце, луну и богиню Фрейю, которые были обещаны великану за строительство стены вокруг Асгарда. Л. в образе кобылы отвлекает от работы жеребца, помогавшего великану, и тот не успевает завершить строительство в срок («Младшая Эдда», Видение Гюльви. 42). Др. сюжет о помощи Л. асам связан с возвращением молота Тора, Мьёлльнира, украденного ётуном Трюмом, чтобы обладать богиней Фрейей. Нарядившись в соколиное оперение Фрейи, Л. летит к великану, узнаёт о его требованиях и сообщает о нем асам. Фрейя отказывается ехать к ётуну, и тогда в ее одежды и украшения облачают Тора, к-рый в сопровождении Л., переодетого служанкой Фрейи, прибывает к Трюму, и на праздничном пиру, где Л. объясняет возникающие недоразумения, Тор получает обратно Мьёлльнир и убивает великана («Старшая Эдда». Песнь о Трюме).

Чаще же Л. восполняет ущерб, нанесенный асам им же самим. Именно так происходит с добыванием Л. волшебных предметов для асов. Отрезав у богини Сив ее золотые волосы, Л. навлек на себя гнев Тора и вынужден добыть для нее новые волосы. Он обратился за помощью к черным альвам, которые изготовили не только золотые волосы для Сив, но и корабль Скидбладнир и копье Гунгнир. Затем на спор с Л. гном Эйтри выковал вепрь Гуллинбурсти («Золотая щетина»), золотое кольцо Драупнир («Капающий») и молот Мьёлльнир. В результате Сив были возвращены ее волосы; кольцо Драупнир, к-рое приносило 8 таких же колец каждую 9-ю ночь, и копье Гунгнир, к-рое пробивало любую преграду, были отданы Одину, молот Мьёлльнир — Тору, а корабль и вепрь были получены Фрейром (Видение Гюльви. 43).

Согласно др. мифу, унесенный ётуном Тьяцци Л. вынужден ради своего спасения обещать, что отдаст ему богиню Идунн и ее золотые молодильные яблоки. Заманив Идунн в лес, Л. оставляет ее ётуну. Но без яблок Идунн асы начинают ста-

реть и требуют возвращения Идунн. Л. в соколином оперении, одолженном у Фрейи, летит к Тьяцци, где превращает Идунн в орех, который и уносит в Асгард. Великана же, преследующего его в виде орла, асы сжигают («Младшая Эдда». Язык поэзии и др.).

Особняком стоит миф (или неск. объединенных мифов) о путешествии с неназванной целью Тора, его слуги Тьяльви и Л. в Ётунхейм (Видение Гюльви. 45–47), во время которого Тор и Л. оказываются в мире иллюзий и потому ошибаются и терпят поражение. В 1-й части повествования они ночуют в рукавице великана Скрюмира, приняв ее за большой дом; на следующий день терпят голод из-за того, что Тор не может развязать котомку Скрюмира, где находится еда, потому что она завязана волшебным узлом. Попытки Тора убить Скрюмира терпят неудачу, поскольку за голову великана Тор принимает скалу, на к-рой остаются отпечатки ударов молота. Позднее выясняется, что Скрюмиром на самом деле был Утгарда-Локи, во дворец к-рого они попадают во 2-й части мифа. Утгарда-Локи, видимо, повелитель Утгарда — внешнего по отношению к Асгарду мира, где обитают ётуны и др. чудовища. В отличие от имен др. богов имя «Локи» не употреблялось в составе личных имен, поэтому именование великана — «Локи Утгарда» — содержит неясную аллюзию. Утгарда-Локи предлагает Тору состязания, ни в одном из к-рых Тор и его спутники не побеждают по причине иллюзорности их противников. Как Утгарда-Локи объясняет в конце сюжета, Л. соревновался в скорости поедания пищи не со слугой по имени Логи, а с огнем (logi — огонь). Тьяльви состязался в беге не с др. слугой по имени Хуги, а с мыслью (hugr — мысль), обогнать к-рую невозможно. Сам Тор не мог выпить всю воду из рога, поскольку его конец был опущен в море; он должен был поднять не кошку (kǫttr), а мирового змея Ёрмунганда, бороться не со старухой Элли, а с самой старостью (elli — старость). Тор и его спутники оказываются не в состоянии постичь смысл сказанного Утгарда-Локи и потому терпят поражение. Возможно, в «Видении Гюльви» представлена поздняя и искаженная форма мифа, тогда как более ранний его

вариант отразился в «Деяниях данов» Саксона Грамматика (VIII. XV 8), где Утгардилокус (Utgarthilocus, т. е. Утгарда-Локи) — это Л., изгнанный из Асгарда в Утгард и закованный в пещере, что объясняет смысл имени Утгарда-Локи. В таком случае миф об изгнании Л., возможно, был смешан с каким-то иным мифом о состязаниях Тора и Л. в Ётунхейме (ср. сюжеты о поездках асов к великанам с целью вернуть украденные ценности).

По мере приближения гибели богов отношения Л. и асов усложняются и приобретают враждебный характер. В эддической песни «Перебранка Локи» Л. на пиру у морского бога Эгира обвиняет богов в трусости, лживости, коварстве, а богинь — в распутстве и колдовстве. В прозаическом дополнении к песни рассказывается о наказании Л., к-рое в «Видении Гюльви. 50» связывается со смертью Бальдра.

Убийство Бальдра знаменует переход к «мифологическому будущему», в к-ром Л. спровоцировал череду событий, ведущих к гибели богов. Сюжет открывается тревожными снами Бальдра («Старшая Эдда», Сны Бальдра), к-рые заставляют Одина спуститься в подземный мир и пробудить вёльву. Она рассказывает о грядущей смерти Бальдра и ее трагических последствиях («Старшая Эдда», Прорицание вёльвы). Жена Одина и мать Бальдра Фригг берет со всех растений, камней, металлов, животных, птиц и рыб клятву не причинять вреда Бальдру, но упускает омелу, к-рая оказалась ей слабой и безвредной. Обрадованные асы затевают игру, бросая в Бальдра различные предметы. Хитростью выведавший, что омела не давала Фригг клятву, Л. изготавливает из ее побега стрелу и кладет ее на лук слепого аса Хёда, также сына Одина. Побег омелы убивает Бальдра, к-рому устраивают пышные похороны. Л., т. о., является виновником смерти Бальдра, но он же и в ответе за невозможность немедленно воскресить его: Хель обещает отпустить Бальдра, если все сущее на земле, живое и мертвое, будет оплакивать его, но великанша Тёкк (Благодарность), образ к-рой принял Л., единственная в мире отказывается оплакать юного бога, и он остается у Хель до возрождения мира после Рагнарёка (Видение Гюльви. 49). Миф о смер-

ти Бальдра, умирающего и воскресающего бога, имеет индоевроп. корни. Ближайшая аналогия сюжету о смерти Бальдра с персонажем, выполняющим ту же роль, что и Л., обнаружена в «Махабхарате» (*Dumézil. 1959*).

За предательством Л. следует сюжет о его наказании. Согласно Видению Гюльви. 50, асы во главе с Тором ловят Л., обратившегося в лосося и спрятавшегося за водопадом, и творят расправу: они привязывают Л. кишками его убитого сына Нари (или Нарви) к камням, над к-рыми великанша Скади (дочь убитого из-за Л. ётуна Тьяцци) помещает змею. Жена Л. Сигюн держит над ним чашу, в к-рую капает яд, но, когда она отходит, чтобы вылить яд из чаши, Л. содрогается от боли так, что происходит землетрясение. Заключительная часть мифа имеет очевидные индоевроп. параллели (ср., напр., миф о *Прометее*), однако ее природно-этиологическое завершение (происхождение землетрясений) не согласуется ни с мифом об умирающем и воскресающем боге, ни с мифом о культурном герое, приносящем людям запрещенные ценности. Неустойчива и связь сюжета о наказании Л. с мифологическим будущим — гибелью богов. В «Младшей Эдде» Снорри утверждает, что Л. был привязан к скале за то, что убил Бальдра (Видение Гюльви. 50), однако в «Перебранке Локи» наказание вызвано гневом асов из-за его обличений. Считается, что сюжет о наказании Л. изначально связан с мифом о смерти Бальдра (так в «Прорицании вёльвы» и в «Видении Гюльви»), поскольку Рагнарёк наступает тогда, когда Л. разрывает цепи и освобождается; действие же в «Перебранке Локи» отнесено к мифологическому настоящему, т. е. к времени, предшествующему смерти Бальдра.

Принадлежность Л. к великанам-ётунам проявляется в участии Л. в битве с асами на стороне хтонических чудовищ. Освободившись от пут, он прибывает на поле битвы во главе инеистых великанов, сражается с асом Хеймдаллем, и они убивают друг друга. Однако в сюжете гибели богов Л. не играет главную роль. Основными противниками асов являются волк Фенрир и мировой змей Ёрмунганд, порождения Л., к-рые убивают 2 верховных богов сканд. пантеона, Одина и Тора, и сами погибают в сражении.

Л. также является культурным героем, т. к. участвовал в творении людей и добывал волшебные предметы. Как трикстер он нарушает мир и порядок, к-рые нередко вынужден восстанавливать сам. Это выражается в таких его чертах, как хитрость, ловкость, лживость. Ему присущи оборотничество (в различных ситуациях он превращается в лосося, кобылу, муху, тюленя) и гермафродитизм (в «Перебранке Локи» он обвиняется в том, что провел 8 зим под землей в облике женщины, доя коров и рожая детей); в облике кобылы он порождает коня Слейпнира. Одновременно с этим Л. тесно связан с миром великанов-ётунов. К ним он принадлежит по происхождению, свободно перемещается из мира асов в Ётунхейм и обратно. Л. вступает в связь с великанами, производя на свет хтонических чудовищ. Наконец, при гибели мира он приводит на поле сражения и возглавляет великанов.

В отличие от имен др. богов древнесканд. пантеона, даже таких малоизвестных, как, напр., Улль, имя Л. не использовалось в теофорных топонимах, чрезвычайно распространенных в Скандинавии. Это свидетельствует об отсутствии культа Л. и посвященных ему святилищ. Однако известны изображения Л., прикованного к скале, причем все 3 варианта происходят из Сев.-Зап. Англии. На одном из них, знаменитом каменном кресте XII в. из Госфорта (графство Камбрия), расположены распростертый Л., Сигюн, держащая чашу, и свившаяся кольцом змея. На фрагменте камня конца X в. из Киркби-Стивен (графство Камбрия), а также на камне из Гейнфорда (графство Дарем) представлено связанное по рукам и ногам существо с рогами и бородой, которое интерпретируется как Л. Возможно, на камне из Снаптун (Дания, ок. 1000 г.) высечена лицо-маска Л. Его губы изображены зашитыми, что может указывать на рассказ о том, как сыновья Ивальди зашили губы Л. В позднее средневековье образ Л. демонизировался.

Многообразие и противоречивость образа Л. обусловили различия в восприятии исследователей. Преобладает определение Л. в качестве трикстера (*Vries de. 1933; Lindow. 2001; Мелетинский. 1982* и др.). Согласно др. трактовкам, Л. олицетворяет «темную» сторону Одина

(*Ström*. 1956), представляет демона, имеющего индоевроп. корни (*Dumézil*. 1948), или демона-посредника между миром богов и хтонических чудовищ, муж. и жен. началом, культурой и природой, добром и злом (*Schjöd.* 1981). Как писал Г. Тервилл-Питр, Л.— один из самых загадочных персонажей древнесканд. мифологии, и каждый исследователь по-своему интерпретирует этот образ (*Turville-Petre*. 1964).

Ист.: *Haustlong // Finnur Jónsson*. Den Norske-Islandske Skjaldedigtning. B — Rettet text. Kbh., 1915, 1973². Bd. 1: 800–1200. S. 14–18; Старшая Эдда / Пер.: А. И. Корсун; ред.: М. И. Стеблин-Каменский. М.; Л., 1963. СПб., 2005. (Лит. памятники); Младшая Эдда / Изд. подгот.: О. А. Смирницкая, М. И. Стеблин-Каменский. Л., 1970. СПб., 2005. (Лит. памятники); *Saxo Grammaticus*. Gesta Danorum. Danmarks Historien / Latinsk tekst udg. af K. Friis-Jensen, dansk P. Zeeberg. Kbh., 2005. 2 Bde.

Лит.: *Vries J. de*. The Problem of Loki. Helsinki, 1933; *idem*. Altgermanische Religionsgeschichte. B., 1970, 2010²; *Polomé E. C.* Quelques notes à propos de l'énigmatique dieu scandinave, *Ló-gurr // RBPH*. 1955. T. 33. P. 483–494; *Ström F.* Loki: Ein mythologisches Problem // Göteborgs Universitet: Göteborgs Univ. årsskrift. Stockh., 1956. Vol. 62. N 8; *Dumézil G.* Loki / Übers. I. Köck. Darmstadt, 1959; *idem*. Gods of the Ancient Northmen / Ed. E. Haugen; Introd. C. Scott Littleton, U. Strutynski. Berkeley, 1977; *Turville-Petre E. O.* G. Myth and Religion of the North: The Religion of Ancient Scandinavia. L., 1964; *Drobin U.* Myth and Epic Motifs in the Loki-Research // *Tenemos*. 1968. Vol. 3. P. 19–39; *Schödt J. P.* Om Loke endnu engang // *Arkiv for nordisk filologi*. 1981. Bd. 96. S. 49–86; *Мельницкий Е. А.* Локи // *Мифы НМ*. 1982. Т. 2. С. 67–69; *Mandel S.* The Laughter of Nordic and Celtic-Irish Tricksters // *Fabula*. B.; N. Y., 1982. Bd. 23. H. 1/2. S. 35–47; *Simek R.* Lexikon der germanischen Mythologie. Stuttgart, 1984. S. 238–243; *Madsen H. J.* The god Loki from Snaptun // *Oldtidens Ansigt: Faces of the Past*. Cph., 1990. P. 180; *Lindow J.* Thor's Visit to Utgarda-Loki // *Oral Tradition*. Bloomington (Ind.), 2000. Vol. 15. N 1. P. 170–186; *idem*. Norse Mythology: A Guide to the Gods, Heroes, Rituals, and Beliefs. Oxf., 2001; *Schnurbein S., von*. The Function of Loki in Snorri Sturluson's *Edda* // *History of Religions*. 2000. Vol. 40. N 2. P. 109–124; *Hultgård A.* Loki // *Reallexikon der germanischen Altertumskunde*. B.; N. Y., 2001. Bd. 18. S. 583–595; *Bonnetain Y. S.* Der nordgermanische Gott Loki aus literaturwissenschaftlicher Perspektive. Göppingen, 2006. (Göppinger Arbeiten z. Germanistik; 733).

Е. А. Мельникова

ЛОКУЛЫ [от лат. мн. ч. *loculi* — ящички в шкатулке или комод, и ед. ч. *locus, loculus* — место], индивидуальные погребальные ниши в катакомбах. Ниши были прямоугольными, их вырубали в стене подземной галереи так, чтобы тело усопшего можно было положить параллельно этой стене (в погребаль-

ном обряде иудаизма ниши-кокким вырубали перпендикулярно плоскости стены). Л. имели длину, близкую росту человека, соответствующую телу ширину и небольшую высоту. Каждый Л. закрывали кирпичной кладкой или каменной плитой (на растворе), часто с надписью и иногда с символическим изображением. Л. размещались в стене рядами; по мере заполнения пол в скальной галерее опускался, и ниже заполненных ниш вырубали новый ряд, поэтому верхние ряды Л. в галереях древнее нижних и часто располагаются на высоте, значительно превышающей человеческий рост (некоторые коридоры имеют 10–13 рядов Л.). В 10-х гг. XX в. швейцар. ученый П. Штайгер предложил использовать стратиграфию накопления Л. для датировки погребений катакомб. Известны, но очень редки, Л. для 2 и даже 3 усопших (бисомы, трисомы).

Л. А. Беляев

ЛОЛЛАРДЫ [лат. *lollardes*; англ. *lollards*], представители еретического движения в Англии в кон. XIV — 1-й пол. XVI в., прежде всего последователи оксфордского теолога Джона Уиклифа († 1384), учение которого было осуждено *Констанцским Собором* (1414–1418). По одной из версий, название «лоллард» изначально имело уничижительный характер и происходило от голл. *lollaerd* — мямля, бормотун (от *lollen* — мямлить, бормотать). До того как это название стало применяться по отношению к последователям Уиклифа, в Сев. Германии и Нидерландах оно использовалось для обозначения представителей нек-рых католич. монашеских (прежде всего нищенствующих) орденов и полуетеретических групп, занимавшихся проповеднической деятельностью (в т. ч. бегардов; см. ст. *Бегинки*). В сер. XIV в. льежский каноник Ян ван Хоксем упоминал о деятельности таких групп, называя их Л. и возводя этимологию слова «лоллард» к словосочетанию «славящие Бога» (*Deum laudantes*). Самое раннее офиц. употребление термина в Англии относится к 80-м гг. XIV в. (письмо Вустерского еп. Генри Уэйкфилда от 10 авг. 1387). К сер. XV в. обозначение «лоллард» стало синонимично слову «еретик».

Совр. исследователи спорят как о степени организованности Л. в рам-

ках единого движения, о соответствии взглядов Л. учению Уиклифа, о численности Л. и их деятельности в англ. провинциях, о специфике воззрений Л. в зависимости от регионов, так и о роли Л. в подготовке англ. Реформации. Существует определенный набор представлений, к-рый обычно ассоциируется с Л.: они признавали только авторитет Библии (для лучшего понимания библейских текстов требовался их перевод на англ. язык — см. ст. *Библия* (Переводы на английский язык)), подчеркивали значимость личного благочестия, избранности человека перед Богом, отвергали предание Церкви и мн. элементы католич. вероучения (учение о пресуществлении при Евхаристии, целибат, обязательную исповедь, почитание икон и мощей святых), критиковали католическое духовенство и говорили о недопустимости для клириков и монахов владеть личным имуществом.

Сохранились многочисленные, хотя и разрозненные, источники сведений о Л.: сочинения самих Л., трактаты, авторы к-рых были близки к Л., материалы процессов против Л. или против тех, кого подозревали в приверженности к воззрениям Л., сочинения против Л., законы, принимавшиеся против еретиков, а также завещания, переписка. Кратким изложением идей Л. считаются «Двенадцать утверждений лоллардов» (*The Twelve Conclusions of the Lollards*), подготовленные в 1395 г., вероятно, для представления в парламенте, где имелись сторонники Л. «Двенадцать утверждений...» на англ. языке (известен также лат. вариант этого документа) сохранились в составе написанного доминиканцем Роджером Диммоком для кор. Ричарда II соч. «Книга против 12 ошибок и еретических утверждений лоллардов» (*Liber contra XII errores et hereses Lollardorum*; 1395–1396). В приписываемом Джону Перви «Общем прологе» к переводу Библии на англ. язык (1395) были изложены основные идеи учения Уиклифа и его последователей. На лат. проповедях и трактатах Уиклифа основывался цикл «уиклифитских» проповедей на англ. языке (*English Wycliffite Sermon Cycle*), составленных в 80–90-х гг. XIV в.

Уникальный характер имеет сохранившееся описание (вероятно, по крайней мере частично фиктив-

ное) одним из Л., Уильямом Торпом, своего допроса в 1407 г., к-рый проводил Томас Арундел, архиеп. Кентерберри (1396–1397, 1399–1414). Англ. текст был известен Л. в 1490 —



без упоминания его имени). Уиклиф вынужден был покинуть Оксфорд в 1381 г., но ун-т некоторое время оставался центром распространения его идей; там преподавали ученики Уиклифа, считавшиеся представителями 1-го поколения Л.: Николас Херефорд, Лоуренс Бидман, Филип Репиндон и Джон Астон.

*Проповедь Дж. Уиклифа.
Сер. XIX в.
Худож. У. Ф. Йимз*

После того как архиеп. У. Кортни при поддержке англ. кор. Ричарда II добился того, чтобы канцлер Оксфордского ун-та Роберт Ригг обнародовал

20-х гг. XVI в.; ок. 1530 г. его опубликовали в Антверпене. В конце текста появляется «Завещание Уильяма Торпа», датированное 20 сент. 1460 г., что хронологически невозможно; высказывалось предположение, что «Завещание...» не имело никакого отношения к Торпу.

Важными источниками сведений о взглядах Л. служат сделанные ими переводы на среднеангл. язык Библии, а также сопровождающие их предисловия, различные комментарии и отдельные трактаты. Этот материал остается в значительной части неопубликованным и неизученным. Деятельность Л. достаточно подробно освещена (почти всегда негативно, как еретиков) в современных им хрониках («Сент-Олбанские хроники», «Большая хроника Лондона» и др.).

История движения Л. С 1377 г. рядом папских булл идеи, высказывавшиеся Уиклифом, неоднократно объявлялись ошибочными и еретическими. Под давлением Папского престола в 1381 г. Оксфордский ун-т осудил 8 доктринальных положений Уиклифа как неортодоксальные, а 14 — как еретические, однако имя Уиклифа в приговоре не фигурировало, вероятно, из-за того, что он пользовался поддержкой при дворе, особенно со стороны дяди кор. Ричарда II, Джона Гонта, 1-го герца Ланкастерского, отца англ. кор. Генриха IV (1399–1413). Созванный Кентерберийским архиеп. Уильямом Кортни (1381–1396) Собор в Лондоне (май–июль 1382) осудил 24 положения учения Уиклифа (вновь

касавшиеся Уиклифа соборные решения, Бидман, Репиндон и Астон объявили о своей верности ортодоксальному католицизму. Херефорд покинул Англию и попытался обратиться с апелляцией к папе Римскому. В нояб. 1381 г. был издан статут, облегчавший арест еретиков и содержание их под стражей. Первым Л., представшим перед церковным судом, стал Уильям Суиндерби; его



(1414) он попал в тюрьму, где и умер. Несмотря на усилия католич. иерархов положить конец проповеднической деятельности Л., число их сторонников только росло. В 1388 г. была создана особая комиссия для розыска еретических сочинений Перви, Херефорда, Астона и Уиклифа.

Политическую окраску движению Л. придавали как их предполагаемая причастность к крестьянским волнениям (в восстании 1381 г. под предводительством Уота Тайлера принимал участие проповедник Джон Болл, к-рого современники, вероятно ошибочно, считали учеником Уиклифа), так и покровительство знатных и влиятельных лиц (в т. ч. при королевском дворе).

В янв. 1395 г., во время поездки кор. Ричарда II в Ирландию, в парламент была подана петиция Л.; текст петиции «Двенадцать утверждений лоллардов» был вывешен также на дверях *Вестминстерского аббатства* и собора св. Павла в Лондоне. По сообщению хронистов, некие лорды поддерживали критику Л. католич. Церкви и восхваляли их воззрения в парламенте. Неизвестно, была ли петиция зачитана в парламенте или только распространена среди его членов: текст

петиции в парламентских свитках нет. Было послано 2 письма королю в Ирландию с сообщением об угрозе, к-рую

*Джон Болл
среди повстанцев в 1381 г.
Миниатюра
из «Хроники» Жана
Фруассара. Ок. 1470 г.
(Brit. Lib. Royal. 18E. Fol. 165v)*

представляли Л. (Ричард II вернулся в Англию только в мае). В окт. 1395 г. папа Римский *Бонифаций IX* обратился с

письмом к англ. архиепископам, побуждая их с большим рвением бороться с еретиками (в послании папа цитировал «Двенадцать утверждений...» не по лат. тексту, вывешенному на дверях собора св. Павла, а по англ. тексту, адресованному лордам и общинам парламента).

В петиции «Двенадцать утверждений...» говорилось, что Церковь Англии, следуя за Римской Церковью, слишком заботится о земных благах и охвачена мирской гордыней; духовенство забыло об идеалах Христа

дело рассматривал в 1382 г. епископ Линкольна.

Астон, несмотря на отречение, практически сразу (уже в 1383) вернулся к проповеднической деятельности в духе идей Л. В 1385 г. в Англию вернулся Херефорд; он также возобновил проповедь идей Л. (занимался проповеднической деятельностью до 1391, когда отошел от ереси). Активным последователем Уиклифа и проповедником его идей был Перви; после подавления восстания Л. во главе с Джоном Олдкаслом

и апостолов; celibат клириков ведет к моральному разложению, а вера в пресуществление при совершении Евхаристии лежит в основе идолопоклонства. Л. критиковали католическую практику благословения священниками неодушевленных предметов, совершение поминальных молитв, отвергали необходимость паломничества, пожертвований, исповеди (по мнению Л., она развивала у священников гордыню) и обетов целомудрия у женщин. Клирики, согласно Л., не должны были занимать светские должности. Крайне негативно Л. оценивали институт монашества, особенно критиковали нищенствующие ордены. Л. выступали против войн и *крестовых походов*, поскольку любое убийство противоречит евангельским заповедям, а также настаивали на запрете и упразднении ремесел, к-рые не являются жизненно необходимыми для людей (напр., ювелирное дело, ремесло оружейников).

Последовательным противником Л. был Кентерберийский архиеп. Т. Арундел. В 1397 г. он представил на суд провинциального синода 18 статей из сочинений Уиклифа, и они были формально осуждены. Решение синода было отражено в полемическом трактате Уильяма Вудфорда «Против ошибок Уиклифа в Триалог» (*Contra errores Wiclif in Trialogo*). В 1398 г. архиеп. Т. Арунделу пришлось бежать из Англии; вернулся он уже как главный советник нового англ. кор. Генриха IV Ланкастера. Обеспокоенный симпатиями королевского двора к Л., особенно после того как в окт. 1399 г. спикером в палате общин англ. парламента был назначен сэр Джон Чейн, покровительствовавший им, архиепископ на *конвокации* англ. духовенства заявил о необходимости пресекать антиклерикальные выступления и высказал озабоченность взглядами Чейна (тому пришлось на следующий день отказаться от должности спикера). Духовенство обратилось к кор. Генриху IV с прошением начать активные действия против Л.

В 1401 г. католич. духовенство Англии вновь обратилось к королю с петицией; в документе отмечалось, что без поддержки королевской власти епископы не могут пресечь деятельность странствующих проповедников. Прелаты просили помощи короля в борьбе с теми, кто пропо-

ведовали ересь, проводили с этой целью многочисленные религ. собрания, пропагандировали еретические учения в школах или без разрешения епископа распространяли книги с антицерковными взглядами. Эта петиция при полном согласии парламента была удовлетворена королем. В изданный в 1401 г. королевский статут была включена ст. «О сжигании еретиков» (*De heretico comburendo*; отменена в 1677), согласно к-рой без разрешения местного епископа запрещалось читать проповеди о чем бы то ни было, проводить религ. собрания, содержать школы, прививать ученикам антицерковные взгляды, критиковать установленные в Церкви порядки; епископы могли арестовывать нарушителей и держать их в тюрьме в течение 3 месяцев, пока будет идти судебное разбирательство. Если арестованного признавали виновным, то могли продлить ему заключение или оштрафовать его; если он отказывался отречься от своих убеждений или, однажды отрекшись, снова впадал в ересь, то его передавали шерифу для последующей казни через сожжение. Всем, у кого имелись еретические книги, надлежало их сдать в течение 40 дней.

Пока принимался этот статут, по обвинению в ереси был схвачен Уильям Сотр, священник из Норфолка, который уже отрекался от лоллардских убеждений в 1399 г., но снова впал в ересь; он предстал перед судом конвокации духовенства и был осужден. 2 марта 1401 г. Сотр был сожжен в Смитфилде по королевскому приказу (статут 1401 г. еще не вступил в силу). Примерно в это же время суд рассмотрел дело Перви; он отрекся от своих прежних взглядов и публично признал свои заблуждения у креста св. Павла. В целом общественное мнение повернулось против Л.; епископами были инициированы новые расследования их деятельности.

Тем не менее растущее недовольство действиями Генриха IV вновь придало политическую окраску движению Л.; распространение получили их социальные воззрения. В 1406 г. на рассмотрение палаты общин англ. парламента была внесена петиция против Л., поддержанная принцем Уэльским. Согласно документу, Л. представляли опасность для основ общества, поскольку нападали на право собственности, а также вно-

сили политический раздор, распространяя слухи о том, что кор. Ричард II еще жив. Составители петиции выдвигали требование, чтобы все должностные лица, обладавшие соответствующей юрисдикцией, проводили аресты Л. и представляли еретиков парламенту для вынесения решения о наказании. Принятый на основе этой петиции статут 1406 г. не предусматривал новых мер против Л., скорее он был направлен против мирян, выступавших за конфискацию церковного имущества, и клириков, к-рые оказались вовлечены в заговоры против короля. Главной задачей нового статута было увеличить роль светских властей в подавлении религ. инакомыслия.

Епископы, по-видимому, не всегда использовали полученные по новым статутам полномочия для борьбы с Л. Так, Торп был арестован в 1407 г., неск. раз допрошен архиеп. Т. Арунделом, помещен в тюрьму, но сведений о его осуждении и казни нет.

В 1401 г. регент-магистр Оксфордского ун-та Уильям Батлер принял решение о запрете переводов Библии на англ. язык, а также о сожжении переводов, составленных до 1401 г. В 1408 г. на конвокации духовенства в Оксфорде архиеп. Т. Арундел запретил как переводить текст Свящ. Писания на «народные» (английский и французский) языки, так и читать такие переводы, сделанные Уиклифом или после него. В 1410 г. в Оксфорде были сожжены книги с переводами библейских текстов.

В 1409 г. архиеп. Т. Арундел издал ряд постановлений против Л. с целью усилить контроль за соблюдением статута 1401 г. Но Л. все еще сохраняли нек-рое влияние, в т. ч. в парламенте. Так, в 1410 г. в палате общин рассматривалось предложение о конфискации земельных владений у епископов, соборных капитулов и мон-рей и о наделении этой землей новых эрлов, рыцарей, эсквайров и госпиталей (билль Л. о лишении Церкви имущества (*Lollard Disendowment Bill*)), но король запретил обсуждение данного вопроса. Тогда же в парламента была направлена петиция о смягчении статута 1401 г. и разрешении брать на поруки тех, кто были арестованы в соответствии со статутом; король ответил, что скорее склоняется к ужесточению, а не к смягчению наказания.

В 1410 г. впервые состоялась смертная казнь одного из Л., решение о к-рой было вынесено согласно статуту 1401 г. Джон Бадби, портной из Ившема, был допрошен епископом Вустерским, а затем архиепископом Кентерберийским относительно ошибочного представления о Евхаристии. Подсудимый утверждал, что хлеб и вино во время таинства не изменяют своей сущности и после освящения остаются по-прежнему хлебом и вином, и упорствовал в своих заблуждениях. 5 марта 1410 г. он был осужден как еретик и приведен на место казни. Принц Уэльский, присутствовавший там, напрасно пытался убедить портного отречься от заблуждений.

С вступлением на престол кор. Генриха V (1413–1422) архиеп. Т. Арундел покинул пост канцлера, но не оставил попыток усилить борьбу с Л. В 1413 г. он представил конвокации духовенства свои предложения по искоренению идей Л. среди представителей знати. Первой жертвой стал рыцарь из Херефордшира сэр Дж. Олдкас, лорд Кобем. Являясь искренним Л., он прятал странствующих проповедников, посещал их службы, открыто выступал против нек-рых церковных обрядов. Кор. Генрих V лично пытался уговорить его отречься от заблуждений. Однако тот, отказавшись явиться к вызвавшему его архиепископу, начал укреплять свой замок Каулинг. По королевскому приказу он был взят под стражу и предстал перед архиепископом 23 сент. 1413 г. Сначала Олдкас произнес католич. Символ веры, с к-рым архиепископ согласился, но потом его спросили о понимании таинств Евхаристии и Покаяния. Лорд Кобем открыто заявил о своих лоллардских взглядах. Его объявили еретиком, но дали 40 дней на то, чтобы он отрекся от своих убеждений. Сторонникам Олдкасла, составившим заговор, удалось подготовить его бегство из Тауэра, к-рое вызвало панику при дворе, поскольку многие верили, что сотни тысяч Л. готовы к восстанию. В планы заговорщиков действительно входили захват короля и его братьев, смена правительства и реформа католич. Церкви в Англии. Кор. Генрих V, узнав о назначенной на 12 янв. 1414 г. встрече заговорщиков, дал приказ с ними покончить. Было схвачено 69 заговорщиков, из них 30 чел. были повешены; затем

еще 7 чел. были казнены по обвинению в ереси. Олдкас бежал и был объявлен вне закона. Он пытался поднять восстание в 1415 г. В 1417 г. его задержали на валлийском пограничье, привезли в Лондон и осудили на смерть за гос. измену.

Участие Олдкасла в попытке переворота заставило Генриха V пойти на более серьезные меры против Л. В 1414 г. парламент принял акт (т. н. статут о Л.), согласно к-рому ересь объявлялась преступлением с т. зр. как гражданского, так и канонического права. С большей строгостью был вновь введен в действие статут 1401 г. Всем судьям предписывалось вести розыск еретиков и передавать их дела для рассмотрения в церковные суды. Признанные виновными в ереси лишались всего имущества.

Статут 1414 г. остановил распространение идей Л. Бродячие проповедники не могли открыто проповедовать, хотя Л. проводили секретные встречи и продолжали распространять еретические сочинения. Преследование Л. велось активно, однако казни совершались редко: известно о 28 казненных за ересь после 1414 г.; большинство обвиняемых в ереси отказывались от своих убеждений и приносили публичное покаяние. В это время ересь Л. получила распространение в Шотландии: в 1407 г. один из Л. был сожжен в Перте, другой — в 1422 г. в Глазго. В 1416 г. все магистры ун-та в Сент-Андрусе принесли клятву защищать Церковь от Л. В 1425 г. шотл. парламент указал епископам заниматься выявлением еретиков и Л.

В 1427 г. папа Римский *Мартин V* приказал епископу Линкольнскому выполнить декрет Констанцкого Собора, касавшийся останков Уиклифа, к-рый был осужден как еретик. Останки выкопали из могилы на церковном кладбище в Латтеруэрте и выбросили в р. Эйвон.

В 1431 г. Л. под предводительством Джека Шарпа (наст. имя Уильям или Джон Перкинс) попытались поднять восстание в неск. городах (Лондон, Оксфорд, Ковентри и др.), требуя конфискации светских владений Церкви. Шарп был схвачен и казнен в Оксфорде. Впосл. процессы против Л. становились все более редкими.

С сер. XV в. идеи Л. были востребованы в основном в сельской местности, а также в торгово-ремесленных кругах нек-рых городов (напр.,

в Бристоле). В документах того времени сохранилось мало сведений о Л. В 1494 г. за приверженность идеям Л. были сожжены Джоан Бротон и ее дочь леди Янг. Процессы против Л. велись и в 1-й пол. XVI в. Законодательные акты против Л. были отменены в 1559 г., с развитием *Реформации* в Англии. Вопрос о степени влияния Л. на распространение в Англии Реформации остается спорным, однако начиная с 20-х гг. XVI в. достоверно известно о контактах между нек-рыми Л. и отдельными представителями англ. Реформации (*У. Тиндал, Х. Латимер* и др.). Сведения о нек-рых Л. как о предвозвестниках англиканства включил в «Книгу мучеников» протестант. проповедник Дж. Фокс (1516–1587).

Состав и организация. Движение Л. не было единым как с гендерной (женщины участвовали в движении и способствовали распространению идей Л.; хотя в последнее время это представление ставится под сомнение мн. исследователями), так и с социальной т. зр. Среди Л. были люди из всех слоев общества — от высшей знати до ремесленников. Мн. представители Оксфордского ун-та выказывали симпатии Л. и их идеям (по крайней мере до 20-х гг. XV в.). Представители придворной знати, к-рые, по мнению хронистов-современников, поддерживали Л. в правление королей Ричарда II и Генриха IV, получили в историографии наименование «рыцари-лолларды» (Lollard Knights). К этому кругу принадлежали Рейналд Хилтон, Джон Пичи, Джон Трасселл, Ричард Стурри, Льюис Клиффорд, Томас Латимер, Джон Кланвау, Джо Монтэгу, 3-й граф Солсбери, Уильям Невилл и Дж. Чейн. Семеро из них имели сходную карьеру: став рыцарями при Эдуарде III, они достигли высокого положения при дворе Ричарда II, выступали в качестве дипломатов за рубежом. Их позиция во многом отражала двойственное отношение к ереси светских и церковных властей до статута 1401 г. Поддержка, которую оказывали Л. эти представители высшей знати, способствовала росту и распространению движения. Известно также, что в восстании Олдкасла приняли участие 5 рыцарей и более 20 сквайров и джентльменов.

Мн. идеи Уиклифа (критика католического духовенства, призыв

к экспроприации церковного имущества) находили отклик у его современников; достаточно широкой была поддержка его мнения о необходимости проповеди на национальном языке и о переводе Библии на англ. язык, однако сложно сказать, насколько воспринято было в англ. обществе его учение, отрицавшее акт пресуществления в Евхаристии.

География движения Л. точно не определена. Их идеи получили широкое распространение в графствах, расположенных вдоль Темзы, в городах Бристоль и Ковентри, а также в Вост. Мидленде (Лестер и Нортгемптон), Вост. Англии и Кенте.

Особенностью Л. было отсутствие централизованной орг-ции. Существовали группы Л., к-рые, хотя и знали друг о друге, но не имели постоянных связей. Это обстоятельство сыграло определенную положительную роль во время гонений, когда Л. могли прятать у себя представителей др. групп. Связи отсутствовали даже между группами, располагавшимися в поселениях на расстоянии всего в неск. миль. Постоянные контакты между отдельными группами объясняются, как правило, вовлеченностью в движение Л. членов одной семьи.

Учение Л. в основном распространялось благодаря устным наставлениям и проповедям. Цикл англ. «уиклифитских» проповедей сохранился в рукописях и был популярен в кон. XIV – нач. XV в. Эти проповеди были составлены неск. авторами, однако для текстов характерна общность идей и способов их выражения. Проповеди сыграли важную роль в движении Л., но характерная некогда для историографии тенденция придавать определяющее значение в распространении воззрений Л. странствующим проповедникам была скорректирована, т. к. наиболее успешной была деятельность проповедников там, где их хорошо знали или где проживали их родственники и друзья. В др. местах проповеди Л. особого успеха не имели.

Учение Л. основывалось на учении Уиклифа, однако не существовало единого комплекса представлений или офиц. доктрины. Довольно сложно установить религ. принципы Л. Допросы участников движения характеризуют их как людей, недовольных существовавшими церковными порядками, но те вопросы, к-рые каждый из Л. считал важ-

ными, могли существенно различаться. Совр. исследователи подчеркивают, что среди тех, кого в источниках называли Л., не обязательно все разделяли взгляды Л., т. к. в XV–XVI вв. так часто называли еретиков вообще.

Л. утверждали авторитет Свящ. Писания, при этом придерживались традиции, подхода к его толкованию. ВЗ требовал «смысловой» интерпретации, НЗ – «буквального» прочтения, поскольку писания и закон ВЗ были воплощены в НЗ, что и стало основанием для жизни христиан, а также для существования христ. Церкви. Вслед за Уиклифом Л. отдавали первенство учению Иисуса Христа в НЗ, ставя ВЗ на 2-е место (что подтверждается большим количеством сохранившихся копий НЗ по сравнению с ВЗ). Герменевтика Л. оставалась весьма консервативной. Они не поддерживали радикальное апокалиптическое видение и не прибегали к радикальной критике общественного устройства. Не пытаясь разрушить общество, Л. скорее стремились к восстановлению идеалов изначального христианства. Преследование Л. способствовало развитию консервативного социального движения, которое не смогло продвигнуться дальше критики церковных злоупотреблений.

Уиклиф выступал за очищение текста Свящ. Писания от церковных и академических интерпретаций и комментариев, за доступное чтение Библии для любого христианина, которое должно было способствовать возвращению в общество утраченных идеалов Христа, апостолов и порядков древней Церкви. Т. о., лоллардизм (особенно после изгнания его сторонников из ун-тов) представляет собой не только антиинтеллектуальную ересь, приверженцы которой выступали за сущностный возврат к Библии, но и учение, сторонники которого пытались разрешить одну из ключевых позднесредневеков. проблем – о роли разума в области веры. Для Л. важной представлялась идея «буквального смысла» Библии как источника соотвествующего герменевтического дискурса.

Л. подчеркивали необходимость непосредственных отношений человека с Богом, отмечали значимость личного благочестия, смирения и простоты, отрицая т. о. необходимость разветвленной церков-

ной иерархии. Л. выступали против участия клириков в мирских делах, критиковали сложившуюся практику, когда духовные лица занимали светские должности; осуждали представителей католич. духовенства за распушенность нравов, за внимание Церкви к своему экономическому положению, за пренебрежение истинной духовностью. Л. критиковали отдельные аспекты католич. обрядности, подвергая сомнению ценность молитвы, обращенной к святым, говорили о необязательности изображений в храмах, паломнической практики, отрицали наличие чистилища.

Ист.: The Holy Bible, Containing the Old and New Testaments, with the Apocryphal Books, in the Earliest English Versions Made from the Latin Vulgate by John Wycliffe and His Followers / Ed. J. Forshall, F. Madden. Oxf., 1850. N. Y., 1982. 4 vol.; Remonstrance against Romish Corruptions in the Church addressed to the People and Parliament of England in 1395, 18 Ric. II / Ed. J. Forshall. L., 1851; Fifteenth Century Prose and Verse / Ed. A. W. Pollard. L., 1903; The Twelve Conclusions of the Lollards // EHR. 1907. Vol. 22. P. 292–304; Selections from English Wycliffite Writings / Ed. A. Hudson. Camb., 1978; English Wycliffite Sermons / Ed. A. Hudson, P. Gradon. Oxf., 1983–1996. 5 vol.; Two Wycliffite Texts: The Testimony of William Thorpe. The Sermon of William Taylor / Ed. A. Hudson. L., 1993; The St. Albans Chronicle 1406–1420 / Ed. V. H. Galbraith. Oxf., 1937. P. 52–55; *Johannes Amundesham*. Annales Monasterii S. Albani / Ed. H. T. Riley. L., 1870. Vol. 1. Append. F. P. 453–455; Fasciculi zizaniorum magistri Johannis Wyclif cum tritico / Ed. W. W. Shirley. L., 1858. P. 383–407.

Лит.: *Deanesly M.* The Significance of the Lollard Bible. L., 1951; *Aston M. E.* Lollards and Reformers. L., 1984; *Hudson A.* Lollards and Their Books. L., 1985; *eadem.* The Premature Reformation: Wycliffite Texts and Lollard History. Oxf., 1988; *Davies R. G.* Lollardy and Locality // TRHS. Ser. 6. 1991. Vol. 1. P. 191–212; *McSheffrey S.* Gender and Heresy: Women and Men in Lollard Communities, 1420–1530. Phil., 1995; *Lollardy and the Gentry in Medieval Europe* / Ed. M. Aston, C. Richmond. N. Y., 1997; *Hornbeck P.* What is a Lollard?: Dissent and Belief in Late Medieval England. Oxf., 2010; *Wycliffite Controversies* / Ed. M. Bose, J. P. Hornbeck. Turnhout, 2011; *Somerset F.* Feeling like Saints: Lollard Writings after Wycliff. Ithaca (N. Y.), 2014.

А. А. Анисимова

ЛОЛЛИАН [греч. Λολλιανός], мч. (пам. греч. 15 июля). Время и место мученической кончины неизвестны. В визант. стишных Синаксах говорится, что Л. был забит ногами до смерти (Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.). Из стишных Синаксарей память Л. и посвященное ему двуступишие перешли в греч. печатную Минею (Венеция, 1591) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в

слав. стихные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 36). В совр. календаре РПЦ память Л. отсутствует.

Ист.: SynCP. Col. 821–822; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 6. Σ. 69.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 214; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 276; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Т. 11: Ἰούλιος. Σ. 167.

ЛОЛЛИЙ, мч. Анкирский (пам. 23 июня) — см. ст. Евстохий, Гаий, Провий, Лоллий, Урван и др. мученики Анкирские.

ЛОЛЛИЙ (Юрьевский Александр Иванович; 1875, г. Тобольск (?) — 11.02.1935, г. Ржев Калининской (ныне Тверской) обл.), еп. бывш. Могилёвский, историк Церкви. В 1896 г. окончил Тобольскую ДС, поступил в КазДА. Во время учебы в академии написал работу «Марк Пустынник и его новооткрытое «Слово против несториан»», опубликованную в 1900 г. в ж. «Православный собеседник» и вышедшую в Казани отдельным изданием. Окончил КазДА в 1901 г. кандидатом богословия. В том же году назначен преподавателем Закона Божия Тобольского епархиального жен. уч-ща. Был членом Совета епархиального братства св. Димитрия Солунского, где курировал историко-краеведческую деятельность, в 1906–1907 гг. являлся председателем Совета братства. С окт. 1902 г. хранитель Тобольского епархиального древлехранилища (до 1908). Подготовил учебное пособие по гомилетике, вышедшее в Киеве в 1903 г. В 1905 г. стал настоятелем храма в честь Сретения Господня в Тобольске, где организовал и возглавил приходское просветительское братство. В 1910 г. назначен преподавателем Тобольской ДС. 8 янв. 1914 г. возведен в сан протоиерея, назначен инспектором Тобольской ДС. Был автором ряда церковно-исторических статей в «Тобольских епархиальных ведомостях». Подготовил для издания Дмитриевским братством «Новый свято-русский патерик», в котором было собрано более 500 жизнеописаний подвижников благочестия XVIII–XIX вв. Поскольку братство не имело финансовой возможности издать патерик в полном объеме, отдельные жизнеописания выпускались с 1912 г. в виде серий брошюр. 31 дек. 1914 г. переведен

в Кишинёвскую епархию, назначен смотрителем Единецкого ДУ. Овдовел.

В 1921 г., после принятия монашества с именем Лоллий, хиротонисан во епископа Могилёвского (по Могилёв-Подольской кафедре). Хиротонию в Киеве возглавил экзарх Украины митр. Михаил (Ермаков). Л. стал одним из 6 викарных архиереев Подольской епархии (см. Каменец-Подольская и Городокская епархия). После того как в мае 1922 г. Подольский архиеп. Пимен (Пегов) заявил о признании обновленческого Всеукраинского высшего церковного управления, Л. также примкнул к обновленчеству. Организовал Могилёв-Подольское обновленческое окружное церковное управление. 17 июля 1923 г. архиеп. Пимен, Л. и Каменецкий еп. Адриан (Анципо-Чикунский) пытались провести епархиальный обновленческий съезд в Преображенском соборе г. Винницы, но не были допущены туда правосл. общиной храма. После избрания в окт. того же года архиеп. Пимена главой обновленческого Всеукраинского синода и переезда его в Харьков Л. стал самостоятельно управлять перешедшими в обновленчество приходами Могилёв-Подольского викариатства. В сент. 1924 г. был кооптирован в состав обновленческого Всеукраинского синода, возведен в сан «архиепископа». Принял участие в обновленческом Всеукраинском предсоборном совещании в Харькове в нояб. того же года, где участвовал в обсуждении вопроса о взаимоотношениях с автокефалистами «самосвятыми» во главе с В. К. Липковским, выступил с докладом «О несостоятельности липковщины с догматической и канонической точки зрения». 17 нояб. 1924 г. назначен обновленческим «архиепископом» Подольским и Брацлавским. По инициативе Л. центр обновленческой епархии был перенесен из Каменец-Подольска в Винницу. Из-за сопротивления правосл. верующих обновленцам при поддержке советских властей удалось организовать свои приходы в Виннице только к апр. 1925 г. До того Л. пребывал в Шаргороде. Обновленцы захватили кафедральный Преображенский собор, затем власти передали сторонникам Л. и др. винницкие церкви. С 1925 г. преподавал в обновленческой Киевской высшей богословской школе.

В дек. 1927 г. на состоявшемся в Кургане обновленческом епархиальном съезде Л. был избран на Курганскую обновленческую кафедру, но в июне 1928 г. официально отказался от управления Курганской епархией (Михайлов А. А. Курганская епархия 1922–1935 гг.: (Церк. обновленческий раскол в Зауралье) // IV Емельяновские чт.: Мат-лы Всерос. науч.-практ. конф. Курган, 2009. С. 134). По нек-рым сведениям, в 1928 г. был переведен на Изюмскую викарную кафедру обновленческой Харьковской епархии.

В нач. 30-х гг. отошел от обновленчества и по принесении покаяния воссоединился с канонической Церковью в сане епископа. Пребывал на покое. Последние годы жизни провел в Ржеве, где и скончался.

Являлся знатоком истории Восточных Церквей первых веков христианства. В 1922 г. Л. начал работу над своим главным церковно-историческим исследованием «Украинская лжеиерархия (Липковщина)», в к-ром он аргументированно опровергал утверждения деятелей «самосвятского» раскола, оправдывавших «рукоположение» пресвитерами и мирянами своих «архиереев» практикой, якобы имевшей место в ранней истории Александрийской Церкви. Полностью труд Л. не сохранился. В обновленческом ж. «Украинский православный благовестник» в № 19–24 за 1926 г. и № 1–22 за 1927 г. была напечатана 7-я гл. исследования — «Александрия и Египет». В том же журнале были опубликованы богословские работы Л.: «Неправедный управитель (Лк 16. 1–14): Историко-археологическое изложение притчи» (1926. № 18), «Дружина или сестра?: (Агиологическая справка)» (1928. № 7), «Песнь песней Соломона» (1928. № 8).

Исследование «Александрия и Египет» благодаря обширному историческому материалу получило признание как ценный труд по истории древней Церкви. В частности, его использовал в 1935 г. Заместитель патриаршего местоблюстителя митр. Сергей (Страгородский; вполн. патриарх Московский и всея Руси) в работе над ст. «Значение апостольского преемства в инославии» (ЖМП, 1931–1935. С. 251). Исследование Л. «Александрия и Египет» сохраняет научную актуальность, в 1978–1984 гг. публиковалось в ж. «Богословские труды» (БТ. 1978. Сб. 18.

С. 136–179; 1980. Сб. 21. С. 181–220; 1983. Сб. 24. С. 46–96; 1984. Сб. 25. С. 57–153), в 2001 г. вышло вместе с др. богословскими работами Л. отдельным изданием.

Соч.: Марк Пустынный и его новооткрытое «Слово против несториян» // ПС. 1900. № 5. С. 1–66 (отд. отт.: Каз., 1900); Тобольское церковное древлехранилище // Тобольские Ев. 1902. № 22. С. 398–408 (отд. отт.: Тобольск, 1902); Драгоценные автографы // Там же. № 23. С. 438–442; Гомилетика, или Наука о пастырском проповедании слова Божия. К., 1903; Упраздненные мон-ри Тобольского края // Тобольские Ев. 1904. № 4. С. 49–54; Древние антиминсы // Там же. 1905. № 14. С. 230–231; Забытая Сибирь // Там же. 1911. № 16. С. 353–358; К жизнеописанию свт. Иоанна (Максимовича): Грамота патр. Адриана о посвящении... в сан архиеп. Черниговского: [и др. мат-лы]. К., [1916]; Неправедный управитель (Лк 16. 1–14): Ист.-археол. изложение притчи // Православный Церк. календарь на 1995 г. СПб., 1995. С. 145–152; Александрия и Египет: [Сб. ст.] СПб., 2001.

Лит.: Мануил. Русские иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 192–193; «Обновленческий» раскол. С. 353, 496, 498, 537, 812–813; Феодосий (Процок), митр. Обособленческое движение в Православной Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004. С. 297, 300, 303, 318, 320; Цысь О. П. Православные общественно-религ. орг-ции Тобольской епархии во 2-й пол. XIX – нач. XX в. Нижневартовск, 2008. С. 66–68, 88, 170, 176–181, 219–220, 236–237.

Д. Н. Н.

ЛОЛЛИОН [греч. Λολλίων], мч. (пам. греч. 20 марта). Время и место мученической кончины неизвестны; Житие не сохранилось. В визант. стишных Синаксарях сообщается, что Л. скончался, «забитый до смерти кулаками» (Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.). Бывш. митр. Леонтопольский Софроний (Евстратиадис) предположил, что Л. может являться одним лицом с мч. Лоллианом, к-рый был «затопан» палачами (пам. греч. 15 июля).

Из стишных Синаксарей память Л. и посвященное ему двустипное перешли в греч. печатную Минею (Венеция, 1596) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2012. Т. 7. С. 63–64: «Лолиан стояше пхания терпя, и ни стенания, ни ухание износя») и в ВМЧ (Март, дни 12–25. Freiburg, 1998. С. 1106). В совр. календаре РПЦ память Л. не указана. Ист.: ActaSS. 1736. Mart. T. 3. P. 84; SynCP. Col. 551–552; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 4. С. 115.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 80; Sauget J.-M. Lollione // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 85; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 276; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2006. Т. 7: Μάρτιος. Σ. 204.

О. В. Л.

ЛОЛЛИОН НОВЫЙ [греч. Λολλίων ὁ Νέος], мч. (пам. греч. 27 апр.). Время и место жизни неизвестны; Ж. М. Соже отмечает, что эпитет «Новый» часто давался святым, пострадавшим в эпоху иконоборчества. В визант. стишных Синаксарях (Paris. Coisl. gr. 223, 1301 г.) говорится, что Л. Н. скончался, «влекомый по земле». Впосл. сведения стишных Синаксарей были включены в греч. печатную Минею (Венеция, 1603) и в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в слав. стишные Прологи (Петков, Спасова. Стиш. Пролог. Пловдив, 2013. Т. 8. С. 70) и в ВМЧ (Апр. Дни 22–30. Стб. 1117). В совр. календарь РПЦ память Л. Н. не внесена. Ист.: ActaSS. 1738. Apr. T. 3. P. 488–489; SynCP. Col. 633–634; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Т. 4. С. 283.

Лит.: Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 122; Sauget J.-M. Lollione // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 85–86; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 277; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2007. Т. 8: Ἀπρίλιος. Σ. 262.

ЛОМАКИН Гавриил Якимович (26.03.1811, слобода Борисовка Хотмыжского у. Курской губ., ныне в Белгородской обл. – 9.05.1885, г. Гатчина С.-Петербургской губ.), рус. хоровой дирижер, педагог и композитор. Род. в семье крепостного крестьянина, приказчика гр. Д. Н. Шереметева. В детстве пел в капелле графа в Борисовке и в местной Николаевской ц. В 10-летнем возрасте в числе др. мальчиков был отобран в хоровую капеллу гр. Шереметева в С.-Петербурге, где вскоре стал солистом, начал брать частные уроки игры на скрипке и фортепиано. Руководившие капеллой итальянские музыканты Антонио Сапиенца и его сын и полный тезка поощряли юного Л. и иногда доверяли ему управление хором. В 1830 г. граф назначил Л. капельмейстером, и тот стал обучать певчих нотной грамоте, работал над развитием их музыкального слуха и вокальной техники. Л. учился у педагогов К. Коссова (ученика Дж. Филда) и А. Адана, занимался самообразованием (в частности, изучал работы чеш. теоретика А. Рейхи), составлял методические пособия по пению; преподавал и курировал церковное пение в различных военных, гражданских и частных учебных заведениях С.-Петербурга. Выполненные им 4-голосные гармонизации обиходных песнопений всенощной и литургии литографи-



Г. Я. Ломакин.
Гравюра. XIX в.

ровались в Военном мин-ве и рассылались по провинциальным военным корпусам. К 25 годам Л. стал одним из самых популярных учителей пения в С.-Петербурге. Среди его учеников и хороводов были известные впосл. музыканты: дирижеры братья А. Н. и К. Н. Лядовы, вокалисты А. Я. Петрова-Воробьева, Л. И. Кармалина, И. А. Мельников, пианист Н. С. Мартынов, дирижер и композитор Ю. Н. Голицын, П. И. Чайковский. Л. выступал как пианист и считался виртуозом.

В 1838 г. Шереметев «за старание при исполнении своей обязанности и успехи, оказываемые певческим хором» освободил Л. от крепостной зависимости с сохранением должности и содержания. С кон. 40-х гг. XIX в. Л. давал певчим капеллы подготовку, достаточную для деятельности в качестве регентов. Капелла стала лучшим частным хором в столице и соперничала с Придворной певческой капеллой. На духовных концертах в Фонтанном доме графов Шереметевых чаще всего исполнялись произведения Д. С. Бортнянского и А. Ф. Львова, также С. А. Дегтярёва, М. С. Березовского, Дж. Сартти, А. М. Дубянского (см. в ст. Дубянский), самого Л. С разрешения Шереметева Л. стал приглашать на эти закрытые собрания своих друзей М. И. Глинку, А. С. Даргомыжского, кн. В. Ф. Одоевского, А. Н. Серова, братьев В. В. Стасова и Д. В. Стасова, Ц. А. Кюи, М. А. Балакирева, под влиянием к-рых репертуар капеллы обогатился сочинениями нидерланд., итал., нем. и франц. композиторов XVI – сер. XIX в., в т. ч. благодаря исползованию партитур, привезенных из Зап. Европы кн. Г. П. Волконским, Одоевским и В. В. Стасовым. В 1853 г.

численность хора возросла до 86 чел. В кон. 50-х гг. XIX в. капелла стала основным неофиц. центром муз. жизни столицы. Ее исполнительский стиль отличался высоким вокально-техническим уровнем, эмоциональностью и осмысленностью. Однако экспрессивность пения хора подверг критике директор Придворной капеллы Львов, и гр. Шереметев запретил исполнение с к.-л. оттенками; этот случай стал причиной тяжелой депрессии и болезни.

В 1848–1861 гг. Л. по приглашению Львова служил старшим учителем пения в Придворной певческой капелле. Ему удалось добиться улучшения положения ее певчих, поднять уровень общего и муз. образования хористов, расширить репертуар и улучшить профессиональное мастерство исполнителей. В 1850–1862 гг. Л. занимался подготовкой хоровой части выступлений капеллы в организованном Львовым Концертном об-ве. По свидетельствам современников, в 50-х гг. XIX в. Придворная капелла и капелла гр. Шереметева под упр. Л. стали лучшими в России хорами как по сложности программы, так и по художественному и вокально-техническому уровню.

По поручению Львова Л. выполнил 4-голосные гармонизации одноголосных церковных распевов для изданий Придворной капеллы, впервые напечатанные в 1849–1852 гг. («Октоих» знаменного распева, «Воскресные утренние антифоны», «Утренняя» (по содержанию – всенощное бдение), «Ирмосы воскресные, господским, богородичным и иным нарочитым праздникам» и «Продолжение ирмосов» греч. распева, «Ирмосы всяя Великия Четырнадцатницы и Страстной седмицы» сокращенного греч. распева). Корректировать готовые обработки ему помогал инспектор капеллы П. Е. Беликов, выполнявший также для Л. транскрипции песнопений из знаменных рукописей. Стиль гармонизаций Л. сложнее, чем в обработках прот. П. И. Турчанинова или в «Обиходе», подготовленном П. М. Воротниковым в 1848 г.; Л. в большей степени, чем они, следует традициям западноевроп. классики (особенно в каденциях). Этот стиль присущ и авторским произведениям Л. Подготовка изданий капеллы стимулировала поиск особых гармонических средств, отражавших национальное

своеобразие древнерус. распевов; в этой области деятельность Л. отвечает общим тенденциям времени, выраженным в музыке и теоретических работах Глинки, Одоевского, В. В. Стасова, Н. М. Потулова, чьи советами пользовался Л. К нач. 60-х гг. XIX в. относятся его новые гармонизации песнопений Литургии Преждеосвященных Даров и др. служб Великого поста, получившие одобрение Одоевского (см.: РДМДМ. 2002. Т. 3. С. 54), но не принятые Львовым и гр. Шереметевым.

В 1857 г. Л. совершил поездку в Германию и во Францию, где познакомился с работой лучших учебных заведений и муз. коллективов, общался с Г. Берлиозом, Ф. Листом и франц. муз. деятелем Э. Шеве. В Берлине вскоре после отъезда Л. издал его хор «Kyrie et Alleluia». Ему принадлежат и др. песнопения зап. традиции – оратория «Stabat Mater» для большого хора и симфонического оркестра (впервые исполнена в 1865) и хор «Ave Maria» (партитуры сохр. соответственно в ОР РНБ и ГЦММК), а также светские вокальные сочинения (в т. ч. песни, романсы, хоровые обработки рус. народных песен), фортепианные пьесы.

Известны 10 пособий по пению, написанных Л. и изданных в 1837–1882 гг.: 3 «Методы пения», 5 «Кратких метод пения» и 2 «Руководства к обучению пению». «Краткая метода пения для первоначального общего учения с цифрами и нотами», в к-рой он использовал цифровую систему обозначения муз. звуков Шеве, получила в канцелярии обер-прокурора Синода отрицательный отзыв Г. Ф. Львовского, но благодаря ходатайству Стасова книга все же была напечатана (1862). Впосл. Л. отказался от цифровой системы записи. Пособия Л. переиздавались до кон. XIX в., оставаясь единственными основательными и доступными изданиями такого рода в России.

Л. был в числе первых членов Русского музыкального об-ва (основано в 1859), входил в его Особую конкурсную комиссию, преподавал в Бесплатных музыкальных классах, руководил хором и участвовал в концертах. Один из инициаторов создания и руководитель (1862–1868) Бесплатной музыкальной школы, выпускники к-рой пели в различных церковных и светских хорах С.-Петербурга, становились солистами и учителями пения. В целом

школа, по мнению В. В. Стасова и Кюи, имела исключительное значение для сохранения традиций рус. исполнительства и развития отечественной музыки, в т. ч. для зарождения Новой русской школы (Могучей кучки).

После смерти гр. Шереметева (1871) совет управляющих принял решение об упразднении его капеллы. Л. организовал гастроли в Москве (1872), которые прошли с большим успехом, однако собранных средств хватило ненадолго, и Л. был вынужден распустить певчих. Заболев, он с семьей переехал в Гатчину, где по выздоровлении занялся музыкой, посещал кружок, собиравшийся в доме С. А. Зайцева. В 1875 г. С. Д. Шереметев решил возродить фамильную капеллу и пригласил Л., к-рый разыскал 14 певчих из капеллы, возродив хор в малом составе.

В 1883 г. Л., уже тяжелобольной, по предложению назначенных руководить Придворной капеллой Шереметева, Балакирева и Н. А. Римского-Корсакова начал готовить издание своих муз. сочинений и переложений, к-рое, как и публикация его автобиографических заметок, продиктованных им жене в последние 2 года жизни, было завершено уже после смерти композитора.

Муз. соч.: *Morceaux religieux*: «Kyrie et Alleluia»: Pour 4^{te} voix. В., 1857; Всенощное бдение знам. расп. Стихиры, тропари, ирмосы воскресные на 8 гласов; Литургия св. Иоанна Златоуста простого напева. Прокимны 8 гласов: Для смеш. хора. СПб., 1884; Духовно-муз. соч.: Для 4-голосн. смеш. хора. СПб., 1884–1886. Ч. 1: Херувимские песни. № 1–10; Ч. 2: Разные молитвы. № 1–39; Ч. 3: Причастные стихи. № 1–14; «Тебе поем» № 1: Для 4-голосн. смеш. хора. М., 1896; «Благослови, душе моя, Господа» // Церк.-певч. сб. СПб., 1898. Т. 1. Отд. 1: Всенощное бдение. С. 21–23. № 4; Херувимская песнь // Там же. 1900. Т. 2. Ч. 1: Литургия. № 81; «Тебе поем» № 1, 2, «Хвалите Господа с небес», «В память вечную» // Там же. 1901. Т. 2. Ч. 2: Литургия. № 28, 29, 85, 193; «Да исправится молитва моя» // Там же. 1902. Т. 3. Ч. 1: Триодь постная и цветная. № 41; «Да молчит всякая плоть человека» // Там же. 1904. Т. 3. Ч. 2: Страстная седмица. № 156; «Милость мира», «Отче наш», «Хвалите Бога во святых Его»: Концерт // Избр. соч. Ломакина, Кочановского, Старорусского, Строкина и арх. Феофана: Для смеш. хора / Под ред. М. И. Гольцсона. СПб., 1912. С. 1–16; Херувимская № 9 // Нотный сб. правосл. рус. церк. пения. Лондон, 1962. Т. 1. С. 119–120; Сугубая ектения: Иерусалимская // Ектении: Сб. церк. песнопений / Сост.: Е. Б. Резниченко. М., 1991. С. 16; «В память вечную» // Концерты / Сост.: В. К. Ковальджи. М., 1993. С. 19–20; «Ныне силы небесныя», «Вкусите и видите» // Избр. песнопения Литургии Преждеосвященных Даров:



Церковь во имя вмч. Георгия
в млетском мон-ре Ломиси.
IX–X вв.

Для малого смеш. хора / Сост.: Е. С. Кустовский. М., 1998. С. 20–23; «Благослови, душе моя, Господа» // *Всенощное бдение: Для жен. хоров* / Под ред. Е. С. Азеева. М., 1999. С. 7–8; *Десять херувимских песней*. М., 2000; *Четырнадцать номеров причастных стихов*. М., 2000; «Да молчит всякая плоть» // *Песнопения Страстной седмицы*. М., 2001. Ч. 3: Великая суббота. С. 113–115; «Слава в вышних Богу» // *Славословие великое* / Ред.: О. А. Бычков. М., 2002. Ч. 1. С. 8–13; *Духовно-музыкальные соч.: Избранное: Для муж. хора* / Сост.: Ю. С. Горайнов. Белгород, 2003. 2 кн. Соч.: Гавриил Якимович Ломакин: Автобиограф. зап. с примеч. В. В. Стасова // РС. 1886. Т. 49. Кн. 3. С. 645–666; Т. 50. Кн. 5. С. 311–326; Кн. 6. С. 675–689; Т. 51. Кн. 8. С. 467–485 (перезд.: *Ломакина Н. А. Записки о Г. Я. Ломакине*. Белгород, 1992; *Автобиографические записки: Г. Я. Ломакин и его восп.* / Под ред. Е. М. Гордеевой, С. Г. Зверевой. Джорд., 2006).

Лит.: *Стасов В. В.* Концерт гг. певчих графа Шереметева // *Муз. и театр. вестн.* СПб., 1856. № 9. С. 164–166 (перезд.: *Он же. Статьи о музыке*. М., 1974. Вып. 1. С. 65–69); *Аскоченский В. И.* Концерт Шереметевского хора, данный под упр. г. Ломакина в зале Дворянского собр. 5 апр. 1872 г. СПб., 1872; *Горайнов Ю. С.* Г. Я. Ломакин: Дирижер. Композитор. Учитель. М., 1984; *он же.* Г. Я. Ломакин. Белгород, 2012³; РДМДМ. 2002. Т. 3 (по указ.); *Плотникова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних распевов в рус. духовной музыке XIX – нач. XX в.: АКД. М., 1996. С. 6–7; *Рогачёва Ю. М.* Г. Я. Ломакин и отеч. хоровая культура. М., 2015.

С. И. Никитин

ЛОМИСИ [груз. ლომისი], наименование посвященных вмч. Георгию мон-ря и неск. церквей в горной части Вост. Грузии, входящих в юрисдикцию исторической Цилканской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) (ныне в юрисдикции Цилканско-Душетской епархии ГПЦ).

Млетский монастырь. История. Наиболее древняя церковь, давшая название остальным, датируется IX–X вв., расположена в 7 км к югу от с. Квемо-Млета (Н. Млета), в исторической пров. Мтиулети (ныне в муниципалитете Душети). Храм был воздвигнут на вершине (2222 м) одного из хребтов Б. Кавказа, являющегося водоразделом рек Ксани и Арагви. По преданию, во время похода на Грузию хорезмшаха Джелал ад-Дина (1220–1231) были захвачены и уведены в плен 7 тыс. груз. воинов. Они взяли с собой главную святыню Мтиулети — икону вмч. Георгия из церкви в сел. Гзовани. После того как грузины появились в Хорезме (или Хорасане), в стране начались бедствия. Шах обратился к волхвам, к-рые сказали, что причина несчастий — груз. икона. Джелал ад-Дин приказал сжечь икону,

однако она чудесным образом вылетела из костра и, оставшись невредимой, опустилась на рога появившегося рядом белого быка. До тех пор, пока хорезмшах не освободил всех груз. пленных, бык с иконой стоял на этом месте.

Грузины называли быка Лома (ლმა, от ლმო — лев) и вслед за ним (он нес икону на рогах) покинули Хорезм (Хорасан). Войдя в пределы Грузии, бык останавливался 7 раз; в местах его остановок были построены храмы во имя вмч. Георгия. Дойдя до Мтиулети, бык не пошел в Гзовани, откуда происходила икона, а поднялся на горный хребет над с. Квемо-Млета и умер. Икона упала с его рогов на землю и встала вертикально. На этом месте был основан муж. мон-рь с ц. во имя вмч. Георгия (*Макалатия*. 1930. С. 45–47; *Каишаури*. 1978. С. 114). Предание сохранялось, в молитвах перед ломисской иконой вмч. Георгия мтиульцы до сих пор обращаются к святому как к «победителю, вернувшемуся из Хорасана» (*Кикнадзе*. 1996. С. 12–13). Оно было распространено также и за пределами Вост. Грузии. Так, в надписи на иконе вмч. Георгия из церкви в с. Дзимити (западногруз. историческая пров. Гурия) святой упоминается как «спаситель хорасанских пленников». Это предание до сих пор присутствует в народных песнях и стихах.

В горной Грузии культ быка был прочно связан с почитанием вмч. Георгия (подробнее см. в статьях *Георгий*, вмч., *Илори*); образ быка присутствует во мн. преданиях, связанных с основанием святилищ и церквей. По мнению исследователей, присутствие быка в такой мифологеме указывает на особую сакральность места, к-рую верующие

соотносят с явлением Креста (груз. джварчена): святой, или по традиции горских грузин гвтишвили (сын Бога), «при помощи» быка обозначал место, где сакмо (община) должна выстроить для него святилище (в традиции горцев Вост. Грузии именуемое джвари (крест)). В случае большой нужды или в виде благодарности святому в таких местах закалывали жертвенного быка (груз. курати, берзвар), считавшегося кормильцем семьи, мерилom благополучия. Истребление языческих капищ груз. горцы связывали именно со вмч. Георгием, помощником во всех делах, в первую очередь — военных, поэтому посвященные ему церкви строили на местах древних святилищ на вершинах гор, на горных склонах, как знак победы Креста над язычеством; вмч. Георгия именовали батони (от ბაბონი — господин) — покровителем, хранителем.

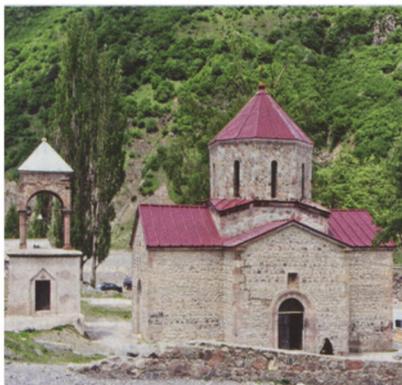
Считается, что гора Ломиси в древности была посвящена луне, и здесь находилось языческое капище. Со временем в результате инверсии стали думать, что наименование мон-ря дало название горе, а не наоборот: груз. историк царевич Вахушти Багратиони (XVIII в.) писал: «На гребне горы Ломиси есть некупольная церковь святого Георгия, именуемая Ломиси, поэтому и называется эта гора так. Хранится там множество золотых и серебряных икон и крестов» (*Вахушти Багратиони*. 1976. С. 355–356). Гора с аналогичным названием находилась также на Месхетском хребте, разделяющем исторические области Тори (ныне муниципалитет Боржоми) и Аргвети (муниципалитет Харагаули).

Церковь Л. являлась главной святыней Мтиулети (исторические общины Хада-Цхавати) и Цхрадзмисхеви (Ксанское ущелье); так же как и др. святыни груз. горцев (Хахмат, Гудани, Лашари), храм Л. считался общей святыней «верующих и неверных», т. е. сюда приходили не только христиане, но и мусульмане. Обычаи празднования ломисоба (праздника Ломиси) были аналогичными празднованию гиоргоба (праздник в честь вмч. Георгия): ночное бдение, заклание жертвенного животного, использование свечей, подношения. В церемонии принимали участие облаченные в белые одежды «рабы (пленники) святилища» (ბაგობ მობა) — люди, дав-

шие в случаях бездетности, болезни и т. д. обет служения святому и до исполнения прошения находившиеся во временных жилищах во дворе церкви. Нек-рые из них принимали дар «прорицателя святилища» (ბაგობს ქადგობ). Своих первенцев они посвящали вмч. Георгию и Л., их дети также на время становились «рабами святилища». По исполнении обета просители оставляли белые одежды в церкви, священник стриг им волосы (*Кикнадзе*. 1996. С. 107–110). Приходящие в Л. просили о рождении сына, здоровье, достатке, об избавлении от слепоты; бездетные пары обходили вокруг церкви на коленях или с тяжелой цепью на плечах; матерей, не имевших молока, старейшина поил водой с разведенной известью, к-рую соскребал со стены церкви.

Храм Л. владел множеством крепостных и имений не только в Мтиулети (села Бедоткари, Каишаури), но и за ее пределами (виноградники в селах Мухрани и Чилаури). Перед праздниками церковь взимала пошлину (кулухи) с этих имений в виде вина и жертвенного скота. Из сусла, привезенного с низин, в Л. изготавливали «вино доброе, белое и сладостное», считавшееся лучшим горным вином (*Вахушти Багратиони*. 1976. С. 357). Настоятелями Л. долгое время были представители рода Бурдули из общины Хада (с. Квемо-Млета), известного в Мтиулети как «род хороших воинов». Они получили эту «вечную» привилегию в сер. XVIII в., во время царствования в Картли-Кахети *Ираклия II*, в на-

дальной зависимости от царя. Они несли особую ратную повинность, составляя личную гвардию царя. В военное время на представителях рода Бурдули как на старейшинах всей Мтиулети лежала обязанность возглавлять мтиульское войско. В связи с этим церковь Л. в народе называли «Ратным крес-



Церковь Ломиси во имя вмч. Георгия в с. Квемо-Млета. Кон. XIX в.

том». Согласно народным верованиям, вмч. Георгий, считавшийся покровителем воинов Арагвского ущелья — своих слуг и стражей царя — во время битвы верхом на огненном коне кнутом сокрушал (сжигал) врага. В связи с этим в праздник ломисоба со временем были введены «отважные» (военные) игры. Праздник проходил подобно смотру, считалось, что вмч. Георгий наблюдает, как участники, его воины, соревновались в стрельбе, беге, отваге, состязались с оружием на лошадях.

Церковь Л., как и все крупные межобщинные церковные центры горцев Вост. Грузии, была богата пожертвованиями: это были военные трофеи (алафи), подарки царя и вельмож; во время

Интерьер ц. во имя вмч. Георгия



граду за отвагу, проявленную в одной из битв с осетинами. Горцы Вост. Грузии, в т. ч. жители Мтиулети, пользовались статусом царских (государственных) крепостных и находились в непосредственной фео-

иноплеменных нашествий и бедствий в горных церквях прятали святыни из низинных храмов. Охранять святыни в таких случаях царский двор назначал хевисбери (от ხევი, здесь: группа сельских общин; ღებო — священник, монах) из местных священников. Со 2-й пол. XVIII в. постоянными хевисбери Л. также стали Бурдули, управлявшие всем иму-

ществом церкви (*Иоселиани*. 1978. С. 46; *Итонишвили*. 2001. С. 120–123).

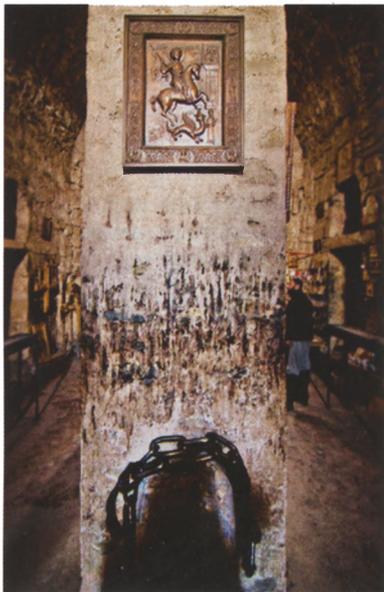
В 2006 г. по благословению Католикоса-Патриарха всей Грузии *Илии II (Гудушаури-Шиолашвили)* в Л. был восстановлен муж. мон-рь. В наст. время здесь подвизаются 5 насельников, наиболее известны старец архим. Серафим (Джишкариани; ныне схиархим. Иоанн), имеющий келью в горах, выше мон-ря. Настоятели — иером. Матфей (Джулакидзе), Гвтисавар (Гобеджишвили). Возле Л. в среду по Пятидесятнице устраивается ломисоба — праздник, сохранивший народно-христ. черты. У подножия горы заготавливают дрова, паломники крестным ходом приносят их в Л., т. о. обеспечивая насельников топливом на зиму. Поклоняются кресту, укрепленному на шите и имеющему на 4 концах солярные символы (шарики). Просят о продолжении рода, прозрении, плодородии земли и размножении скота. Есть обычай во исполнение молитвы трижды обходить храм с железной цепью весом 40 кг, хранящейся в церкви и считающейся атрибутом ломисского вмч. Георгия. По преданию, эту цепь пожертвовал некий крестьянин, чудесным образом спасенный из плена вмч. Георгием. Возле храма происходит массовое заклание баранов.

Архитектура. Церковь мон-ря представляет собой 3-церковную базилику, выложенную из рваного камня, сильно поврежденную и многократно переделанную. В позднее средневековье с юж. стороны была пристроена 2-этажная колокольня, также из рваного камня; сохранилась сев. стена. По преданию, в ней была помещена чудотворная икона вмч. Георгия. Ныне в колокольне находятся серебряная икона, считающаяся копией древней, хоругвь, серебряный выносной крест и железная цепь. Вокруг церкви сохранились склепы — возможно, здесь были погребены служители храма. Западнее церкви сохранились остатки марани XVI в. (хозяйственная постройка для хранения продовольствия и вина), перед церковью были найдены зарытые в землю куверы — сосуды для хранения вина.

Святыни. Наиболее известная святыня Л. — родовое знамя хевисбери Бурдули, т. н. Ломисис хати (икона Ломиси). Своим появлением оно обязано традиции, согласно которой



вмч. Георгия просили о рождении сыновей. Когда в семье родился мальчик, отец делал подношение вмч. Георгию в виде знамени. На шест из сосны или ели (3–5 м) крепили разноцветные платки (сакадриси) и на ломисоба трижды обносили знамя вокруг церкви, затем оставляли во дворе. Первенца приносили в храм, и хевисбери трижды прикладывал ребенка к знамени (*Очиаури*. 1988. С. 152). Ломисис хати сделано из металла и представляет собой крест, похожий на 2 стоя-



Икона вмч. Георгия и цепь в ц. во имя вмч. Георгия

щих вертикально полумесяца с шарами на концах. Возможно, такая форма взята от формы подковы: достаток у горных жителей зависел от численности скота, поэтому к вмч. Георгию часто обращались с просьбой о сохранении и размножении животных и жертвовали в Л. подковы. В Л. было еще 2 знамени: бавраки (крепилось к серебряному шару с 2 колокольчиками, которые «озвучивали» присутствие святого) и алами (крепилось к копыю). Также известны 2 больших выносных креста (серебряный и позолоченный) с изображением вмч. Георгия, относящиеся к 1-й пол. XVI в. (сохр. надписи на обратной стороне). На одном кресте святой изображен с копьём и со щитом, на 2-м — в виде всадника, пронзающего дракона. На рукавах крестов были помещены сцены крестных страданий Спасителя и изображения Пресв. Богородицы с Младенцем, рукава крестов заканчивались изображениями вмч.

Георгия на коне. На позолоченном кресте также была помещена композиция «Вознесение Господне». Серебряный крест покрыт растительным орнаментом, в крест были вставлены 2 простых округлых камня синего и красного цветов. Каждый из 2 крестов внизу имел шар, к которому крепился шест для держания. К почитаемым в Л. святыням можно также отнести чеканную серебряную икону вмч. Георгия.

Другие церкви Л. В г. Ахмета в исторической пров. Кахети сохранились 3 стоящие рядом зальные церкви Л. Средняя относится к X–XI вв., выстроена из рваного камня, 2 другие датируются XIV–XVII вв. В муниципалитете Ахмета также сохранились 3 церкви позднефеодального периода: в селах Сакобиано, Куцахта (оба в Панкисском ущелье, на правом берегу р. Алазани) и Хорхели. В муниципалитете Душети есть 2 церкви позднего средневековья: в селах Одзиси (на правом берегу р. Ксани), зального типа, и Давитурни (на склоне Алевского хребта), 4-угольная в плане, выстроена из рваного камня и булыжника, руинирована. В муниципалитете Каспи сохранились 2 церкви: в с. Гостибе (X–XI вв.) и в с. Кавтисхеви (в 10 км от Каспи, раннефеодального периода, зального типа, выстроена из ломаного камня). Новые церкви Л. были выстроены в с. Квемо-Млета (кон. XIX в., действует, типа свободного креста, интерьер расписан в нач. XXI в.) и в Тбилиси (2002, р-н Глдани, при строительстве были использованы камни, привезенные из млетского мон-ря Л.).

Ист.: *Кезели Д.* Ломиса и Троица // Дроеба (Времена). Тифлис, 1882. № 23. 16 янв. С. 3–4 (на груз. яз.); *Вахушти Багратиони.* История царства Грузинского. Тб., 1976. (КЦ; 4) (на груз. яз.).

Лит.: *Макалатия С.* Мтиулет. Тифлис, 1930 (на груз. яз.); *Казбеги А.* Мохевцы и их жизнь. Тб., 1950 (на груз. яз.); *Иоселиани П.* Жизнь Георгия XIII. Тб., 1978 (на груз. яз.); *Качишаури Л.* Мтиульские тексты. Тб., 1978 (на груз. яз.); *Хоштария-Броссе Э.* Вопросы отношений между горной и низинной Грузией феод. периода. Тб., 1984 (на груз. яз.); *Очиаури А.* Грузинские народные праздники. Тб., 1988 (на груз. яз.); *Итонишвили З.* Грузинская мифология. Кутаиси, 1996. Т. 1: Крест и общество (на груз. яз.); *он же.* Религ. и мифологические предания горной Вост. Грузии. Тб., 2009 (на груз. яз.); *Итонишвили В.* Социальная структура населения горной Вост. Грузии в XIV–XVIII вв.: Мтиулет и Гудамакари. Тб., 2001 (на груз. яз.); *Описание памятников истории и культуры Грузии.* Тб., 2008². Т. 2 (на груз. яз.).

Г. Чинчаладзе

ЛОМОНОСОВ Михаил Васильевич (8.11.1711, дер. Мишанинская (Машанинская), близ Холмогор Архангелогородской губ.— 4.04.1765, С.-Петербург), ученый-естествен-



М. В. Ломоносов.
Гравюра Э. Фессара. 1757 г.

ник, поэт, филолог, историк; академик С.-Петербургской АН (1745), почетный член Шведской (1760), Болонской АН (1764) и С.-Петербургской АН (1763). Род. в семье черносошного крестьянина-помора Василия Дорофеевича Ломоносова (1681–1741) и Елены Ивановны (урожд. Сивковой; † 1720), дочери диакона Матигорского Николаевского прихода. После ее смерти отец Л. еще дважды женился (в 1721 и 1724). С 10 лет с отцом на парусном судне «Чайка» Л. ходил на промыслы, бывал в Архангельске, Соловецком в честь Преображения Господня монастыре, Пустозерске, на Кольском п-ове и др. В 11–12 лет выучился грамоте у 16-летнего соседа И. А. Шубного (буд. отца скульптора Ф. И. Шубина) и С. Н. Сабельникова, дьячка куростровской Димитриевской ц. В храме Л. стал лучшим чтенцем, пел на клиросе, видимо, переписывал богослужебные книги (переписал «Службу и житие Димитрия Мироточца»; список не сохр.). По воспоминаниям его земляка В. Варсонофьева, Л. «охоч был читать в церкви псалмы и каноны и по здешнему обычаю жития святых, напечатанные в Прологах, и в том был проворен, а при том имел у себя природную глубокую память. Когда какое житие или слово прочтает, после пения рассказывал сидящим в трапезе старичкам сокращенное на словах обстоятельно». Л. также указывал на свое «от молодых лет обращение в церковных обрядах



и служебных книгах» (Зап. о плане научных работ А.-Л. Шлёцера. 1764). Пользовался 6-кой Х. П. Дудина, сына холмогорского священника; после его смерти в 1724 г. получил в собственность «Граматику» архиеп. Мелетия (Смотрицкого) и «Арифметику» Л. Ф. Магницкого, а также, видимо, «Псалтирь рифмованную» иером. Симеоном (Полоцкого), которую, по словам Н. И. Новикова, читал «множественно», отчего «пристрастился к стихам». В 1728 г. Л. познакомился с настоятелем Соловецкой обители архим. Варсонофием († 1759; в посл. архиеп. Архангелогородский), которому с письмом от 19 нояб. 1746 г. послал в подарок свой перевод «Вольфианской экспериментальной физики» (1746).

Легенда о связи Л. с раскольниками, а также об учебе в *Выголексинском общежительстве* восходит к фразе в т. н. академической биографии (1784), написанной М. И. Верёвкиным («На тринадцатом году младый его разум уловлен был раскольниками, так называемого толка беспоповщины; держался оно два года, но скоро познал, что заблуждает»), но больше ничем не подтверждается. Все известные высказывания Л. о старообрядчестве резко отрицательны; среди его планов 1761 г. значилась тема для ст. «Истребление раскола». Сведения об учебе Л. в «словесном училище» при Холмогорском архиерейском доме, сообщенные М. Н. Муравьевым в 1770–1771 гг. со слов кураторов, также не подтверждаются.

Осенью 1730 г. отец Л. решил женить его на дочери «неподлого человека», но тот «жениться не похотел, притворил себе болезнь», вероятно тогда же решив уйти из дома. 9 дек. 1730 г., выправив паспорт в Холмогорской канцелярии, без ведома отца Л. отправился в *Антониев Сийский во имя Св. Троицы монастырь*, где в качестве трудника проживал его дядя Иван Дорофеевич. В обители Л. исполнял обязанности псаломщика. В нач. янв. 1731 г. с рыбным обозом пришел в Москву и подал прошение о принятии в Славяно-латинскую академию, назвавшись дворянским сыном (по указу Синода от 7 июня 1728 принимать в академию крестьянских детей запрещалось). 15 янв. 1731 г., после экзамена у ректора игум. Германа (Концевича; в посл. архиепископ Архангелогород-

ский; † 1735), Л. как не знающий латыни был зачислен в 1-й нижний класс («фара»). К июлю 1732 г. успешно окончил все 4 нижних класса, научившись латыни, и перешел в 1-й средний класс («пиитика»), где учителем был иером. Феофилакт (Кветницкий), автор учебного пособия (1732). Под его руководством Л. изучал лат. и «славенороссийскую» поэзию. В июле 1733 г. перешел в средний класс («риторика»), где занимался под рук. иером. *Порфирия (Крайского; в посл. епископ Белгородский)*. Самостоятельно изучил греч. язык.

30 авг. 1734 г. по указу канцелярии Московского синодального правления ректор академии архим. Стефан (Калиновский) должен был «выбрать из учеников человека, достойного для произведения во священство», который пожелал бы войти в состав Оренбургской экспедиции И. К. Кирилова. Ректор, выбрав Л., написал, что он «достойн для произведения во священство». 2 сент. Кирилов после беседы с Л. сообщил, что этим «школьником по произведении его во священство будет он доволен». 4 сент. 1734 г., при допросе в Ставленническом столе канцелярии Московского синодального правления, Л. заявил, что его отец «города Холмогор церкви Введения Пресвятыя Богородицы поп Василий Дорофеев», дав при этом подписку, что «буде он в сем допросе сказал что ложно, за то священного чина будет лишен и пострижен и сослан в жестокое подначальство в дальний монастырь». В тот же день Л., узнав, что эти сведения будут проверять в Камер-коллегии, сознался, что он крестьянский сын, а обман «учинил с простоты своей» и «желает по-прежнему учиться во оной же Академии». Вероятно, после этого Л. был послан в *Киево-Могилянскую академию*, где, по недостоверному преданию (в «академической биографии»), встречался с архиеп. Феофаном (Прокоповичем), обещавшим ему защиту. Факт этой командировки документально не подтвержден, а ее предполагаемые даты находятся в промежутке от авг. 1733 до лета 1735 г. (Я. Штелин, первым в 1765 упомянувший о ней, назвал 1733 г.).

В июле 1735 г. Л. сдал очередные экзамены, перешел в 1-й высший класс («философия») и начал слушать лекции Антония (Кувечин-

ского) по логике. В том же году из С.-Петербурга затребовали 20 учеников Славяно-латинской академии для обучения в Академическом ун-те. В нояб. Л. подал прошение и в дек. 1735 г. в числе 12 лучших учеников отправился в столицу. Здесь с янв. 1736 г. занимался нем. языком, математикой и физикой. В сент. того же года вместе со студентами Д. И. Виноградовым и Г. У. Райзером был отправлен на учебу в Германию.

В 1736–1739 гг. Л. учился в Марбургском ун-те под рук. Х. Вольфа, чья философия повлияла на формирование его мировоззрения. В этот период отправил в С.-Петербургскую АН 2 сочинения по физике на лат. языке, в кон. 1739 г.— «Письмо о правилах российского стихотворства» (опубл. в 1778) с изложением принципов силлабо-тонического стихосложения, а также написанную 4-стопным ямбом «Оду.. на взятие Хотина» (опубл. в 1751 в новой редакции, исходный текст не сохр.), т. о. решительно продвинув реформу рус. стихосложения, начатую В. К. Тредиаковским. Летом 1739 г. переехал во Фрайберг (Саксония), где обучался химии, металлургии и минералогии у проф. И. Ф. Генкеля. В мае 1740 г. после острого конфликта самовольно ушел от него. 6 июня (н. с.) того же года в церкви реформатской общины Марбурга зарегистрировал брак с дочерью своей бывшей квартирной хозяйки Елизаветой Христиной Цильх (1720–1766; в Россию приехала в 1743 с 4-летней дочерью и братом, получила имя Елизавета Андреевна; из 3 детей Л. выжила только дочь Елена (1749–1772), в замужестве Константинова). Во 2-й пол. 1740 г. Л. посетил Голландию и ряд городов Германии, в июне 1741 г. вернулся в С.-Петербург.

Вся последующая жизнь Л. связана с АН. С янв. 1742 г.— адъюнкт физического класса. 25 июля 1745 г. получил звание профессора химии (одновременно с Тредиаковским, профессором элоквенции; они стали первыми рус. академиками АН). В окт. 1748 г. после продолжительных хлопот Л. при АН была открыта 1-я в России химическая лаборатория. В нач. 1750 г. Л. познакомился и сблизился с фаворитом имп. *Елизаветы Петровны* И. И. Шуваловым, получив в его лице влиятельного покровителя, к-рый мог способствовать практической реализации

его идей. Наряду с императрицей и Шуваловым Л. по праву считается основателем *Московского университета* (1755). С февр. 1757 г. — член («советник») Академической канцелярии, высшего адм. органа АН, чью деятельность Л. оценивал негативно, постоянно конфликтуя с членами канцелярии с нач. 40-х гг. XVIII в. (см. его «Краткую историю о поведении Академической канцелярии в рассуждении ученых людей...», 1764, опубл. в 1865). С марта 1758 г. возглавлял Географический департамент АН, в к-ром организовал составление «Атласа Российского»; с янв. 1760 г. — Академический ун-т и гимназию. Выступал с предложениями о создании С.-Петербургского ун-та, но не имел успеха. В 1764 г. работал над новым уставом АН (наброски и планы по ее перестройке делал с 1760), предлагал расширить ее автономию, разделить



Памятник М. В. Ломоносову
рядом со зданием МГУ
на Моховой ул. в Москве. 1957 г.
Скульптор И. И. Козловский.
Фотография. 2008 г.

научную и хозяйственную деятельность (упразднив Академическую канцелярию), последовательно и методично заменять приглашаемых иностранцев рус. учеными, приравнять сотрудников АН вне зависимости от их происхождения по чинам к служащим дворянам («чей он сын, нет нужды») и др. Лишь некоторые его предложения (и лишь частично) вполн. были учтены.

Проживал Л. сначала в принадлежавшем академии Боновом доме на 2-й линии Васильевского о-ва, с 1757 г. в собственном каменном доме на набережной р. Мойки. В марте 1753 г. имп. Елизавета Петровна пожаловала Л. землю с 200 крестья-



Мозаичный портрет Петра I
работы М. В. Ломоносова.
1757 г.

(Эрмитаж)

нами в окрестностях дер. Усть-Рудицы (близ Ораниенбаума, ныне Ломоносов). Здесь он устроил бисерную и мозаичную фабрики. Опытами с мозаикой Л. занимался еще с кон. 40-х гг., а 4 сент. 1752 г. передал имп. Елизавете Петровне свою 1-ю мозаику — образ Божией Матери с картины «Мадонна» итал. худож. Ф. Солимены (не сохр.). Среди др. мозаик Л. — портретные изображения «Св. Александр Невский» (1757), портрет имп. Петра I (1757) «Апостол Петр» (1761) и др.; самая большая мозаика — панно «Полтавская баталия» (1762–1764). В апр. 1758 г. Л. представил в Сенат проект мозаичного монумента над могилой имп. Петра I в Петропавловском соборе; в июне 1761 г. Сенат утвердил его проект с 12 картинками из жизни Петра I, над каждой из к-рых должны были поместиться сцены и цитаты из Свящ. Писания. Л. получил ссуду, но реализовать проект не успел.

В исследовательской деятельности Л. как ученого-естественника выделяют 3 периода: до 1748 г. он преимущественно занимался физическими исследованиями; после открытия химической лаборатории до 1757 г. — в основном химическими, а затем прикладными исследованиями в различных областях науки. В сферу научных интересов Л. входили геология, минералогия, геофизика, астрономия и др. Он является основателем в России таких научных дисциплин, как физическая химия, почвоведение и экономическая география. Л. сформулировал закон сохранения вещества и энергии (сначала в письме к Л. Эйлеру от 5 июля 1748, затем в «Рассуждении

о твердости и жидкости тел», 1760), изобрел «ночезрительную трубу», позволявшую видеть в сумерках (1756–1758), значительно раньше В. Гершеля сконструировал отражательный (зеркальный) телескоп без дополнительного плоского зеркала (1762) и др. Наблюдая прохождение Венеры по диску Солнца 25 мая (н. с.) 1761 г., первым открыл существование на ней атмосферы. Большое значение для развития промышленности в России имела книга Л. «Первые основания металлургии и рудных дел» (1763), в приложении к которой напечатан трактат «О слоях земных» (кон. 50-х гг. XVIII в.), положивший начало рус. геологии, а кроме того, включавший характерные для Л. суждения о науке и религии. В различных сочинениях Л. призывал к освоению Сибири и поиску Северного морского пути. Посвященное вел. кн. Павлу Петровичу (впосл. император Павел I Петрович) «Краткое описание разных путешествий по Северным морям и показание возможного проходу Сибирским океаном в Восточную Индию» (1763; изд. в 1847) Л. завершил утверждением о том, что «российское могущество прирастать будет Сибирью и Северным океаном и достигнет до главных поселений европейских в Азии и Америке». В «Прибавлении» к этой работе — «О северном мореплавании на Восток по Сибирскому океану» (1764; изд. в 1828) — дал инструкции для морских офицеров, а также изложил доказательства существования материка на Южном полюсе. В 1764 г. составил «Роспись всем сочинениям и другим делам советника Ломоносова» и «Обзор важнейших открытий, которыми постарался обогатить естественные науки Михайло Ломоносов».

Свою научную деятельность Л. рассматривал как государственно полезную и религиозно оправданную, прежде всего он заботился о пользе и славе отечества и прославлении Бога, познаваемого в Его творениях. Л. считал, что естествознание призвано раскрывать благовестие, данное человеку Творцом в природе: «Натура есть некоторое Евангелие, благоговяющее немумолчно Творческую силу, премудрость и величество. Не токмо небеса, но и недра земные поведают славу Божию»; «посмеяния достойны» те, кто, «подобно как некоторые ка-

толицкие философы дерзают по физике изъяснять непонятные чудеса Божии и самые страшные таинства христианские», также подлежат осуждению и те, кто хулят «новые откровения в натуре, разглашая, будто бы они были противны Закону»: «Всяк из таковых ведай, что он ссорщик, что старается произвести вражду между Божией дщерью натурою и невестою Христовою Церковью» («О слоях земных»). Л. последовательно разграничивал области знания и веры, науки и религии, отрицая наличие противоречия между ними: «Создатель дал роду человеческому две книги. В одной показал Свое величество, в другой — Свою волю. Первая — видимый сей мир... Вторая книга — Священное Писание... Правда и вера суть две сестры родные, дщери одного Всевышнего родителя: никогда между собою в распрю прийти не могут, разве кто из некоторого тщеславия и показания своего мудрования на них вражду всклеплет» («Явление Венеры на Солнце...», 1761). Тайны природы, по Л., не запретны для человека, а лишь до времени промыслительно скрыты от него: «Многое сокрывает в настоящем Премудрый Бог» («Об усовершенствовании зрительных труб», 1762).

Л. признавал принципиальную ограниченность научного познания, но отвергал его ограничения извне, предлагая, напр., в 1759 г. освободить Академический ун-т от духовной цензуры и узаконить положение о том, чтоб «духовенству к учениям, правду физическую для пользы и просвещения показующим, не привязываться, а особливо не ругать наук в проповедях». Л. возмущался попытками Синода и отдельных духовных лиц вмешиваться в дела АН и Московского ун-та. Так, распоряжение Синода от 16 сент. 1756 г. запретить печатание переведенного Н. Н. Поповским, учеником Л., «Опыта о человеке» А. Поупа подвигло Л. сочинить скандальный «Гимн бороде» (опубл. в 1859), разошедшийся в анонимных списках и воспринятый как оскорбление духовенства (вероятно, Л. подразумевал кого-то персонально: среди предполагаемых кандидатов архиеп. Сильвестр (Кулябка) и архиеп. Дмитрий (Сеченов)). Приглашенный в Синод для объяснений, Л. наговорил грубостей и невольно обнаружил свое авторство. 6 марта 1757 г.

Синод направил имп. Елизавете Петровне доклад «Об уничтожении чрез палача пасквильных стихов, под названием: «Гимн бороде», в к-ром просил ее дать указ «истребить и публично сжечь» эти стихи, а Л. «для надлежащего в том увещания и исправления, в Синод отослать». Императрица не ответила, зато появился 2-й «пасквиль» — сатира на архиереев «Гимн бороде за суд» (автором, видимо, был уже не Л.). Также по случаю проповеди архим. Гедеола (Криновского), в которой косвенно порицалась неназванная «Риторика» Л., он в 1759 г. сочинил эпиграмму «К Пахомию». Эти случаи, однако, свидетельствуют не об антиклерикальной настроенности Л., а о его крутом нраве и неразборчивости в средствах полемики.

На практике Л. был озабочен не тем, чтобы защитить свободу естественнонаучных исследований, а тем, чтобы повысить их статус и авторитет в России. На публичных собраниях АН он выступал с речами, предназначенными для не имеющих специальных знаний слушателей и «украшенными» по всем правилам торжественного красноречия. Это были «Слово о пользе Химии» (1751), «Слово о явлениях воздушных, от электрической силы происходящих» (1753), «Слово о происхождении света, новую теорию о цветах представляющее» (1756), «Слово о рождении металлов от трясения Земли» (1757). В них Л. не только популяризировал свои научные идеи и открытия, но и как оратор внушал мысли о гос. и нравственной пользе наук, об ученых занятиях как форме служения Богу, окружал их ореолом святости: «Испытание природы трудно, слушатели, однако приятно, полезно, свято... Чем глубже до самых причин толь чудных дел проникает рассуждение, тем яснее показывается непостижимый всего бытия Строитель» («Слово о происхождении света...»); «Толкователи и проповедники Священного Писания показывают путь к добродетели... Астрономы открывают храм Божеской силы и великолепия... Обоим обще удостоверяют нас не токмо о бытии Божиим, но и о несказанных к нам Его благодеяниях» («Явление Венеры на Солнце...»). Т. о., апология науки у Л. оказывается апологией веры в Бога как Творца, Управителя и Благодетеля вселенной, хотя вопросов христ.

догматики в естественнонаучных сочинениях Л. практически не касался (единственное исключение — «Явление Венеры на Солнце...», где Л. попытался примирить идею «множества миров» с учением о Боговплощении и Искуплении, подчеркнув при этом, что «христианская вера стоит непреложно»). Бытующая традиция приписывать Л. *деизм* находит в противоречии с его неоднократными высказываниями о значимости Откровения и заявлениями о приверженности христианству даже в естественнонаучных сочинениях. Христ. взгляды Л. и его отношение к Православию раскрываются в его поэтических, филологических и исторических сочинениях.

Собрание стихотворений Л. при его жизни вышло дважды: в 1-й книге «Собрания разных сочинений в стихах и в прозе» в 1751 г. (2-я книга не вышла) и — с дополнениями и исправлениями под тем же заглавием — в 1758 г. (на титуле — 1757 г.; во 2-ю книгу (1759) вошла «Риторика»). В начале 2-го «Собрания» Л. поместил написанное в 1758 г. «Предисловие о пользе книг церковных в российском языке», в к-ром изложил теорию 3 «штилей» (высокого, т. н. посредственного и низкого), отличающихся друг от друга различными пропорциями церковнослав. и рус. лексики, и выстроил соответствующую иерархию лит. жанров, в к-рой высшую ступень заняли ода и эпическая поэма. Отмечая, что единый язык богослужения помогает взаимопониманию носителей разных диалектов и гос. единству, что он является незаменимым источником выразительных средств рус. языка, Л. «дружелюбно» советовал «с прилежанием» читать «все церковные книги» и подчеркивал преемственность между новой рус. литературой и церковной книжностью, а следовательно, и между древней и новой Россией.

Ведущий жанр в поэзии Л. — ода, являющаяся средством «преклонять, а не убеждать» и связанная с традициями церковного красноречия (в прижизненных собраниях стихотворений Л. только 3 раздела — «Оды духовные», «Оды похвальные» и «Похвальные надписи»). Л. написал 20 «похвальных» (торжественных) од, приуроченных в основном к гос. торжествам, и 11 «духовных» од: переложения псалмов 1, 14, 26, 34, 70, 103, 143, 145

(1743–1751), «Ода, выбранная из Иова, главы 38, 39, 40, 41» (1743 или 1749–1751), «Утреннее размышление о Божием величестве» (1743 или ок. 1747) и «Вечернее размышление о Божием величестве при случае великого северного сияния» (1743). Переложения псалмов, созданные Л., очень близки к слав. тексту, но имеют и автобиографический подтекст. Кроме незавершенного переложения псалма 103 (опубл. в 1784), все они написаны от лица гонимого врагами и искушаемого бедами праведного человека. В разд. «Оды духовные» они подготавливают следующее далее переложение речи Всемогущего Бога из Книги Иова, в к-ром изображение в «стройном чине» устроенного «прекрасного света» является аргументом для убеждения человека в правосудии Творца: «Он все на пользу нашу строит,/ Казнит кого или покоит./ В надежде тяготу сноси / И без роптания проси». В «Утреннем размышлении...» утверждается идея о том, что мир был создан для человека, в «Вечернем...» — мысли о непостижимости Бога и ограниченности научного знания. А. С. Пушкин назвал духовные оды Л. «вечными памятниками русской словесности», архиеп. Филарет (Гумилевский) утверждал, что они «для духовного просвещения много значили и значат».

В торжественных одах Л. внушает мысли о величии России и ее блистательном будущем, о непобедимости духа «россов», правоте дела Петра I и пользе наук. Оды Л., по построению напоминающие праздничные проповеди, включают молитвенные призывания Бога (большинство од ими начинаются и заканчиваются), цитаты и парафразы из Славянской Библии и богослужебных текстов, имеют «особый величественный колорит, колорит церковности» (Солосин. 1913). В «Оде на прибытие... Петра Федоровича...» (1742) переложен фрагмент Откр 12.1 о «жене, облеченной в солнце» (строфы 7–8), в последней оде Л. («Ода... на новый 1764 год») есть вольное переложение строф 18–19 из 8-й гл. Книги Притчей Соломоновых; вообще библейские аллюзии в торжественных одах Л. многочисленны. В целом они отличаются, с одной стороны, единообразием метрики (4-стопный ямб), строфики (10-стишная строфа), стиля (вы-

сокого, славянизированного), идеологии и оптимистического настроения, а с другой — сложностью звуковой организации, свободной композицией, несводимой к прямолинейно-логической последовательности, гиперболической образностью, обилием риторических «украшений» и неожиданных сравнений, призванных поразить воображение и приобщить читателя к «восторгу» поэта.

Среди других стихотворений Л. — «Письмо о пользе Стекла» (1753), в к-ром изложена история наук и просвещения, включенная в христ. контекст («О коль велика к нам щедрот Его пучина,/ Что на землю послал возлюбленного Сына! Не погнушался Он на малый шар сойти,/ Чтобы погибшего страданием спасти»). В «Разговоре с Анакреоном» (1761, опубл. в 1771) Л. сформулировал свою лит. позицию, в частности противопоставив эпикурейскую и стоическую философию, при этом показал их как недостаточные для человека. В 1750–1751 гг. по «изустному» указанию имп. Елизаветы Петровны Л. написал 2 трагедии — «Тамира и Селим» (поставлена в 1750 и 1751; опубл. в 1752), основанную на событиях в Крымском ханстве времен правления Мамая, и «Демофонт» (опубл. в 1752) на античный мифологический сюжет. По сравнению с трагедиями А. П. Сумарокова (первыми образцами этого жанра в рус. лит-ре) в трагедиях Л. снижена роль любовной интриги. В 1760 и 1761 гг. вышли 2 песни героической поэмы Л. «Петр Великий» (не завершена), в которой среди прочего имеется похвала Соловецкому мон-рю.

В 1748 г. вышла из печати «Риторика» Л. («Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится риторика, показывающая правила обою красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки»), состоящая из 3 частей («О изобретении», «О украшении» и «О расположении»). Это сочинение, являющееся 1-м написанным по-русски пособием по риторике, включало множество примеров из античной и новой европ. словесности в переводах Л., из его собственных сочинений, а также из трудов отцов Церкви, в основном святителей Василия Великого, Иоанна Златоуста и Григория Богослова. «Ри-

торика» пользовалась большой популярностью, но на практике была востребована гл. обр. в духовных учебных заведениях. В «Российской грамматике» (завершена в 1755; изд. в 1757, на титуле — 1755 г.) Л. впервые дал систематическое описание норм живого великорус. языка — «московского наречия», наряду с которым он выделял «северное» и «малороссийское». Т. о. Л. заложил основы для создания нормированного лит. языка, считая это делом первостепенной важности: «Тупа оратория, косноязычна поэзия, неосновательна философия, неприятна история, сомнительна юриспруденция без грамматики».

С 1749 г., вступив в полемику со сторонниками т. н. норманнской теории происхождения рус. государственности, Л. занялся изучением истории Др. Руси. В «Замечаниях» на диссертацию Г. Ф. Миллера (1749–1750) и предисловии к «Истории Российской» В. Н. Татищева (1749) выдвинул противоположную теорию, стремясь обосновать самобытность рус. культуры и государственности. Оспаривал мнение Г. Ф. Байера о герм. (сканд.) происхождении первых рус. князей, считая их выходцами из прибалт. славян (варягов Л. считал многонациональной общностью). В 60-х гг. XVIII в. выступал против работавшего в России нем. историка А. Л. Шлёцера, подозрительно относясь к его деятельности и считая чуть ли не шпионом. Одной из претензий Л. к нем. ученым, занимающимся рус. историей, было то, что они не принадлежат к Православию, плохо с ним знакомы и не дорожат его преданиями. Опасался «соблазну Православной российской Церкви» от рассуждений о поселении славян на Днепре и в Новгороде после апостольских времен, поскольку «Церковь российская повсегодно вспоминает о приходе святого апостола Андрея Первозванного на Днепр и в Новгород к славянам» («В канцелярию академии рапорт 21 июня 1750»), возмущался некоторыми касающимися церковных дел выражениями. Так, на слова Миллера о том, что «для лучшего украшения города две церкви построены», Л. заметил: «...церкви строятся для приношения славословия Божия и молитвы» («Замечания на 6 и 7 главы «Сибирской истории» Г. Ф. Миллера», 1751). С 1751 г. Л. собирал ма-

териалы для собственного труда по рус. истории, написанного в 1753–1758 гг., — «Древняя российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого, или до 1054 года» (опубл. в 1766). В этом произведении Л. пытался доказать, что русские имеют древнюю историю, восходящую ко временам до Рождества Христова, отмечал, что за каждым периодом упадка в истории России следовало «высшее восстановление», для чего «некоторым Божественным Промыслом воздвигнуты были бодрые государи». В 8-й гл. («О рассмотрении вер и крещении Владимирове») Л. поместил речь «Константина Философа» и дал собственное распространенное изложение Никео-Константинопольского Символа веры. В 1760 г. вышел написанный Л. «Краткий российский летописец с родословием», в котором история России изложена в виде краткого описания княжений и царствований до имп. Петра I (помещенное в приложение родословие Рюриковичей и Романовых составлено А. И. Богдановым). Эта книга стала популярным учебным пособием и многократно переиздавалась. Вольтеру, работавшему над «Историей Петра Великого», Л. в 1757 г. отправил «Описание стрелецких бунтов и правления царевны Софьи» (опубл. в переводе с франц. в 1787).

Принципиальным убеждением Л. было то, что самодержавие — наилучшая для России форма правления, поскольку «разномысленною вольностию Россия едва не дошла до крайнего разрушения», он проводил эту мысль в одах, исторических сочинениях, в «Словах похвальных» имп. Елизавете Петровне (1749) и Петру I (1755; произнесено в С.-Петербурге в день открытия Московского ун-та 26 апр.). В первое из них Л. включил похвалу правосл. духовенству и выразил удовольствие от того, что Россия «единым языком едину веру исповедует и, единою благочестивейшею Самодержицею управляема, великий в ней пример к утверждению в Православии видит». Идеальным государем Л. считал имп. Петра I и говорил, что, «ежели человека, Богу подобного, по нашему понятию, найти надобно, кроме Петра Великого не обретаю».

1 нояб. 1761 г. Л. направил Шувалову записку «О сохранении и раз-

множении российского народа» (опубл. с большими цензурными сокращениями в 1819, полностью издана в 1871), в которой много внимания уделил религ. обычаям рус. народа и духовенству и, в частности, в резкой критической форме изобразил пьянство на масленицу и Пасху и назвал «душегубцами» священников, следующих обычаям в зимнее время крестить младенцев холодной водой. Здесь же Л. внес ряд предложений об изменении уставов Русской Церкви. Он предложил разрешить мирянам 4-й и 5-й браки («по примеру других христианских народов») и 2-й брак для священников и диаконов, запретить постриг мужчинам до 50 лет, а женщинам — до 45, а также перенести Пасху и Великий пост на др. время. По мнению Л., масленицу следовало перенести на май, тогда «Великий пост был бы в полной весне и в начале лета, а Св[ятая] неделя около Петрова дня». Существующие церковные устав и календарь Л. объяснял климатическими условиями Средиземноморья и считал возможным изменить их для Русской Церкви. Л. отдавал себе отчет в том, что «исправлению сего недостатка ужасные обстоют препятствия», но указывал на успех решительных действий имп. Петра I (в т. ч. церковной реформы) и заметил, что «российский народ гибок». В 1761 г. он написал «Примечания об обязанностях духовенства» (опубл. в 1859). Исходя из мысли, что «Святейшего Синода и всего духовенства не одна только должность, чтобы Богу молиться... но и обучать страху Божию и честным нравам словом и примером», Л. настаивал на том, чтобы в обязательном порядке обучать священников риторике, строго следить за их «честным житием», а также поручить им и др. членам причта обучение детей грамоте «за общую плату всего прихода».

После воцарения имп. *Екатерины II Алексеевны* и отъезда Шувалова за границу влияние Л. на все, что происходило в АН, уменьшилось, 28 июля 1762 г. он даже попросил об отставке. 2 мая 1763 г. имп. Екатерина II подписала указ о его «вечной от службы отставке», но уже 13 мая отозвала этот указ. 15 дек. 1763 г. она пожаловала Л. чин статского советника, а 7 июля 1764 г. посетила его дома и имела с ним продолжительную беседу. Рассчитывая

на новую встречу с императрицей, Л. в марте 1765 г. составил план беседы (опубл. в 1840), в частности, собираясь сказать следующее: «За то терплю, что стараюсь защитить труды П[етра] В[еликого], чтобы выучились россияне, чтобы показали достоинство... Я не тужу о смерти: пожил, потерпел и знаю, что обо мне дети отчества пожалеют».

С 4 марта 1765 г. Л., будучи тяжелобольным, не выходил из дома, но участвовал в адм. работе АН. По свидетельству Штелина, перед смертью сказал: «Жалею только, что покидаю недовершенным то, что задумал я для пользы отечества, для приращения наук и восстановления упавших дел академических: оно умрет со мною». Л. скончался во время соборования на 2-й день после Пасхи, в понедельник Светлой седмицы, накануне причастившись. Об этом общал И. К. Тауберт в письме Миллеру от 8 апр. 1765 г.: «За два дня до своей кончины... причащался и испустил дух во время совершения над ним обряда соборования, после про-



Надгробие М. В. Ломоносова на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры. 60-е гг. XVIII в. Мастер Ф. Медико по эскизу Я. Штелина. Фотография. 2007 г.

щения в полном разуме как с своею женою и дочерью, так и с прочими присутствующими» (*Пекарский*. 1873. С. 877). Л. похоронен на Лазаревском кладбище Александро-Невской лавры. В отпевании и погребении, проходивших при большом стечении народа, участвовали С.-Петербургский и Ревельский архиеп. *Гавриил (Кременецкий)*, архиеп. и члены Синода и Сената.

Соч.: ПСС. М.; Л., 1950–1959. 10 т.; 1983. Т. 11: Справ.; Соч. / Примеч.: М. И. Сухомлинов и др. СПб.; М.; Л., 1881–1948. 8 т.; Избр. произв. / Вступ. ст., сост. и примеч.: А. А. Морозов. Л., 1986³. (Б-ка поэта. Б. сер.); Избр. произв.: В 2 т. / Ред.: С. Р. Микулинский. М., 1986; Переписка, 1737–1765 / Сост., подгот. текста и примеч.: Г. Г. Мартынов. М., 2010. Библиогр. указ.: *Пономарёв С. И.* Мат-лы для библиографии лит-ры о Ломоносове. СПб., 1872; *Рукописи Ломоносова в АН СССР*: Науч. описание / Сост.: Л. Б. Модзалевский. Л., 1937; *Фомин А. Г. и др.* Мат-лы библиографии о Ломоносове на рус., нем., франц., итал. и швед. яз. Пг., 1915; *Кунцевич Г. З.* Библиография изданий сочинений М. В. Ломоносова на рус. яз. Пг., 1918; *Рысс Е. Б.* Библиография основной лит-ры о М. В. Ломоносове за 1911–1916 гг. // Ломоносов: Сб. ст. и мат-лов. М.; Л., 1951. Сб. 3. С. 501–615; *она же.* Библиография соч. Ломоносова и лит-ры о нем за 1956–1960 гг. // Там же. 1961. Сб. 5. С. 355–381; *она же.* Библиогр. указ. соч. Ломоносова и лит-ры о нем за 1961–1966 гг. // Там же. 1991. Сб. 9. С. 137–188; *Коровин Г. М., Рысс Е. Б.* Библиография соч. Ломоносова и лит-ры о нем за 1951–1955 гг. // Там же. 1960. Сб. 4. С. 401–438; М. В. Ломоносов // Христианство и новая рус. лит-ра XVIII–XX вв.: Библиогр. указ. СПб., 2002. С. 103–106. Лит.: *Биларский П. С.* Мат-лы для биографии Ломоносова. СПб., 1865; *Будилевич А. С.* Ломоносов как писатель. СПб., 1871; *Пекарский П. П.* Ломоносов М. В. // *Он же.* История имп. Академии наук в Петербурге. СПб., 1873. Т. 2. С. 259–963; *Тубасов А.* Религ. воззрения Ломоносова // ХЧ. 1880. № 9/10. С. 335–392; *Воскресенский Г. А.* Ломоносов и Московская славяно-греко-лат. академия. М., 1891; *Покровский В. И.* М. В. Ломоносов: Его жизнь и соч.: Сб. ист.-лит. ст. М., 1905; *Власовский И. Ф.* Основные черты мировоззрения М. В. Ломоносова. Х., 1911; М. В. Ломоносов (1711–1911): Сб. ст. / Ред.: В. В. Сиповский. СПб., 1911; Ломоносовский сб. СПб., 1911; *Розанов Н. П.* Ломоносов в Славяно-греко-латинской академии // Странник. 1911. Т. 2. Дек. С. 643–664; *Солосин И. И.* Отражение языка и образов Св. Писания и книг богослужебных в стихотворениях Ломоносова // ИОРЯС. 1913. Т. 18. Кн. 2. С. 238–293; *Пумпянский Л. В.* Очерки по лит-ре 1-й пол. XVIII в. // XVIII в. М.; Л., 1935. Сб. 1. С. 102–132; *он же.* Ломоносов и нем. школа разума // Там же. 1983. Сб. 14. С. 3–44; *Берков П. Н.* Ломоносов и лит. полемика его времени, 1750–1765. М.; Л., 1936; Ломоносов: Сб. ст. и мат-лов. М.; Л., 1940–2011. Т. 1–10; *Меншуткин Б. Н.* Жизнеописание М. В. Ломоносова. М.; Л., 1947³; *Коровин Г. М.* Б-ка М. В. Ломоносова. М.; Л., 1961; *Летопись жизни и творчества М. В. Ломоносова. М.; Л., 1961; Радовский М. И.* М. В. Ломоносов и Петербургская АН. М.; Л., 1961; *Литературное творчество М. В. Ломоносова. М.; Л., 1962; М. В. Ломоносов в восп. и характеристиках современников. М.; Л., 1962; Морозов А. А.* Ломоносов, 1711–1765. Л., 1965⁵. (ЖЗЛ); *Серман И. З.* Поэтический стиль Ломоносова. Л., 1966; *Моисеева Г. Н.* Ломоносов и древнерус. лит-ра. Л., 1971; *Unbegaun V. O.* Lomonosov and Luther // ZSP. 1973. Bd. 37. N. 1. S. 159–171; *Кулябко Е. С., Бешенковский Е. Б.* Судьба б-ки и архива М. В. Ломоносова. Л., 1975; *Лотман Ю. М.* Об «Оде, выбранной из Иова» Ломоносова // Изв. ОЛЯ. 1983. Т. 42. № 3. С. 253–262; *Лысцов В. П.* М. В. Ломоносов в рус. историогра-

фии 1750–1850-х гг. Воронеж, 1983; *он же.* М. В. Ломоносов в рус. историографии 1860–1870-х гг. Воронеж, 1992; *он же.* М. В. Ломоносов об ист. роли правосл. духовенства в России // Церковь и ее деятели в истории России: Сб. ст. Воронеж, 1993. [Вып. 1]. С. 3–30; *Павлова Г. Е., Фёдоров А. С.* М. В. Ломоносов, 1711–1765. М., 1986; Ломоносов и рус. лит-ра: [Сб. ст.]. М., 1987; *Лебедев Е. Н.* Ломоносов. М., 1990. (ЖЗЛ); *Пиксио Р.* «Предисловие о пользе книг церковных» М. В. Ломоносова как манифест рус. конфессионального патриотизма // Сб. ст. к 70-летию проф. Ю. М. Лотмана. Тарту, 1992. С. 142–152; *Живов В. М.* Язык и культура в России XVIII в. М., 1996; *он же.* Первые рус. лит. биографии как социальное явление: Третиakovский, Ломоносов, Сумароков // Новое лит. обозрение. 1997. № 25. С. 24–83; М. В. Ломоносов: К 285-летию со дня рожд.: [Сб. науч. тр.]. М., 1997; *Прокофьев И. Ф.* О религиозности и атеизме М. Ломоносова // Философия и социология в контексте совр. культуры. Днепропетровск, 1998. С. 34–40; *Луцевич Л. Ф.* Псалтырь в рус. поэзии. СПб., 2002. С. 242–280; *Левитт М.* Ода как откровение: Правосл. богословский контекст одической поэзии Ломоносова // Славянский альб., 2003. М., 2004. [Вып. 8]. С. 368–384; *он же.* «Вечернее размышление о Божием величестве» и «Утреннее размышление о Божием величестве»: Опыт определения теолог. контекста // XVIII в. СПб., 2006. Сб. 24. С. 57–70; *Алексеева Н. Ю.* Рус. ода: Развитие одической формы в XVII–XVIII вв. СПб., 2005. С. 160–204; *Клейн И.* Раннее Просвещение, религия и Церковь у Ломоносова // *Он же.* Пути культурного импорта: Тр. по рус. лит-ре XVIII в. М., 2005. С. 287–300; *Фомин В. В.* Ломоносов: Гений рус. истории. М., 2006; *Симаков В. И.* М. В. Ломоносов: Феноменология интеллекта. Хабаровск, 2007; Ломоносов: Кр. энцикл. словарь / Сост.: Э. П. Карпеев. М., 2009²; Словарь языка М. В. Ломоносова: Мат-лы к словарю. СПб., 2010–2011. Вып. 1–5; *Шубинский В. И.* Ломоносов. М., 2010; М. Ломоносов глазами современников / Сост.: Г. Г. Мартынов. М., 2011; Ломоносовский сб. М., 2011; *Модзалевский Л. Б.* М. В. Ломоносов и его лит. отношения в Академии наук. СПб., 2011; Новое о Ломоносове: К 300-летию со дня рожд.: Мат-лы и исслед. М., 2011; *Свердлов М. Б.* М. В. Ломоносов и становление ист. науки в России. СПб., 2011; М. В. Ломоносов и Православие: Сб. ст. о творчестве М. В. Ломоносова. М., 2014.

В. Л. Коровин

ЛОМОУРИ [груз. ლომოური] Нодар Юлонович (род. 9 авг. 1926, Тифлис), груз. историк, византист, источниковед; доктор исторических наук (1970), действительный член АН Грузии (1998). В 1949 г. окончил исторический фак-т Тбилисского гос. ун-та (ТГУ), в 1951 г. — аспирантуру ТГУ, защитив канд. дис. «Клавдий Птолемей и его известия о Грузии». В 1951–1953 гг. — ст. преподаватель Сухумского педагогического ин-та; с 1953 г. — доцент (по 1965), в 1969–1971 гг. — профессор ТГУ, зав. кафедрой истории Древ-

него мира. В 1970 г. защитил докт. дис. «Грузино-римские взаимоотношения». В 1965–1971 гг. — проректор ТГУ, в 1975–2005 гг. — зав. Отделением византологии Ин-та востоковедения им. Г. В. Церетели АН Грузии; в 1997–2004 гг. — директор Гос. музея искусств Грузии им. Ш. Я. Амиранашвили. В 1973–1991 гг. — сотрудник археологической экспедиции в Нокалакеви (Сенакский р-н Грузинской ССР). Неоднократно принимал участие в международных и всесоюзных научных конференциях и симпозиумах (Тбилиси, Цхалтубо, Москва, Ленинград, Прага, Вена), организатор выставок грузинского искусства в Метрополитен-музее (Нью-Йорк, 1997) и выставок произведений Н. Пиросмани в Швейцарии, Испании и Бельгии (1993–1995). Член редколлегий и автор статей в ж. «Византийский временник» (Москва). С 2001 г. — президент Грузинского национального комитета византистов (избран на Всемирном конгрессе византистов в Париже).

Л. изучает историю древней и средневеков. Грузии, историю грузино-визант. взаимоотношений, историю Армении, *Албании Кавказской*, историю христианства в Грузии. Он — автор более 160 трудов, в т. ч. 18 монографий. В «Очерках по истории Картлийского (Иберийского) царства» Л. рассмотрел вопросы, связанные с христианизацией древнегруз. царства *Картли* и, в частности, датировки этого события. Он изучил все существующие греч. и лат. источники, описывающие жизнь и деятельность визант. имп. равноап. *Константина*, и отметил, что ни в одном из них К-поль не упомянут в контексте христианизации Картли и крещения картлийского царя св. *Мириана*, при этом царица равноап. *Елена* (Флавия) фигурирует в них как здравствующая. Ученый пришел к выводу, что Крещение Картли произошло не позднее 326 г.; это позволило ему пересмотреть данную И. А. *Джавахишвили* и принятую в груз. историографии датировку Крещения Картли (ок. 337). В совр. груз. историографии датировка, предложенная Л., считается основной.

Труды Л. посвящены важным вопросам истории Грузинской Православной Церкви, ее автокефалии, утверждению христианства в Зап.

Грузии, груз. обителям за пределами Грузии – *Петрицонскому в честь Успения Пресв. Богородицы монастырю* в Болгарии и *Иверскому монастырю* на Афоне, истории Эгри-си (Лазики). Л. принял участие в создании фундаментального груз. издания «Очерки истории Грузии». Он является также соавтором учебных пособий для вузов по истории Др. Востока (1986) и «Греческие и римские историки» (1998). Статьи Л. печатались в груз. научных изданиях: «Материалы по истории Грузии и Кавказа», «Шромеби» (Труды ТГУ), «Мацне» (Сообщения АН Груз. ССР), «Вопросы истории», «Дзеглис мегобари» (Друзья памятников культуры) и др. Л. перевел и издал сочинения о Грузии древних авторов Диона Кассия, Клавдия Птолемея и др. Почетный гражданин г. Тбилиси.

Изд.: Сведения Диона Кассия о Грузии / Греч. текст с груз. пер., коммент., введ.: Н. Ю. Ломоури. Тб., 1966 (на груз., греч. яз.); Византиноведческие этюды / Сост.: Н. Ю. Ломоури. Тб., 1991.

Соч.: К истории восстания Варды Склира, 976–979 гг. // Шромеби (Труды) / ТГУ. Тб., 1957. Вып. 67. С. 29–41 (на груз. яз.); История Эгрисского царства с возникновения до V в. н. э. Тб., 1968; Очерки по истории Картлийского (Иберийского) царства в III – нач. IV вв. Тб., 1975 (на груз. яз.); К истории Понтийского царства. Тб., 1979. Ч. 1; Грузино-рим. взаимоотношения. Тб., 1981. Ч. 1: Полит. взаимоотношения; К истории груз. Петрицонского мон-ря: Бачковский мон-рь в Болгарии. Тб., 1981; Афонский Ивион, 1000. Тб., 1983; Грузино-визант. взаимоотношения в V в. Тб., 1989. С. 111–146 (на груз. яз.); Утверждение христианства как офиц. религии в Грузии. Грузинская Церковь и ее автокефалия // Календарь Груз. Патриархии, 2001 г. Тб., 2000 (на груз. яз.); К истории одной из древнейших груз. областей – Абхазии. Тб., 2008 (на груз. яз.); Распространение и установление христианства в Грузии. Тб., 2009 (на груз. яз.); Связи Грузии и Визант. империи. Тб., 2011. Т. 1: IV–IX вв. (на груз. яз.); Утверждение христианства как офиц. религии в Зап. Грузии // Византинология в Грузии. Тб., 2011. Т. 1. С. 291–300 (на груз. яз.).

Нат. Ломоури

ЛОНГИН [греч. Λογγίνος], прп. (пам. греч. 17 нояб.), егип. подвижник. Память Л. и посвященное ему двустиишие, в к-ром о Л. говорится как о великом постнике, находятся в визант. стижных Синаксах, в слав. стижных Прологах (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2009. Т. 3. С. 65) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца. В совр. календаре РПЦ память Л. отсутствует.

Подробностей и времени жизни подвижника источники не сохра-

нили. О нем известно только, что он скончался в мире. Преподобный отождествляется с аввой Лонгином, о котором есть несколько упоминаний в *Apophthegmata Patrum* – агиографическом памятнике IV–VI вв., представляющем собой сборник рассказов и назидательных поучений егип. монахов. Там, в частности, содержатся неск. бесед аввы Л. с др. отцами относительно добродетелей и аскезы. Напр., в беседе с аввой Лукием Л. задал ему 3 вопроса о своих помыслах. О желании странствовать авва Лукий сказал, что если не сдерживать свой язык, не получится быть странником; но если соблюдать воздержание там, где находишься, то можно и нигде не уходя сделаться странником. О желании Л. поститься 2 дня подряд авва Лукий ответил, что полезнее будет обуздывать свои дурные помыслы. О желании Л. удалиться от людей авва Лукий рассудил, что если не научиться хорошо жить с людьми, не получится и хорошо жить одному.

Некая женщина, больная раком груди, будучи наслышана о Л., жившем в 9 милях к западу от Александрии, как о человеке, через которого подается благодать, отправилась к нему в надежде на исцеление. Повстречав старца, но не зная, что это и есть Л., она открыла ему свою беду. Тот перекрестил болящую со словами, что ее исцелит Господь, а Л. ничем не сможет помочь. Женщина через нек-рое время выздоровела, а позже узнала, что тогда беседовала с Л.

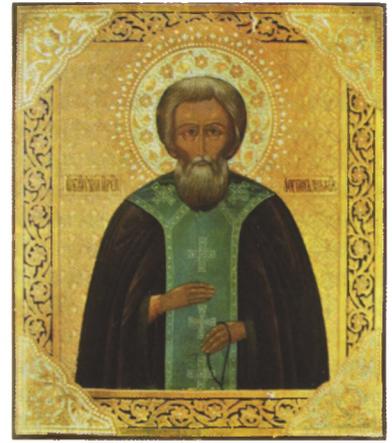
Ист.: *Apophthegmata patrum* // PG. 65. Col. 255–256 [алф. часть алф.-аноним. собр.; пер.: Достопамятные сказания. 2010. С. 149–151]; *SynCP*. Col. 233; *Νικββημος. Συναξαριστής*. 1998. Т. 2. Σ. 129–130.

Лит.: *Σαφρόνιος (Εὐδοτραπίδης)*. 'Αγιολόγιον. Σ. 276.

О. Н. А.

ЛОНГИН († 10.02.1540), прп. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Вологодских святых), основатель и игумен Коряжемского во имя свт. Николая Чудотворца муж. мон-ря (ныне Котласский р-н Архангельской обл.).

Источники. Основным источником сведений о святом является «Сказание о зачале великого чудотворца Николы Коряжемского монастыря и о начальнике игумене Логине, како прииде на усть реки Коряжемки и нача здати обитель



*Прп. Лонгин Коряжемский.
Икона. Кон. XIX – нач. XX в.
(ц. свт. Стефана Великопермского,
Вел. Устюг)*

сию во имя великаго светителя и чудотворца Николы архиепископа Мирикийских и о преставлении преподобнаго отца нашего игумена начальника Логина и о чудесех его». Ранний список (ВОКМ. № 2151. Л. 21–57, 70-е гг. XVII в.; опубл.: *Власов*. 2011. С. 26–51) является автографом еп. Вятского и Великопермского *Александра* († 17 дек. 1678), рукопись принадлежала б-ке Коряжемского мон-ря. Поздний список (НМРК. № 4117, нач. XIX в.) создан иноком Александром Невско-м мон-ря Инокентием, до 1924 г. хранился в б-ке Троицко-Стефано-Ульяновского мон-ря (опубл.: *Сказание о зачале Николо-Коряжемского мон-ря*. 2013. С. 475–482). Фрагмент «Сказания...» (рассказ о перенесении мощей Л.), текстуально близкий к списку НМРК. № 4117, воспроизведен в «Доношении из Архангелогородской епархии» с рапортом наместника Коряжемского мон-ря иером. Илариона, присланном в Синод в 1746 г. в качестве ответа на указ от 7 дек. 1744 г. имп. Елизаветы Петровны «о мощах несвидетельствованных святых» (РГИА. Ф. 796. Оп. 25 (1746 г.). Д. 723 (а)).

Создание «Сказания...» исследователи относят ко 2-й пол. XVII в. и связывают с пребыванием в Коряжемском мон-ре еп. Вятского Александра, который был постриженником обители, а в 1643–1651 гг. стал ее игуменом; в 1674–1678 гг. он проживал в мон-ре на покое после оставления епископской кафедры (*Власов*. 2011. С. 10–14). Автор «Сказания...» излагает краткие данные о жизни Л. и 7 посмертных чудес, последнее из к-рых датируется

1678 г. Рассказ об устройении Коряжемской обители зафиксирован также в летописце г. Сольвычегодска (РНБ. Q.I. № 835. Л. 31 об.—39 об., сер. XVIII в.) и в «Истории города Соли Вычегодской древних и нынешних времен», составленной в 1789 г. чиновником городского магистрата и 1-м историком г. Сольвычегодска А. И. Соскиным (1761–1822) (РНБ. Q.IV. № 403. Л. 167–182).

Существует виршевая «История о святом игумене Логгине...», к-рая известна в 2 списках нач. XIX в.: НМРК. № 4117; ГАВО. ВУФ. № 3647. Поскольку в тексте сказано, что «История...» создана «усердием графов Строгановых господ», можно предположить, что она была написана после 1761 г. (в этом году А. С. Строганов возведен в графское достоинство, с 1722 Строгановы имели титулы баронов). Установлено текстуальное сходство «Истории» и виршевой редакции Жития Никодима Кожеезерского (Рыжова. 2005. С. 228–230). Создание текста приурочено к празднованию дня Св. Троицы и, возможно, было произнесено в форме «речи» или «слова» Устюжским еп. *Лаврентием (Горкой)* по случаю его прибытия в Коряжемский мон-рь (Власов. 2011. С. 24–25; опубл.: Рыжова. 2005. С. 234–235; «История о святом игумене Логгине...». 2013. С. 483–484).

Биография и почитание. «Сказание...» сообщает, что Л. «прииде из Верховских градов» на р. Коряжемку с иконой Животворящего Креста (ВОКМ. № 2151. Л. 21–22). Согласно описаниям, на нижнем поле иконы находилась надпись: «Лета 7043 (1535)», а на оборотной стороне — «Крест Христов Павловы пустыни» (Верюжский. Вологодские святые. С. 476). Исходя из текста надписи, исследователи предполагают, что Л. нек-рое время подвизался в Павловом Обнорском мон-ре и пришел на р. Коряжемку в 1535–1540 гг. (Власов. 1995. С. 39). Поскольку свой мон-рь святой создавал вместе с прп. Симоном Сойгинским, выходцем из Усоля (ныне Сольвычегодск) (Верюжский. Вологодские святые. С. 487–488), более обоснованным представляется отнести основание обители к периоду с 1537 г. (известно, что Симон покинул Комельский мон-рь после преставления прп. Корнилия Комельского 19 мая 1537) по 16 сент.

1539 г. (дата основания Сойгинской Преображенской пуст.) (Там же. С. 478, 488–489).

Л. с Симоном построили часовню и келью, а затем деревянную ц. во имя свт. Николая Чудотворца. Согласно Сказанию о Христофоровой пуст., написанному еп. Вятским Александром (РНБ. Q.XVII. № 142. Л. 86, XVII–XVIII вв.; опубл.: Власов. 2011. С. 76–129), в Коряжемском мон-ре жил еще 1 ученик Л. — прп. *Христофор* († 25 июля 1572), основавший в 1543–1551 гг. пустынь в честь иконы Божией Матери «Одигитрия» (Власов. 2011. С. 74–75), к-рая в кон. XVI в. была приписана к Коряжемскому мон-рю.

Л. стал игуменом созданной им обители; был погребен около лестницы, ведущей на паперть Никольского храма (ВОКМ. № 2151. Л. 27). В 1566 г., после чудесного явления святого больному устюжскому воеводе, к-рого «Сказание...» называет кн. Владимиром, состоялось обретение мощей Л. Прибыв в Коряжемский мон-рь, воевода приказал поместить мощи близ сев. стены Никольской ц. Над мощами устроили «палатку» (часовню). В связи с этими событиями был составлен тропарь Л. и установлен день его памяти (10 февр.) для служения панихид у гробницы святого. О том, что у гроба Л. пели только панихиды, неоднократно упоминается в тексте «Сказания...» (Чудо 1, 2, 6). Служба Л. появилась не позднее 70-х гг. XVII в. (ВОКМ. № 2151. Л. 1–20; здесь же помещен текст молитвы святому, он дописан почерком XIX в.); ее создание связывают с именем еп. Александра (Верюжский. Вологодские святые. С. 486; Власов. 2011. С. 15–16; изд.: Там же. 2011. С. 675–680).

Чудо 1618 г. фиксирует формирование иконографии святого: в день памяти Л. во время панихиды святой явился старцу Иродиону: «...видел... мужа седа, а браду имея среднюю круглую, в риза стояша святолепна и ризы на нем многоценны... дороги и светлы, а сам образом светобразен, постным лицом...» (ВОКМ. № 2151. Л. 33 об.—35 об.). В 1658 г. М. И. Строганова и ее сын Ф. П. Строганов пожертвовали покров с изображением Л. на гробницу святого; на полях гладью были вышиты тропарь, кондак, летопись о святом и перенесении его мощей (Искусство строгановских мастеров: Кат. вы-



Прп. Лонгин Коряжемский.
Штатная пелена. 1658 г.
(СИХМ)

ставки. М., 1991. С. 148. № 95; пелена хранится в Сольвычегодском историко-художественном музее, № 600-п).

По благословению и на средства еп. Александра 9 мая 1665 г. была заложена каменная ц. в честь Благовещения Пресв. Богородицы с приделом во имя свт. Николая, храм освящен накануне дня памяти Л. — 9 февр. 1671 г. (В каноне святому, составленном еп. Александром, сказано, что Л. посвятил свой храм празднику Благовещения). Место погребения Л. оказалось внутри новой церкви, у сев. стены, над ним была устроена гробница, украшенная позолоченной резьбой и покровом, подаренным Строгановыми (НМРК. № 4117. Л. 208 об.).

В 1746 г. мощи Л. находились в Благовещенском соборе мон-ря под спудом, над ними стояла гробница, покрытая атласным покровом с вышитым образом святого; на гробнице хранилась икона Животворящего Креста Господня, принадлежавшая Л. (РГИА. Ф. 796. Оп. 25 (1746 г.). Д. 723 (а). Л. 28 об.).

18 марта 1872 г. по случаю разборки ветхой Благовещенской ц. раку с мощами Л. перенесли в теплую Спасскую ц. и поставили близ сев. стены, за левым клиросом. В нач. XX в. новая, бронзовая посеребренная рака, покрытая пеленой с шитым во весь рост изображением Л.,

была устроена в новом Благовещенском храме близ иконостаса, в углублении сев. стены. На гробнице лежала древняя икона Животворящего Креста Господня, около раки в особом футляре хранились холщовая фелонь и власяница преподобного. У сев. входа в храм располагалась каменная пристройка, в к-рой была устроена гробница еп. Александра Вятского (Православные рус. обители. 1909. С. 83–84). Местная канонизация святого состоялась 25 февр. 1821 г., когда по указу имп. Александра I Вологодский и Устюжский еп. Онисифор (1814–1827) благословил вместо панихид совершать молебны святому, а гробницу над мощами Л. украсить золоченой резьбой и балдахинном с «сенью» (НМРК. № 4117. Л. 208 об.; Рыжова. 2005. С. 218–219). В 1903 г. имя прп. Лонгина было внесено в «Верный месяцеслов» под 10 февр. В 1907 г. был построен каменный храм во имя прп. Лонгина Коряжемского; над колодцем, по преданию выкопанным Л., была устроена каменная часовня (Православные рус. обители. 1909. С. 83–84).

В 1927 г. мон-рь был закрыт. На его территории устроили детский дом, к-рый позже сменило управление треста «Котласбумстрой». В годы Великой Отечественной войны здесь находился штаб Котласского аэросанного училища. В 1988 г. церковный комплекс бывшего мон-ря был передан Коряжемской правосл. общине. Его отреставрировали и обнесли новой оградой. В 2000-х гг. на территории мон-ря обнаружили древний колодец; ныне здесь служат молебны.

Ист.: Верный месяцеслов. 1903. С. 9; Описание о российских святых. С. 154; Сказание о начале Николо-Коряжемского мон-ря и игумене Логгине / Подгот. текста: А. Н. Власов // Памятники письменности в музеях Вологодской обл.: Кат.-путев. Вологда, 1987. Ч. 1. Вып. 2. С. 417–427; Соскин А. И. История г. Соли Вычегодской / Подгот.: А. Н. Власов. Сыктывкар, 1997; Рыжова Е. А. Виршевые редакции севернорус. житий // Рус. агиография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 234–235; Власов А. Н. Сказания и повести о месточтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв.: Тексты и исслед. СПб., 2011. С. 26–51; Сказание о начале Николо-Коряжемского мон-ря и игумене Логгине / Подгот.: А. Н. Власов // Памятники письменности в хранилищах Респ. Коми: Кат.-путев. Сыктывкар, 2013. Ч. 1. Вып. 2: Рукописные книги XV–XX вв. в собр. Нац. музея Респ. Коми. С. 471–482; «История о святом игумене Логгине начальнике Коряжемския святыя обители в стихах» / Подгот.: А. Н. Власов // Там же. С. 483–484; Житие Александ-

ра, еп. Вятского и Великопермского / Подгот.: А. Н. Власов // Там же. С. 485–486. Лит.: Верюжский. Вологодские святые. С. 475–486; он же. Прп. Логгин Коряжемский. Великий Устюг, 1903; Лихачев Н. П. Библиотека Коряжемского мон-ря за 1586 г. // Библиограф. СПб., 1889. № 3. С. 86–87; Голубинский. Канонизация святых. С. 520; Верещагин А. С. Из истории Вятской иерархии: Первый епископ Вятский Александр (1658–1674) // Тр. Вятской УАК. 1909. Вып. 2. Отд. 3. С. 7–8; Православные русские обители / Сост.: П. П. Соикин. СПб., [1909]. С. 82–85; Савич А. А. Главнейшие моменты монастырской колонизации русского Севера XIV–XVII вв. // Сб. Об-ва исторических, филос. и соц. наук при Пермском ун-те. 1929. Вып. 3. С. 47–116; Власов А. Н., Бубнов Н. Ю. Александр Вятский – писатель и книжник XVII в. // ТОДРЛ. 1988. Т. 41. С. 375–380; Власов А. Н. О памятниках устюжской лит. традиции XVI–XVII вв.: (Создатели и составители нек-рых лит. произведений Велико-го Устюга и Соли Вычегодской) // КЦДР. 1991. [Вып.] XI–XVI вв.: Разные аспекты исследования. С. 313–343; он же. Устюжская литература XVI–XVII вв.: Ист.-лит. аспект. Сыктывкар, 1995. С. 39–45; он же. Сказания и повести о месточтимых святых и чудотворных иконах Вычегодско-Северодвинского края XVI–XVIII вв.: Тексты и исслед. СПб., 2011. С. 9–54, 665–682, 713–720, 770–771; Попов В. А. Сольвыгодская старина / Ред.: А. Н. Власов // Сольвыгодская старина: Мат-лы и исследования к 500-летию г. Сольвыгодска. Сыктывкар, 1994. С. 59–200; Низов В. В. К биографии Александра Вятского // Религия и Церковь в культурно-ист. развитии Рус. Севера: Мат-лы междунар. науч. конф. Киров, 1996. Т. 1. С. 32–44; Преподобные Логгин и Христофор Коряжемские и их жизнеописание. СПб., 1998; Суворова С. И. Пролитась кровь христиан // Архангельский епарх. вестн. 2003. № 11. С. 15; 2004. № 2. С. 13; Рыжова Е. А. Виршевые редакции севернорус. житий // Русская агиография: Исслед., публ., полемика. СПб., 2005. С. 217–235; Завойская Н. Е. Александр, еп. Вятский: Мат-лы к биографии. Вятка, 2008; Безроднов В. С. Вкладная и кормовая книги Коряжемского Никольского мон-ря // ВЦИ. 2011. № 1/2. С. 56–116; Мельник А. Г. Рус. святые, почитавшиеся в Никольском Коряжемском мон-ре во 2-й пол. XVI в. // Ярославский пед. вестн. Сер.: Гуманит. науки. 2012. № 1. С. 331–334.

Е. А. Рыжова

ЛОНГИН (Логгин) (XIII–XV вв.?), прп., Киево-Печерский, вратарь, Трудолюбивый, в Дальних пещерах почивающий (пам. 16 окт., 28 авг. – в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах (прп. Феодосия) почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста – в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов). Не упоминается в комплексе ранних источников, повествующих о Киево-Печерском монастыре (см. *Киево-Печерская лабра*) и его насельниках до 30-х гг. XIII в. – в *Киево-Печерском патерике*, в «Повести временных лет» (см. в ст. *Ле-*

тописание) и в Житии прп. Феодосия Печерского. Возможно, Л. жил во 2-й пол. XIII–XV в. О нем, как и о большинстве святых Дальних пещер, сохранились только краткие поздние сведения.

В XIX в. на доске над его захоронением имелась надпись, текст которой, очевидно, был составлен в синодальный период: «Преподобный Логгин, вратарь Печерский, свято и праведно монастырское проходя послушание, сиецаго от Всевидаца Бога сподобился дара, яко ведал приходящих в монастырь и исходящих мысли сокровенныя. Добрых во благом предложении утверждал, злых же нещадно обличал, приводя к покаянию. По многотрудном богоугодном житии отиде ко Господу и есть неусыпающий о всех приходящих к Богу молитвенник» (*Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 36–37; ср.: *Филарет (Гумилевский)*. РСв. 2008. С. 477. Примеч. 2). Аналогичная информация содержалась в рукописном сборнике из б-ки Дальних пещер, к-рый послужил источником архиеп. *Модесту (Стрельбицкому)* при написании его «Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер» (*Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 35).

Впервые Л. упоминается в «Тера-тургиме» мон. Афанасия (Кальнофойского) (К., 1638) в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах. Однако Л. не указан в составленном по благословию Киевского митр. св. *Петра (Могила)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг*. Научное исследование мощей Дальних пещер, произведенное в кон. XX в., показало, что Л. к моменту кончины имел возраст приблизительно 50–60 лет (Дива. 1997. С. 94). Не позднее XIX в. были составлены тропарь и кондак Л. (опубл. в кн.: *Модест (Стрельбицкий)*. 1885. С. 36). Местная канонизация Л. совершена при архим. *Варлааме (Ясинском)*, настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда был установлен Собор преподобных отцов, в Дальних пещерах почивающих. Тогда же, вероятно, была составлена «Служба преподобным отцам Печерских, ихже нетленные мощи в Дальней пещере почивают», в к-рой Л. прославляется в 4-м тропаре 1-й песни

канона. Общецерковное почитание Л. установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., к-рыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Л.) в общецерковные месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день памяти Л. был установлен во 2-й пол. XIX в. Ист.: Службы прп. отцам Печерским, ихже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763; Канон собору прп. отцов Киево-Печерских, в Дальних пещерах почивающих // Миняя (МП). Авг. Ч. 3. С. 130–131.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 170; *Евгений (Болховитинов), митр.* Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847². С. 113, 295; *Барсуков.* Источники агиографии. Стб. 330–331; *Модест (Стрельбицкий), архиеп.* Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцев Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 1–2, 32, 79; *Леонид (Кавелин).* Св. Русь. С. 26; *Дива пещер лаврських.* К., 1997. С. 66, 134.

М. В. П.

Иконография. Описание Л. имеется в иконописном подлиннике кон. XVIII в.: «Сед, аки апостол Петр бородою и власы, зрит назад, на плечах клубук черн, руки к сердцу, персты вверх, риза преподобническая багор, испод празелень, левою ногою стоит впрям» (БАН. Строг. № 66. Л. 316 об., «левая страны» 20-й). Уподобление святого облику ап. Петра, вероятно, связано со служением Л. при вратах обители и вызвано аллюзией на образ апостола, к-рый в народном представлении был держателем ключей от врат ада и рая (иллюстрация слов Спасителя по Мф 16. 19).

В Дальних пещерах на стене при раке с мощами Л. находится его икона (40-е гг. XIX в., работа мастеров Киево-Печерской лавры под рук. иером. *Иринарха*) с единоличным поясным изображением. На ней уподобление Л. ап. Петру проявляется не столько в облике, сколько в атрибутах служения — Л. держит в левой, слегка приподнятой руке массивные ключи, как у ап. Петра, их 2; на кисти правой руки — четки с прозрачными бусинами. У святого седая, слегка вьющаяся, сужающаяся книзу недлинная борода, черты лица тонкие, нос с горбинкой. Облачен в рясу, мантию, на голове клубук. Эта икона стала образцом для совр. тиражированных изображений Л. (напр., иконы Художественно-производственного предприятия «Софрино» — святой в облачении схимника).

Так же, держащим 2 ключа в приподнятой левой руке, Л. представлен на иконе при нижнем входе в Дальние пещеры «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прп. Феодосия» (1890, создана в мастерской Киево-Печерской лавры). У святого округлая ко-

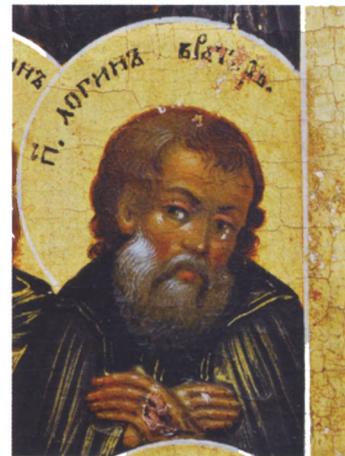
роткая рыжеватая без седины борода, голова слегка склонена вниз, взгляд потуплен.

В композициях Собора Киево-Печерских святых на иконах и гравюрах Л. (поясная фигура) обычно представлен в правой группе преподобных Дальних пещер замыкающим 2-й снизу ряд святых, рядом с прп. Титом Воином. Поскольку образ Л. крайний, то ракурс его головы, склоненной к левому плечу и развернутой к полю иконы, обладает определенной исключительностью (несмотря на то, что обращенными от центра композиции изображаются нек-рые преподобные, напр. Лаврентий Затворник и Макарий Диакон); отсюда данная в иконописном подлиннике характеристика «зрит назад». Некое сходство с ап. Петром наблюдается благодаря не крупным чертам лица, аккуратной форме носа, недлинной, округлой, слегка волнистой бороде с небольшой проседью, а в случаях, когда голова не покрыта, и вьющимся волосам, заходящим на лоб. Так он представлен на одной из наиболее ранних икон «Собор Киево-Печерских святых», происходящей из Кие-



Прп. Лонгин Киево-Печерский.
Икона. 40-е гг. XIX в.
(Киево-Печерская лавра,
Дальние пещеры)

во-Печерской лавры (2-я пол. XVIII в., НКПИКЗ; см.: Правосл. икона России, Украины, Беларуси: Кат. выст. М., 2008. С. 116–117), — голова не покрыта. На иконе посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ — Иркутские иконы: Кат. / Сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28) Л. изображен в зеленоватой мантии, голова не покрыта, наметка клубука лежит на плечах. Положение головы то же, взгляд обращен назад, словно святой пытается посмотреть за плечо. Сходство с ап. Петром художник подчеркнул, руководствуясь характеристикой образа святого в поздней западноевроп. традиции: средней длины се-



Прп. Лонгин Киево-Печерский.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

дая борода слегка всклокочена, плешив, разметавшиеся кудри волос лежат по ушам. Выразителен облик святого и на иконе 1-й трети XIX в. (КБМЗ) — голова не покрыта, руки крестообразно сложены на груди (без ключей).

Такого же типа изображение Л. представлено: на палехской иконе 1-й пол. XIX в. из частного собрания (Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87); на иконе посл. четв. XIX в. из ц. Воздвижения Креста в Женеве; на изготовленной в Ростове эмалевой иконе 3-й четв. XIX в. (Нововалаамский мон-рь, Финляндия).

Встречается вариант изображения Л., где отсутствует характерный для него разворот и святой представлен, как др. преподобные, обращенным к центру: на иконах 1-й пол. (ЦМиАР) и сер. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского женского мон-ря в Александрове).

Существенной переработке подверглась композиция «Собор Киево-Печерских святых» на московской иконе 2-й пол. XIX в. (собрание В. А. Бондаренко; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]): в частности, Л. представлен в левой группе святых, в 1-м ряду, предпоследним, между преподобными архим. Игнатием (справа) и Зосимой (слева); в иконографии святого сохранен специфический поворот головы, Л. облачен в рясу, мантию, схиму (куколь на плечах), правой рукой благословляет, в левой — закрытый свиток.

Те же особенности изображения Л. характерны и для гравюр и литографий Собора Киево-Печерских святых. Д. А. Ровинский приводит 15 гравюр этой композиции (самую раннюю датирует кон.



XVII в.), среди них — листы московско-го гравера сер. XVIII в. Мартына Нехорошевского, почаяевского мастера 2-й пол. XVIII в. Иосифа Гочемского (с монограммой «I. g.»), гравюра 1771/74 г. работы Иоанна Кончаковского и ее копия 1821 г. работы Герасима Проценко (*Ровинский. Народные картинки. Т. 3. С. 621–633. № 1505–1520; Т. 4. С. 761–763. № 1505а, 1507, 1509–1511*). Извод, в к-ром сохраняется ракурс фигуры святого, смотрящего за плечо, встречается реже (напр., на киевской гравюре В. Белецкого, 1751; 1756 — РГБ), чем изобразил



Прп. Лонгин Киево-Печерский.
Фрагмент тонолитографии
«Собор Киево-Печерских святых».
1893 г. (ГЛМ)

жение Л., обращенного к центру композиции (на раскрашенной гравюре 1-й трети XIX в. (ГЛМ), на тонолитографии 1893 г. и хромолитографии 1894 г. мастерской Киево-Печерской лавры (ГЛМ, РГБ)). За редким исключением (напр., гравюра 1-й четв. XIX в., РГБ; см.: Киево-Печерский патерик. 2006. С. 63), голова святого не покрыта. На хромолитографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина (ц. вмц. Варвары в Казани) прямолинейный образ Л. представлен в центре правой группы святых. Лит.: *Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 156; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 48, 53, 64.*

Э. В. Шевченко

ЛОНГИН, мч. (пам. 24 июня) — см. в ст. *Орентий, Фарнакий, Ерос, Фирмос, Фирмин, Кириак и Лонгин*, мученики.

ЛОНГИН, мч. Никомидийский (пам. 24 апр.) — см. в ст. *Евсевий, Неон, Леонтий и Лонгин* и др. мученики Никомидийские.

ЛОНГИН, прав. (пам. 16 окт.), Яренгский — см. ст. *Иоанн и Лонгин*, праведные, Яренгские.

ЛОНГИН [греч. Λογγίνος] († после 580), 1-й еп. *Нубии* (с 566), миссионер. Главным источником информации о нескольких попытках христианизации Нубии, в т. ч. принятой Л., служит «Церковная история» *Иоанна Эфесского* († после 585; *Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 4. 6–9, 21–22; 6. 48–55). Важны также сведения еп. *Иоанна Бикларийского* († между 614 и 621) и «Хроника» патриарха *Евтихия Александрийского* (933–940). В сер. VI в. Нубия (территория совр. Судана) была разделена на 3 царства: Нобатия прилегала с юга к В. Египту, Алоа (Алва, Алодия) на юге граничила с Эфиопией, Мукурра (Макурия) занимала промежуточное положение между др. царствами.

Согласно Иоанну Эфесскому, ок. 542 г. в Нубию для проповеди христианства был направлен свящ. Юлиан, который принадлежал к свите *Феодосия I*, патриарха Александрийского († 566; занимал кафедру в 535–537), сторонника умеренного *монофизитства*; после низложения он жил в К-поле. Миссию свящ. Юлиана поддерживала имп. *Феодора*. Она оказывала покровительство монофизитам, в то время как имп. *Юстиниан I* (527–565) якобы организовал в Нубии параллельную правосл. миссию. При поддержке дукса Фиваиды Юлиан 1-м достиг Нобатии, начал там проповедовать, а также настроил местного царя против халкидонского православия. Через 2 года свящ. Юлиан покинул Нобатию, миссию продолжил Феодор, еп. Фил (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 4. 6–7). Хотя некоторые исследователи полагали, что инициатором миссии был Феодосий Александрийский (см., напр.: *Maspero*. 1909. P. 303; *Engelhardt*. 1974. S. 73), видимо, христианизация Нубии являлась частью программы имп. Юстиниана по обеспечению безопасности В. Египта посредством создания лояльного Византии христ. гос-ва, а также по окончательному искоренению язычества в регионе. Тот факт, что первые миссионеры были монофизитами, не мог, с т. зр. Юстиниана, препятствовать их деятельности, поскольку они принадлежали к умеренным монофизитским кругам. Есть также основания считать, что 1-е обращение жителей Нубии в христианство происходило на основе либо исповедания Халкидонского Собора (аналогично тому, как дейст-

вовал Иоанн Эфесский в М. Азии), либо формулы, в к-рой игнорировались различия между христологией халкидонитов и монофизитов. Хотя А. Гриллмайер указывает на то, что новообращенные нубийцы подчинялись Феодосию Александрийскому, к-рого они рассматривали как законного патриарха (*Grillmeier*. 1990. S. 275), данная т. зр. не находит подтверждения в источниках. Более вероятно, что в церковном отношении Нубия находилась в юрисдикции правосл. Александрийских патриархов (*Грацианский*. 2006. С. 58–83). Свидетельства в пользу этого вывода есть у Евтихия Александрийского: он писал, что нубийцы были первоначально крещены в православие и обратились к монофизитскому патриарху с просьбой о рукоположении для них епископов уже после араб. завоевания Египта в VII в. (*Eutysh. Annales. Pars 2. P. 45–46*).

В 566 г. скончался еп. Феодор, добившийся, видимо, больших успехов в своей миссии. Тогда же бывш. патриарх Феодосий назначил новым епископом Нубии Л. Его хиротония была совершена *Павлом Чёрным*, патриархом *Сирийской яковитской Церкви* (564–575), уже после смерти еп. Феодосия. Иоанн Эфесский не сообщает подробной информации о предшествующей жизни Л. Как и Юлиан, Л. прибыл в К-поль из Египта и входил в свиту Феодосия (см., напр.: *Grillmeier*. 1990. S. 272). Кроме того, Л. был связан с бывш. патриархом К-польским *Анфимом I* († после 560; занимал кафедру в 535–536), представителем правосл. партии. Л., вероятно, был родственником Анфима (АСО. Т. 3. P. 168). Т. о., Л. принадлежал к числу лиц, пользовавшихся доверием императора. Тем не менее, как сообщает Иоанн Эфесский, имп. *Юстин II* (565–578) препятствовал отъезду Л., т. к. опасался с его стороны политической измены.

Л. смог покинуть К-поль лишь в 569 г. В течение 6 лет он находился в Нобатии, где «установил клир, научил порядку служения и всем правилам христианским». Л. пользовался поддержкой царя нобатов, к-рый направил к Юстину II посольство, чтобы сообщить об успехах миссии (*Ioan. Ephes. Hist. eccl.* 4. 8). В 575 г. Л. покинул Нобатию, принял участие в избрании и поставлении на Александрийский престол патриарха Феодора, находившегося в общении с Иоанном Эфесским



и Павлом Чёрным. Монофизитская партия, не признавшая законность этого избрания, возвела на престол Петра IV (575–578). Л. и царь арабов Мундар бар Харит безуспешно пытались примирить вовлеченные в этот конфликт партии монофизитов Павла Чёрного и *Иакова Барадея*. Так, в 576 г. Л. и патриарх Феодор были вынуждены покинуть Александрию и отправиться в Сирию для встречи со сторонниками Павла. Феодор остановился в Тире Финикийском, а Л. отправился ко двору Мундара бар Харита в Хиру (Месопотамия). Переговоры между партиями, однако, не состоялись (Ibid. 4. 21–22).

Ок. 580 г. Л. прибыл в царство Алоа по просьбе местного царя, которому был выгоден военный союз с Нобатией; об этом царь сообщал в письме правителю Нобатии (Ibid. 6. 52). В Алоа Л. также боролся с приверженцами монофизитской партии еп. *Юлиана* Галикарнасского. Сообщаемые Иоанном Эфесским сведения о том, что жители царства Мукурра пытались препятствовать доступу Л. в Нубию, видимо, не соответствуют действительности. Упоминание о крещении Мукурры в «Хронике» Иоанна Бикларийского под 569 г. (*Ioannes Biclarensis Chronica*. P. 212) следует также отнести ко времени миссии Л., а не к деятельности иных миссионеров-халкидонитов, якобы противостоявших ему. Сведений о дальнейших событиях миссии Л. в источниках нет.

Ист.: *Ioan. Ephes.* Hist. eccl. 4. 6–9, 21–22; 6. 48–55; *Eutychn. Annales*. Pars 2. P. 45–46; *Ioannes Biclarensis Chronica* a. 567–590 // *Chron. min.* T. 2. P. 212–213.

Лит.: *Maspero J. Théodore de Philae* // *RHR*. 1909. T. 59. P. 299–317; *Stein E.* Nubie chrétienne // *RHE*. 1940. T. 36. P. 131–142; *Engelhardt I.* Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse byzantinischer Mission zur Zeit Justins und Justinians. Münch., 1974. (Miscellanea Byzantina Monacensia; 19); *Frend W.* The Mission to Nubia: An Episode in the Struggle for Power in VIth-Cent. Byzantium // *Travaux de Centre d'archéologie méditerranéenne de l'Académie Polonaise des Sciences*. Varsovie, 1975. T. 16. P. 9–16; *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Freiburg i. Br.; Basel; W., 1990. Bd. 2. Tl. 4: Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien. S. 272–282; *Richter S. G.* Studien zur Christianisierung Nubiens. Wiesbaden, 2002. (Sprachen und Kulturen des christlichen Orients; 11); *Иванов С. А.* Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 101–104; *Grazianskij M.* Die Politik Kaiser Justinians I. gegenüber den Monophysiten: Diss. Jena, 2005. S. 125–141; *он же (Грацианский М. В.).* Миссионерские предприя-

тия 40-х гг. VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана // *Кавказков.* Юб. сб. в честь 60-летия проф. И. С. Чичурова / Отв. ред.: М. В. Грацианский, П. В. Кузнецов. М., 2006. С. 57–101; *Faraji S.* Longinus // *Dictionary of African Biography* / Ed. E. K. Akyeampong, H. L. Gates. Oxf., 2012. Vol. 3. P. 516–517.

Е. А. Заболотный

ЛОНГИН (Корчагин Владимир Сергеевич; род. 31.07.1961, Сухуми), митр. Саратовский и Вольский. Из семьи служащих. В 1977 г. окончил среднюю школу, в 1982 г. — вечер-



Лонгин (Корчагин),
еп. Саратовский и Вольский.
Фотография. 2013 г.

нее отделение филологического факультета Абхазского гос. университета. В 1979–1981 гг. работал экскурсоводом, в 1981–1983 гг. преподавал русский язык и литературу в средней школе. В 1983–1985 гг. проходил срочную военную службу. В 1985 г. поступил в МДС. Во время учебы в семинарии был принят в мае 1986 г. в братию *Троице-Сергиевой лавры*. 21 июля того же года пострижен в монашество с наречением имени в честь мч. *Лонгина Сотника*. 29 авг. рукоположен во диакона, 7 июня 1988 г. — во иерея. По окончании в 1988 г. МДС поступил в МДА, в окт. того же года направлен на учебу в *Софийскую Духовную Академию* им. святого Климента Охридского (с 1991 богословский фак-т Софийского ун-та им. св. Климента Охридского), одновременно служил внештатным священником в храме во имя свт. Николая на подворье Московской Патриархии в Софии. В июле 1992 г., по окончании учебы в Болгарии, вернулся в Троице-Сергиеву лавру, где

нес послушание помощника эконома. 15 дек. 1992 г. указом патриарха *Алексия II* назначен настоятелем Троицкого подворья в Москве. В мае 1994 г. возведен в сан игумена, 15 апр. 2000 г. — в сан архимандрита.

19 авг. 2003 г. хиротонисан во епископа Саратовского и Вольского. Хиротонию в храме Христа Спасителя в Москве возглавил патриарх *Алексий II*. За время управления Л. Саратовской и Вольской епархией число приходов увеличилось почти вдвое. К 2011 г. в епархии насчитывалось более 250 храмов и 6 мон-рей. Решением Синода от 5–6 окт. 2011 г. в рамках реформы епархиального устройства РПЦ была образована Саратовская митрополия, включившая Саратовскую и новообразованные Балашовскую и Покровскую епархии. Л. был назначен главой Саратовской митрополии. 8 окт. возведен в сан митрополита. 13 дек. того же года вступил в обязанности настоятеля Свято-Троицкого собора в Саратове. 7 июня 2012 г. утвержден в должности настоятеля Спасо-Преображенского мужского мон-ря в Саратове.

В 2005–2015 гг. были открыты *Иргизский в честь Воскресения Христова мужской монастырь* в с. Криволучье-Сура Балаковского р-на Саратовской обл., во имя *Сергия Радонежского женский монастырь* в с. Алексеевка Базарно-Карабулакского р-на, подворье саратовского во имя свт. Алексия, митр. Московского, жен. мон-ря, преобразованное в 2013 г. в жен. мон-рь во имя св. прав. Иоанна Кронштадтского в пос. Алексеевка Хвалынского р-на, Спасо-Преображенский муж. мон-рь в Саратове, Владимирский жен. мон-рь в Вольске.

С 26 дек. 2003 г. Л. является ректором Саратовской ДС. Под его руководством в 2003 г. семинария перешла на 5-летнее обучение и в 2004 г. получила статус высшего учебного заведения, в 2015 г. прошла гос. аккредитацию. С 2004 г. действовали епархиальные катехизаторские курсы, с 2015 г. подготовка церковных специалистов в области миссионерской и катехизаторской деятельности ведется на базе СПбДС. С 2005 г. действует Учебный центр сестер милосердия во имя прмц. вел. кнг. Елисаветы Феодоровны (ныне Саратовское межъепархиальное жен. ДУ). В епархии открыты 3 православные



гимназии; в 2003 г. начали работу информационно-аналитический интернет-портал Саратовской епархии «Православие и современность», книжное изд-во Саратовской епархии. Издаются журналы «Православие и современность», «Ведомости Саратовской митрополии», газ. «Православная вера». Епархиальная телестудия выпускает телепрограммы «События Саратовской митрополии», «Беседы с Архипастырем», «Интервью». При Саратовских гос. ун-те и гос. медицинском ун-те созданы домовые церкви и молодежные просветительские центры. С 2003 г. по инициативе Л. в епархии проводятся ежегодные Пименовские чтения (в память о Саратовском архиеп. *Пимене (Хмелевском)*).

В 2005, 2007 и 2009 гг. Л. был избран в состав Общественной палаты РФ от общероссийских общественных орг-ций. Председатель редакционного совета ж. «Православие и современность», член редакционного совета ж. «Альфа и Омега».

Л. награжден орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени (2011), памятной патриаршей панагией (2015), орденом свв. Кирилла и Мефодия I 1-й степени Болгарской Православной Церкви (2015).

Соч.: Архиеп. Серафим (Соболев) // Троицкое слово. Серг. П., 1991. № 7. С. 4–14; Как жить в Боге в наше странное время? М., 2003; Нужно работать над своим сердцем // *АиО*. 2005. № 2(43). С. 108–117; Заметки о христианстве в совр. мире // Там же. 2006. № 1(45). С. 74–79; Актуальная добродетель, или Свобода от самообмана // Там же. 2006. № 3(47). С. 72–76; Евхаристическая практика и приходская жизнь: Вместо послесловия // Там же. 2007. № 1(48). С. 105–106; Самооправдание вместо самопознания // Там же. 2007. № 3(50). С. 208–215; О новом слав. языке богослужения // Там же. 2008. № 3(53). С. 52–57; Можно ли потерять себя в Церкви, или Несколько слов об отношении к себе // Там же. 2010. № 2(58). С. 104–111; Человек не может жить без Бога: Статьи, беседы, ответы на вопросы. Саратов, 2010; Жизнь в Церкви: уроки служения // Православие и современность. Саратов, 2011. № 20(36). С. 20–25; Закрытые Царские врата: О чтении Свящ. Писания — еще раз // *АиО*. 2011. № 1(60). С. 72–79; О практике оглашения: Роль пастыря и мирянина // *ЖМП*. 2011. № 4. С. 32–33; Создание новых епархий и образование митрополий // *ЖМП*. 2012. № 1. С. 55; «Нельзя быть христианином и при этом ни в чем себе не отказывать»: Интервью / Бесед.: А. Мага // Там же. 2013. № 6. С. 66–72; «В отношении к Таинствам крайности неуместны»: Интервью / Бесед.: Н. Горенок // Православие и современность. 2013. № 25(41). С. 56–59; «Крещение — дело архиерея»: Интервью / Бесед.: Н. Горенок // Там же. 2015. № 33(49). С. 40–43; «Слово здесь господин, звук слуга»: Ин-

тервью / Бесед.: Н. Горенок // Там же. № 35(51). С. 10–17.

Лит.: Рукоположение во епископа [Саратовского и Вольского архим. Лонгина (Корчагина)] // *АиО*. 2003. № 3(37). С. I–X; Саратовская епархия: История и современность. Саратов, 2010; Саратовская правосл. духовная семинария: История и современность. Саратов, 2010; Епископу Саратовскому и Вольскому Лонгину — 50 лет! // Рус. дом. 2011. № 7. С. 21; Первосвятительский визит в Саратовскую митрополию: 25–26 окт. Свят. Патриарх Кирилл посетил Саратов // *ЖМП*. 2014. № 11. С. 19–21.

ЛОНГИН (Талыпин Юрий Владимирович; 17.02.1946, Хельсинки — 25.08.2014, Дюссельдорф, Германия), архиеп. Клинский. Из семьи рус. эмигрантов. С 8 лет прислуживал в Успенском кафедральном соборе в Хельсинки. С 1957 г. часто



Лонгин (Талыпин), архиеп. Клинский. Фотография. 2006 г.

посещал *Нововалаамский монастырь*, где познакомился со многими монахами, переехавшими туда из *Спасо-Преображенского Валаамского мужского монастыря*. В 1962 г. окончил гимназию в Хельсинки. В 1966 г. поступил на заочное отделение Ленинградской ДС. В 1966–1968 гг. работал экономистом, в 1968–1969 гг. — переводчиком в посольстве Японии в Хельсинки. Окончив Ленинградскую ДС, в 1969 г. поступил в ЛДА. 11 апр. 1969 г. принял монашеский постриг с именем Лонгин. 13 апр. того же года в Николо-Богоявленском Морском соборе в Ленинграде был рукоположен во диакона. 18 мая хиротонисан во иерея. Назначен священником Покровской патриаршей общины в Хельсинки. В 1974 г. окончил ЛДА со степенью кандидата богословия. В том же году Л. был возведен в сан игумена. Для продолжения научной

работы 17 нояб. 1975 г. он был назначен профессорским стипендиатом кафедры истории РПЦ, однако положение дел в приходе в Хельсинки не дало ему возможности заниматься дальше богословскими исследованиями. В 1978 г. Л. был избран приходским собранием настоятелем Покровского патриаршего прихода и утвержден в этой должности управляющим патриаршими приходами в Финляндии Ленинградским и Новгородским митр. *Никодимом (Ротовым)*.

16 нояб. 1979 г. назначен настоятелем Покровского прихода РПЦ в Дюссельдорфе и благочинным храмов Дюссельдорфской епархии Среднеевропейского Экзархата РПЦ. 3 дек. того же года в *Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыре* возведен в сан архимандрита. С 1979 по 1981 г. обучался в Ин-те Восточных Церквей в Регенсбурге. 6 окт. 1981 г. на заседании Синода РПЦ назначен епископом Дюссельдорфским. Хиротонию 11 окт. того же года в храме в честь Покрова Пресв. Богородицы в Дюссельдорфе возглавил патриарший экзарх Зап. Европы Минский и Белорусский митр. *Филарет (Вахромеев)*. Л. принимал участие в работе *Всемирного Совета Церквей*. 10 марта 1989 г. возведен в сан архиепископа. 1 окт. 1990 г. вошел в состав Синодальной комиссии по возрождению религиозно-нравственного воспитания и благотворительности. 23 дек. 1992 г. в связи с упразднением Дюссельдорфской епархии назначен архиепископом Клиским, викарием Московской епархии, с сохранением должности настоятеля ставропигиального Покровского храма Дюссельдорфа. По инициативе Л. в 1994 г. на территории бывшего концлагеря Дахау была построена православная часовня в честь Воскресения Христова. 22 февр. 1995 г. Л. был назначен главой новообразованного Представительства РПЦ в Германии. 4 июля 1997 г. на 11-й генеральной ассамблее *Конференции европейских церквей* избран членом ЦК КЕЦ и Президиума этой организации (по 2009). В 1999–2002 гг. представлял Московского Патриархата при Европейском союзе в Брюсселе. Помимо работы в Германии и Финляндии Л. основал и окормлял православные приходы в Дании и Исландии.



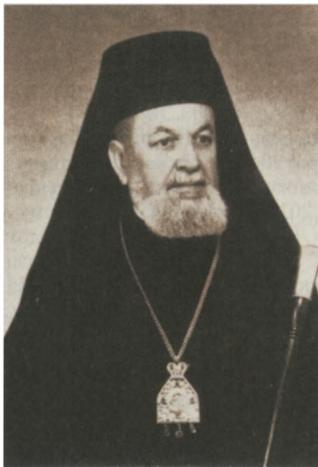
Л. был награжден орденом св. кн. Владимира 3-й степени (1977) и 2-й степени (2006), орденом прп. Сергия Радонежского 2-й степени (1985), орденом прп. Серафима Саровского 2-й степени (2009), орденом свт. Алексия Московского 3-й степени (2011), орденом св. блгв. кн. Даниила Московского 2-й степени, орденом свт. Иннокентия Московского 2-й степени, орденом Крест Гроба Господня Иерусалимского Патриархата, орденом Св. Агнца Финляндской Православной Церкви (1974).

Л. скончался после продолжительной болезни 25 авг. 2014 г. в Дюссельдорфе. Отпевание совершили Волоколамский митр. *Иларион (Алфеев)*, Берлинский и Германский архиеп. *Феофан (Галинский)* и Лefкийский еп. Евмений (Тамиолакис). Л. был похоронен 28 авг. на кладбище в Бонне.

Соч.: Архиеп. д-р Микко Юва // ЖМП. 1979. № 1. С. 58–59; «Кирхентаг-83» // Там же. 1983. № 11. С. 57–59; Профессор доктор Эдмунд Шлинк // Там же. 1985. № 6. С. 70; «Он был истинным отцом для многих из нас...» // Восп. // ЦиВр. 1998. № 4(7). С. 25–30; Господи, помоги // ЖМП. 2014. № 10. С. 42–43.

Лит.: [Иером. Лонгин (Талыпин) из Финляндии – гость Московской Патриархии] // ЖМП. 1969. № 12. С. 7; Из жизни епархий: Патриаршие приходы в Финляндии // Там же. 1976. № 8. С. 16; Наречение и хиротония архим. Лонгина (Талыпина) во еп. Дюссельдорфского // Там же. 1982. № 1. С. 10–14; *Старобельцев А.* Любовь удваивает силы... // Там же. 1986. № 5. С. 44–49; *Киреев А., протодиак.* Епархии и архиереи РПЦ в 1943–2002 гг. М., 2002. С. 278; *Евфимий (Моисеев), игумен.* Архиеп. Лонгин (Талыпин) // ЖМП. 2014. № 10. С. 90–93.

ЛОНГИН (Томич Любомир; 16/29.04.1893, с. Фелнак близ г. Арад (ныне Румыния) – 25.08.1977, монастырь Тавна, Босния и Герцеговина), еп. Зворникско-Тузланский Сербской Православной Церкви. В 1906 г. поступил в мон-рь *Гргетг*. 12 июля 1919 г. принял монашеский постриг, в том же году рукоположен во диакона и назначен экономом Карловацкой богословии. В 1920 г. стал экономом Патриаршего двора в Белграде. Окончил семинарию в Битоле и Богословский фак-т в Белграде. Был писарем при Сербском патриархе *Димитрии (Павловиче)*; † 1930), работал при Архиерейском синоде. В 1938 г. рукоположен во иерея, возведен в сан архимандрита и назначен настоятелем мон-ря *Врдник*. Во время второй



Лонгин (Томич),
еп. Зворникско-Тузланский.
Фотография. Сер. XX в.

мировой войны участвовал в перенесении св. мощей кн. Лазаря, царя Уроша и прав. Стефана Штиляновича в Соборную церковь Белграда, благодаря этому святые были спасены от уничтожения хорват. уставами. В 1945–1950 гг. восстановил мон-рь *Врдник*. В 1950–1951 гг. настоятель *Беоцина женского монастыря*. 1 июля 1951 г. хиротонисан во епископа *Захумско-Герцеговинской и Приморской епархии*. Добился возвращения Церкви мон-ря *Завала*. В 1955 г. переведен в *Зворникско-Тузланскую епархию*. Похоронен в мон-ре Тавна.

Лит.: Српска православна епархија Зворникско-тузланска: Шематизам. Тузла, 1977. С. 92–102; Српски јерарси. С. 288.

Н. В. Радосавлевич

ЛОНГИ́Н [греч. Λογγίνος] (кон. XIII – нач. XIV в.), мон., визант. мелург. В певч. рукописях он назван афонским (иногда с уточнением – из мон-ря Ватопед) монахом (редко – вероятно, ошибочно – иеромонахом). Наиболее распространенным его песнопением является херувимская на литургии Преждеосвященных Даров «Ныне силы небесныя» 2-го плагального (6-го) гласа, в большей части кодексов называемая «ἀγιορειτική» (святогорская). В Анфологии нач. XVII в. Ath. Philoth. 137 (Fol. 131–132) это песнопение разделено на 4 колена (λόδες; см. подробнее в ст. *Анаподизм*): 1) «Νῦν αἱ δυνάμεις...», 2) «὚ν ἡμῶν...», 3) «Ἰδοὺ γὰρ εἰσπορεύεται...», 4) «Ἴνα μέτοχοι...» Существуют также его версии, украшенные мон. *Иоасафом Новым Кукузелем* (нач. XVII в.) (Bodl. Clark. 13. Fol. 124v – 126, XVII в.; Andros.

Nikolaou. 38. Fol. 166–168, 2-я пол. XVII в.), критскими мелургами Венедиктом *Епископопулом* (рубеж XVI и XVII вв.) (Sinait. gr. 1442. Fol. 185v – 187, нач. XVII в.; 1440. Fol. 267–268v, ок. 1657–1658 гг.; Padova. Bibl. Univ. 432. Fol. 135–136v, нач. XVII в.; Ath. Iver. 1225. Fol. 213v – 214v, 2-я четв. XVII в.; Athen. Bibl. Nat. 963. Fol. 299–300v, 3-я четв. XVII в.) и его учеником Димитрием Тамиасом (1-я пол. XVII в.) (Liverpool. Sydney Jones Library. Mayer. 12053. Fol. 510v – 512, 1662 г., – для 2 хоров). Хартофилакс *Хурмузий* изложил это песнопение в нотации *Нового метода* (S. Sepulcri. 705. Fol. 211v – 212v, 1829 г.). С именем Л. найдены также стихи «Блажен муж» 4-го плагального (8-го) гласа (Ath. Konstamon. 86. Fol. 39v – 50, 56v – 68, 1-я пол. XV в., в т. ч. двухорные), стихи полиелея и Богородичных антифонов на полиелее (Ath. Cutl. 457. Fol. 119–120, 2-я пол. XIV в.; Athen. Bibl. Nat. 2062. Fol. 194v, 2-я пол. XIV – нач. XV в.; 2262. Fol. 194v, XV в.; Ath. Iver. 974. Fol. 117v, 148–150v, 1-я пол. XV в.; 1120. Fol. 241–254, 1458 г.; Ath. Philoth. 122. Fol. 69–80, 1-я пол. XV в.), стихи непорочнов (Ath. Cutl. 457. Fol. 242v – 250), причастен «Чашу спасения прииму» 1-го плагального (5-го) гласа (Ath. Iver. 985. Fol. 146v, 1425 г.).

Лит.: Στάθης. Χειρόγραφα. Τ. 1–3 (по указ.); Χατζηπιακουμῆς. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Σ. 333; Γερτζμαν Ε. В. Греческие рукописи Петербурга. СПб., 1996–1999. Т. 1–2 (по указ.); Χαλδαΐακης Α. Γ. Ὁ πολυέλεος στὴν Βυζαντινὴ καὶ μεταβυζαντινὴ μελοποιία. Ἀθήνα, 2003 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Νησιωτικὴ Ἑλλάς. Ἀθήνα, 2005. Т. 1: Ὑδρα. Σ. 102; Γιαννῶπουλος Ε. Σ. Ἡ ἀνθήση τῆς ψαλτικῆς τέχνης στὴν Κρήτη (1566–1669). Ἀθήνα, 2004 (по указ.); *idem.* Τὰ χειρόγραφα Βυζαντινῆς μουσικῆς: Ἀγγλία. Ἀθήνα, 2008 (по указ.); *Καραγκούνης Κ. Χ.* Παραλειπόμενα περὶ τοῦ χερουβικοῦ ὕμνου. Βόλος, 2005. Σ. 116–117.

А. Халдеакис

ЛОНГИ́Н († после 1607 (?)), **ГЕРМАН** (кон. XVI – нач. XVII в.) и **БОГОЛЕП** († после 1601 (?)), преподобные (в 3-ю Неделю по Пятидесятнице – в Соборе Новгородских святых), Кожезерские. Согласно сведениям «Книги глаголемой Описанию о российских святых», Л., Г. и Б. были монахами *Кожезерского в честь Богоявления мужского монастыря* и учениками прп. *Серапиона Кожезерского* († 1611). В одном из наиболее ранних списков «Книги глаголемой...» (МГУ НБ. ОРиПК. № 293 (Сб. Моховикова).

Л. 441, по датировке Н. А. Кобяк, 10–20-е гг. XVIII в.) имена Л., Г. и Б., а также прп. *Корнилия* Кожезерского, «начальника Спасского монастыря Кожезерского», внесены в основной текст позднее, чем 2 подзаголовка на том же листе: «Града Мангазея и Енисея святых» и «Града Каргополя святых», после которого следует перечень Каргопольских святых. Согласно наблюдениям А. А. Романовой, в поздних списках «Книги глаголемой...» (НБУВ. Собр. Киевского Софийского собора. № 368/137, кон. XVIII в. (гл. 47); ГИМ. Увар. № 17, 1-я четв. XIX в.) переписчики интерпретировали вставку так, что подзаголовок «Града Мангазея...», относящийся исключительно к «отроку Василию» (см. *Василий Мангазейский*, прав.), был соотношен с именами Корнилия, а также Л., Г. и Б. Архангельский еп. *Никодим* (Кононов) предположил, что Кожезерские преподобные скончались в Мангазейской обители (в пересказе этого текста в книге архиеп. Сергия (Спасского) появилось добавление: «Никодим... полагает, что означенные иноки с Корнилием переселились в Тобольскую епархию и там основали другой Кожезерский монастырь»). Спасского мон-ря близ Мангазеи скорее всего не существовало: о нем не сохранилось никаких свидетельств. Т. о., подвижники помещены в число святых «Града Мангазея и Енисея» ошибочно. Очевидно, что Кожезерскими они именуются по месту пострижения. Во Вкладной книге Кожезерского монастыря имеется недатированная запись о денежном вкладе старца «Боголепа турчасовца» (Косцова. 2008. С. 31), а под 1602/1603 г. записан денежный вклад (10 р.) «Логина крылошанина» (Там же. С. 97). По сообщению еп. Никодима (Кононова), Б. упоминался в книге купчих грамот под 1601 г., а Л. — под 1607 г. В иконописном подлиннике Г. Д. Филимонова под 12 авг. Л. и Г. названы «пустынниками Кожезерскими за Онегою рекою». Канонизация святых подтверждена включением их имен в Собор Новгородских святых, установленный ок. 1831 г. (празднование Собору возобновлено в 1981).

Ист.: Косцова А. С., сост. Вкладная книга Кожезерского мон-ря. СПб., 2008.

Лит.: ИРИ. Т. 6. С. 1012; Барсуков. Источники агиографии. Стб. 331; Леонид (Кавелин). Св. Русь. № 402; Никодим (Кононов), еп. Архангельский патерик. СПб., 1901. С. 83, 84,

197; Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 3. С. 564; Челмогорский В. Кожезерский мон-рь // Краткое ист. описание мон-рей Архангельской епархии: Сб. ст. Архангельск, 1902. С. 473. Примеч. 2; Голубинский. Канонизация святых. С. 360; Маркелов. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 155.

Е. А. Полетаева

ЛОНГИН СОТНИК [греч. Λογγίνος ὁ ἑκατοντάρχη] (I в. по Р. Х.), мч. (пам. 16 окт.; пам. зап. 15 марта). В Евангелиях сотник, присутствовавший при крестных страданиях Спасителя, не назван по имени: «Сотник же и те, которые с ним стерегли Иисуса, видя землетрясение и все бывшее, устрашились весьма и говорили: воистину Он был Сын Божий» (Мф 27. 54; ср.: Мк 15. 39; Лк 23. 47). Св. отцы также не упоминают имени сотника. При этом о его почитании в IV в. свидетельствовал свт. Григорий, еп. Нисский, который писал, что жители Месопотамии особо чтут ап. Фому, критяне — ап. Тита, иерусалимцы — ап. Иакова «и мы, каппадокийцы, — сотника, который при Страстях исповедал Божественность Господа» (Greg. Nyss. Ep. 17). Наиболее раннее упоминание имени Лонгин встречается в апокрифическом «Актах Пилата» нач. V в. (Ecrits apocryphes chrétiens / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 277), но оно относится не к сотнику, а к тому воину, который «копьем пронзил Ему

денных им в б-ке храма Воскресения Христова актов. Имя Исихий названо в заглавии Мученичества и в послесловии к нему. Однако исследователь произведений Исихия Иерусалимского М. Обино опроверг эту атрибуцию и датировал данное Мученичество VI–VII вв., предполагая, что оно было написано в Иерусалиме или в Каппадокии (Ibid. P. 793–



Лонгин Сотник.

Миниатора из Минулогия.

Сер. XI в.

(ГИМ. Син. греч. № 175. Л. 94)

800). С нек-рыми сокращениями это Мученичество было переведено на слав. язык (Иванова К. Bibliotheca hagiographica Balcano-Slavica. София, 2008. С. 250–251; ВМЧ. Окт. Дни 4–18. Стб. 1048–1057).

В Мученичестве ВHG, N 988 говорится, что Л. С. происходил из Каппадокии. По приказу Пилата он со своими воинами находился при крес-



Мученичество

Лонгина Сотника.

Обретение его главы.

Миниатора

из Минулогия Василия II.

1-я четв. XI в.

(Vat. gr. 1613. P. 117)

те, на котором распяли Иисуса Христа. Увидев в момент смерти Спасителя затмение Солнца,

ребра, и тотчас истекла кровь и вода» (Ин 19. 34).

Греческая агиографическая традиция вполн. устойчиво связала имя Лонгин с сотником, к-рый при Кресте исповедал Христа Сыном Божиим. Долгое время было принято считать, что древнейшее Мученичество Лонгина Сотника ВHG, N 988 (Hesyeh. Hieros. Nom. fest. 1980. Vol. 2. P. 817–844) написано прп. *Исихием Иерусалимским* на основании най-

землетрясение, открывшиеся гробы, восставших из них мертвецов и др. чудеса, Л. С. исповедал, что Христос есть Сын Божий. Л. С. также был в числе стражей, приставленных Пилатом к гробнице Иисуса Христа. Когда Господь воскрес, сотник и 2 др. воина окончательно уверовали в Него и возвестили Пилату и иудеям обо всем происшедшем. Иудейские архиереи и старейшины предложили стражам большую



*Мученичество Лонгина Сотника.
Миниатюра из Жития святых.
XIV в.*

*Мастер Пушар де Монбастон
(Paris. lat. 185. Fol. 88v)*

сумму денег, чтобы они утаили Воскресение Христово, но те отказались, а Л. С. стал еще усерднее свидетельствовать о нем. Враги Христовы искали повод, чтобы погубить Л. С., но не могли найти за ним никакой вины и не решались причинить ему зло, потому что он был самым заслуженным из сотников. Л. С. оставил службу в рим. войске, принял крещение от апостолов и отправился вместе с 2 сотоварищами в Каппадокию, где открыто проповедовал о Христе, что Он есть Истинный Бог, как очевидец Его смерти и Воскресения. Затем, оставив город, Л. С. поселился в поместье своего отца, проводя время в безмолвии, посте и молитве.

Вскоре в Иерусалиме стало известно, что Л. С. распространяет христианство в Каппадокии. Тогда иудейские архиереи и старейшины подкупили Пилата и убедили его отправить императору известие, что Л. С. сложил с себя воинский сан, отказался от подчинения рим. власти и возмущает в Каппадокии народ, проповедуя им о др. царе. Пилат отправил имп. Тиберию (14–37) клеветническое письмо, а иудеи — множество золота. Поверив этому известию, Тиберий велел предать Л. С. смерти. Пилат послал воинов в Каппадокию, приказав отсечь Л. С. голову и доставить ее в Иерусалим, чтобы все удостоверились в его смерти, а также казнить 2 воинов, которые вместе с Л. С. оставили рим. войско и проповедовали Христа.

По воле Господа Л. С. было открыто о его скорой мученической кончине, и он восславил Бога. Будучи не узанным посланниками Пилата, Л. С. пригласил их в свой дом. Опынев, они рассказали, с какой целью прибыли. На 3-й день Л. С. открыл воинам, что он и есть тот, кого они ищут. Воины не хотели причинить вред гостеприимному хозяину, но Л. С. убедил их исполнить приказ. Он надел белые погребальные ризы и велел своим домашним похоронить его на близлежащем холме. Вместе с Л. С. были казнены и его товарищи.

Придя в Иерусалим, воины отдали честную главу Л. С. Пилату. Тот предъявил ее иудеям и велел бросить за городскими воротами. Там глава долго лежала в куче сора, пока не была полностью засыпана мусором. Но Господь чудесным образом открыл ее местонахождение.

Одна вдова-христианка из Каппадокии ослепла и, не получив исцеления от врачей, решила пойти поклониться св. местам в Иерусалиме. Вместе с единственным сыном она отправилась в путь. В Иерусалиме он заболел и через неск. дней умер. Когда вдова горько оплакивала кончину сына, в видении ей явился Л. С. Он рассказал о своем житии и мучении и велел найти за городом его главу, обещая, что она прозреет и увидит своего сына в небесной славе. Вдова попросила местных христиан отвести ее за город в указанное место. Она руками разгребала мусорную кучу до тех пор, пока не обрела главу Л. С. В этот момент к ней вернулось зрение. Женщина отнесла главу в дом, где она остановилась, омыла ее и умастила благовониями. В следующую ночь Л. С. явился ей вместе с сыном, к-рый был облачен в сияющую брачную одежду, возвестил, что тот всегда будет рядом с ним в Царствии Небесном, и велел вдове по возвращении в Каппадокию похоронить свою главу и тело сына в общей гробнице в г. Сандрал (Андрал), в окрестностях Тианы, главном городе пров. Каппадокия Вторая.

Сохранились более поздние варианты этого Мученичества (ВНГ, N 988a, 988b, 988c, 988z), а также краткое синаксарное Житие ВНГ, N 990e (SynCP. Col. 141–144). В кон. X в. на основе Мученичества ВНГ, N 988 Симеоном Метафрастом было создано Мученичество ВНГ, N 989 (PG. 115. Col. 32–44). Этот текст содержит лишь неск. важных смысло-

вых отличий, в т. ч. Метафраст первым называет Л. С. иудеем (PG. 115. Col. 32). В единственном списке XVI в. содержится редакция метафрастовского Мученичества ВНГ, N 990c.

Принципиально по содержанию от Мученичества ВНГ, N 988 отличается Мученичество ВНГ, N 990 (*Hesyeh. Hieros. Nom. fest. 1980. Vol. 2. P. 872–900*), к-рое также ошибочно приписывалось прп. Исихию Иерусалимскому. По мнению Обоино, данное произведение было создано в VII–VIII вв. в Тиане (*Ibid. P. 865–867*). Согласно этому Мученичеству, Л. С. служил Ироду Великому. Тот послал его в Вифлеем раз узнать о рождении Царя, возвешенном волхвами. Когда Л. С. направлялся туда, его объял свет и раздался глас: «Лонгин, возлюбленный Мой, Я сделаю тебя сотником святых мучеников». В Вифлееме Л. С. поклонился Младенцу как Царю вселенной и, возвратившись к Ироду, исповедал Его Сыном Божиим и Спасителем мира. Ирод пообещал отдать Л. С. половину царства, если тот предаст Младенца в его руки, но Л. С. посоветовал ему уверовать во Христа и стать наследником Царствия Небесного. Ирод велел лишить Л. С. воинского звания, бросить в темницу, предать мучениям и отрубить голову. С него сняли плащ и ожерелье сотника и отобрали меч. Однако, когда Л. С. привели из темницы на допрос к Ироду, тот увидел его облаченным в царскую мантию, с золотым ожерельем на шее и при мече. Ирод разгневался на стражников, но те клялись, что ничего не знают о происшедшем. Ирод велел снять с Л. С. мантию, ожерелье и отнять меч, но никто не мог этого сделать. Тогда царь приказал бить Л. С. свинцовыми шарами, а затем заковать его в колодки с шипами. Через 30 дней Ирод призвал Л. С. к судейскому месту, ожидая увидеть его измученным и едва живым, но лицо мученика сверкало, как молния. Ирод велел бичевать Л. С., заковать в цепи и снова бросить в темницу. По молитве Л. С. произошло землетрясение, стены темницы рухнули, и пленники вышли на свободу. Л. С. проповедовал в Иерусалиме, но воины Ирода не смогли его найти, т. к. их глаза застилала тьма. После смерти Ирода Л. С. под именем Примиян продолжил военную службу. Он присутствовал при распятии Спасителя

и исповедовал Его Сыном Божиим. Затем сотник отправился на родину — в Сандрал.

Ирод Антипа, узнав от наместника Луция, что Л. С. проповедует Христа, попросил императора послать 3 военачальников, чтобы схватить его. Они должны были привезти Ироду Антипе отрубленную голову святого. Военачальники нигде не могли найти Л. С., но, когда они пришли в его родное село, тот сам назвал им свое имя. После казни Л. С. его глава хранилась в Иерусалиме в доме наместника Луция. Святой явился во сне ослепшей жительнице Тианы по имени Христа, к-рая собиралась идти в Иерусалим в надежде на исцеление. Л. С. велел принести свою голову, похоронить вместе с телом, обещая, что после этого Христа выздоровеет. Вдова и ее сын Христион прибыли в Иерусалим, выкупили главу Л. С. у Луция за 200 серебряных динариев и похоронили ее рядом с телом Л. С. Святой явился ночью Христе и предсказал, что она исцелится от слепоты, а ее сын будет призван в небесное воинство. На следующий день юноша скончался, а Христа поведала о случившемся Тианскому еп. Пафнутию. Христион, а впоследствии и Христа были похоронены рядом с Л. С.

Ни в одном из вышеперечисленных агиографических произведений Л. С. не отождествляется с воином, пронзившим копьем распятого Спасителя. В греч. источниках впервые они идентифицируются в «Церковной истории», приписываемой свт. Герману, патриарху К-польскому (PG. 98. Col. 397).

В одном из поздних апокрифов, «Письме Пилата Ироду Антипе» (ранее датировалось VI или VII в., в наст. время — концом средневековья), говорится, что уверовавшая во Христа жена Пилата Прокла (Прокула) отправилась в Галилею «вместе с центурионом Лонгином и двенадцатью солдатами, сторожившими гробницу и видевшими великое зрелище воскресения Мессии» (Иисус Христос в документах истории. СПб., 2013⁶. С. 454).

О почитании Л. С. в ранневизант. период свидетельствуют надписи с его именем на амулете (IV в.), на капители колонны в Айле, в казармах в Гауре в Сирии (между Триполи и Апамеей) и в Бурдже в Аравии (VI в.) (Poidebard A., Mouterde R.

A propos de St. Serge: Aviation et Épigraphie // AnBoll. 1949. Vol. 67. P. 115; Halkin F. Inscriptions grecques relatives à hagiographie // Ibid. 1953. Vol. 71. P. 338). В 1989 г. в Херсонесе Таврическом была найдена евлогия Л. С. VI в. (Залесская В. Н. Литургические штампы-евлогии: (Св. Лонгин Криний и св. Мамант Кипрский) // Литургия, архитектура и искусство визант. мира. СПб., 1995. С. 237–239. (Византиноросси-ка; 1)).

О существовании ц. во имя Л. С. в Иерусалиме упоминается в 1185 г., а в нач. XVI в. его именем назван один из приделов храма Гроба Господня (Pringle D. The Churches of the Crusader Kingdom of Jerusalem: A Corpus. Camb., 2007. Vol. 3. P. 217). Но в целом посвящение церквей этому святому встречалось очень редко. В средневизантийский период в К-поле около Юстинианова моста упоминается мартирий св. Лонгина (Janin. Églises et monastères. P. 310). В нач. XIII в. в Трапезунде существовала ц. св. Лонгина у источника.

Лит.: ActaSS. Mart. T. 2. 1668. P. 376–390; Peebles R. J. The Legend of Longinus in Ecclesiastical Tradition and in English Literature, and Its Connection with the Grail. Baltimore, 1911; Lucchesi G. Longino // BiblSS. 1966. Vol. 8. P. 89–95; Walter C. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Ashgate, 2003. P. 226–227; Μακάριος Σμιωνοπεριτής, Ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2009². T. 2: Ὀκτώβριος. Σ. 186–188; Tolbert J. The Life and Passion of Holy Martyr Longinus: The Centurion Who Stood by the Cross. Delaware (Indianapolis), 2014.

О. В. Лосева

Почитание Л. С. на Западе. В отличие от греч. традиции в зап. источниках Л. С. предстает прежде всего как воин, пронзивший копьем ребра Христа. Впосл. это копье почиталось как одно из орудий *Страстей Христовых* (см. подробнее в ст. *Копье святое*).

Лат. вариант Мученичества Л. С. (BHL, N 4965) возник, вероятно, в сер. V в. на основе утраченного греч. оригинала (Orsola. 2008. P. 12), имеет неск. редакций (BHL, N 4965b-g) и отличается от сохранившихся греческих сказаний. Согласно этому источнику, Л. С. был воином из Исавии. Пронзив Христа копьем, а затем увидев знамения, он уверовал в Спасителя и открыто признал Его Сыном Божиим. Л. С. оставил службу. Получив наставления в вере от апостолов, он посе-

лился в Кесарии Каппадокийской. Там в течение 28 лет Л. С. вел монашескую жизнь, проповедуя Христа и отвращая жителей от идолопоклонства. Представ перед наместником Октавием, он отказался принести жертвы и был подвергнут пыткам: ему отрезали язык и выбили зубы. Однако Л. С. чудесным образом продолжал говорить. Демоны, обитавшие в идолах и покинувшие их по молитве Л. С., вселились в наместника, судью и комментарисия (секретаря, к-рый вел протокол допроса). Но Л. С. изгнал из них демонов, и многие из присутствовавших, в т. ч. комментарисий по имени Афродисий, видя это чудо, уверовали в истинного Бога. Когда он исповедал Христа, Октавий также приказал отрезать ему язык, но наместника постигла божественная кара: он ослеп. Октавий просил исцелить его, но Л. С. сказал, что боится лишиться мученического венца, поэтому наместник должен сначала казнить его, после чего вновь прозреет. Октавий велел отсечь Л. С. голову, но впосл. раскаялся, припал к телу святого и вновь обрел зрение.

Существует также лат. перевод греч. Мученичества Л. С., составленного Симеоном Метафрастом, к-рый был выполнен во 2-й пол. XVI в. нем. картезианцем Лаврентием Сурием (De probatis sanctorum historiis / Ed. L. Surius. Coloniae Agrippinae, 1571. T. 2. P. 232–235).

Жители Мантуи (Италия) почитают Л. С. как мученика, пострадавшего в их городе. Ок. 804 г., во времена имп. Карла Великого и папы Римского Льва III, в Мантуе был выкопан из земли свинцовый ковчег с небольшим сосудом, содержащим, согласно имеющейся на нем надписи, Кровь Христа. Впервые об этом событии сообщается в *Анналах королевства франков* (Annales regni Francorum. A. 804 // MGH. Script. Rer. Germ. T. 6. P. 119). Также были обнаружены останки некоего воина-мученика Лонгина, к-рого жители Мантуи отождествили с Л. С. Впосл. эти реликвии были вновь сокрыты под землей, но возникла легенда, согласно которой на следующий год после распятия Христа Л. С. приехал в Мантую и просветил ее жителей светом истинной веры, туда же он привез Кровь Спасителя, а затем пролил и свою. В более позднее время (кон.

XV — нач. XVI в.) Баптиста Мантуанец писал, что тело святого было доставлено в Италию по морю вместе с Кровью Христа и положено в Мантуе (*Baptistae Mantuani Carmelitae Opera Omnia*. L., 1576. P. 280–281).

Со временем место обретения святынь, а возможно, и сама легенда были забыты. В 1046 г. Беатриса, жена Бонифация, комита Мантуи, после рождения дочери Матильды решила построить ц. во имя ап. Андрея по соседству со старым город-



Лонгин Сотник
обращает в христианство
жителей Мантуи.
Клеймо алтаря Крови Христовой
из базилики Вайнгартен,
Германия. 1489 г.
(Гос. музей, Штутгарт)

ским госпиталем и садом, где некогда были найдены сосуд с Кровью Спасителя и мощи Л. С. В 1049 г., когда благочестивый слуга комита Мантуи Адальберт молился ночью в ц. ап. Андрея, он получил от апостола повеление раскопать землю недалеко от госпиталя. Адальберт рассказал о своем видении хозяевам, однако те не поверили его словам. Апостол являлся еще дважды, после чего слуга убедил Бонифация и его жену начать раскопки. В присутствии епископа, клира и мирян после усердной молитвы в саду было открыто 2 каменных склепа, в одном из к-рых находился мраморный ларец с Кровью Христа и губкой, а в другом — мощи Л. С. Святыни были перенесены в кафедральный собор города на время, пока в ц. ап. Андрея для них не было устроено соответствующее место. В 1053 г.



Лонгин Сотник.
Роспись базилики
апостолов Петра и Павла в Праге.
1903 г. (?). Мастера Ф. Урбан
и М. Урбанова-Заградница

в Мантую прибыл папа Лев IX, чтобы поклониться реликвиям и увезти их в Рим. Однако жители города воспротивились этому и отдали лишь часть святынь, которые вполн. хранились в Латеранской базилике. Лев IX начал строительство новой ц. ап. Андрея в Мантуе, где были положены мощи Л. С. и оставшаяся часть Крови Христа. В 1055 г. святыни были вновь сокрыты под землей еп. Кононом из опасения набегов неприятелей. В 1354 г., при папе Иннокентии VI, в присутствии чеш. кор. Карла I Люксембурга (император с 1355 с именем Карл IV) реликвии были вновь освидетельствованы. Карл IV увез в Прагу десницу Л. С. В 1370 г. в Мантуе случился пожар, однако мощи Л. С. не пострадали. В 1587 г. кор. Рудольф II частицу мощей передал в Лиссабон. В 1645 г., при Фердинанде III, десница Л. С. из Праги была перевезена в Карлштейн. В крипте под алтарем собора ап. Андрея в Мантуе хранятся сосуды с Кровью Христа, собранной Л. С., и губка, с помощью к-рой Христу подавали уксус. В капелле ц. ап. Андрея находится саркофаг с мощами святого. Также частицы мощей Л. С. хранились в соборе св. Петра в Ватикане, ц. Сант-Агостино в Риме и базилике свт. Николая Чудотворца в Бари.

Сокращенные варианты лат. Мученичества содержатся в зап. «исторических» Мартирологах IX в. и отличаются некоторыми деталями: в сказании из Мартиролога Рабана Мавра говорится, что Л. С. вел отшельническую жизнь в течение 34 лет (PL. 110. Col. 1135), в Мартирологе Ноткера Заики указывается, что после принятия христианства Л. С. прожил еще 38 лет (PL. 131. Col. 1055). В Мартирологе Адона Вьеннского добавлено, что комментарисий Афродисий также принял мученическую кончину за Христа (PL. 123. Col. 343; *Quentin*. 1908. P. 555). В XVI в. это сказание заимствовал Луиджи Липомано для своего собрания Житий святых (*Sanctorum priscorum patrum vitae* / Ed. A. Lipomanus. Venetiis, 1554. T. 4. Fol. 199).

В лат. традиции получил широкое распространение рассказ об исцелении Л. С. от слепоты, после того как кровь, брызнувшая из раны Спасителя, попала ему на глаза. Возможно, впервые этот эпизод появился в Ирландии в VIII в.; в частности, о чудесном прозрении Л. С. говорится в поэме Блатмака (2-я пол. VIII в.; *The poems of Blathmac son of Cú Brettan* / Ed. J. Carney. Dublin, 1964. P. 20–21); в иллиминированных ирл. Евангелиях (напр., *Cod. St. Gallen. Stiftsbibl. Sang. 51*; ок. 750) также фигурирует данный сюжет. В дальнейшем рассказ был забыт и вновь появился в зап. средневек. лит-ре в XII в. Он встречается у Петра Коместора (XII в.; *Petrus Comestor. Historia Scholastica* // Pl. 198. Col. 1633–1634), *Винценция из Бове* (*Vincentius Bellovacensis. Speculum quadruplex. Graz, 1964. Vol. 4: Speculum Historiale. VII 46*), в «Золотой легенде» *Иакова из Варазце* (*Iacopo da Varazze. Legenda Aurea* / Ed. G. P. Maggioni. Firenze, 1998². Vol. 1. P. 307–308), а также в «Перечне святых» Петра Наталиса, составленном в XIV в. (*Petr. Natal. CatSS. III 201*). При этом особый акцент в легенде о Л. С. делается на прощении, к-рое он получил от Христа после своего жестокого поступка. В эпической французской поэме XII в. «Песнь о Гильоме» говорится о том, что Л. С. пронзил копьем Христа, но после этого прозрел и, раскаявшись, получил прощение от Спасителя. Часто воспоминание о Боге и упоминание Его имени вызывали воспоминание о Л. С., как, напр., в рыцарском рома-

не «Отмщение за Рагиделя» (Longis... 1958. P. 530–531).

Имя святого встречается во французских и английских заговорах: считалось, что он помогает остановить кровотечение, вытащить железный наконечник копья или стрелы из раны, а также исцелить глазные болезни. В англ. средневеков. традиции бытовало мнение, что Л. С. помогает при зубной боли, что, возможно, связано с применением в древней народной медицине копьёметалки для лечения зубов (Peebles. 1911. P. 74–75).

В XVII в. на Сардинии было известно сказание, согласно которому Л. С. родился в г. Кальяри, служил в рим. армии в Иудее и пострадал за



Распятие.
Миниатюра
из Прекрасного Часослова
герц. Беррийского.
1410 – 90-е гг. XV в.
(собрание Клойстерс,
Метрополитен-музей, Нью-Йорк)

Христа во время гонения имп. Нерона. Вероятно, легенда возникла на основе надписи, обнаруженной на могиле одноименного святого в 1626 г., в к-рой говорится, что он жил 50 лет и с миром почил в 13 календы дек. (19 нояб.). Жители Кальяри установили празднование дня обретения мощей святого 19 апр., 19 нояб. отмечали день памяти мученика (ActaSS. Mart. T. 2. P. 381).

В западных церковных календарях Л. С. почитается как воин, пронзивший копьем Христа; наиболее раннее упоминание о нем содержится в Иеронимовом Мартирологе (V–VI вв.) под 15 марта, 23 окт. и 22 нояб. (MartHieron. P. 146, 569,

613). В стихотворном ирл. Мартирологе Оэнгуса (IX в.) память Л. С. зафиксирована под 23 окт. (Féilire Óengusso Céili Dé = The Martyrology of Oengus the Culdee / Ed. W. Stokes. L., 1905. P. 218, 266–267). В церковных календарях эпохи Каролингов память святого обозначена под 15 марта, 16 окт., 22 нояб., 1 дек. (Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12 Jh. / Hrg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 679–680; Tl. 3. S. 1403–1404, 1514–1515, 1551, 1553) и 1 сент. (Мартиролог Адона Вьеннского). В нек-рых церковных календарях Сев. Испании память Л. С. отмечена под 21 нояб. (Vives J. Santoral visigodo en calendarios e inscripciones // Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelona, 1941. Vol. 14. P. 23). В 80-е гг. XVI в. кард. Цезарь Бароний поместил в Римский Мартиролог краткую заметку о святом под 15 марта (MartRom. P. 97). В действующей редакции Римского Мартиролога память Л. С. отмечена под 16 окт. (MartRom (Vat.). P. 542).

Лит.: Filippo F. de. Difesa dell'antica tradizione in Mantova contro i critici che contendono a questa Città la Reliquia del Sangue Laterale del Redentore e l'altra di San Longino ivi decapita nella contrada di Capadocia; Con alcune Storiche notizie spettanti a Mantova. Mantova, 1748; Quentin H. Les martyrologues historiques du Moyen Âge. P., 1908². P. 438, 555; Peebles R. J. The Legend of Longinus in Ecclesiastical Tradition and English Literature, and its Connection with the Grail. Baltimore, 1911; Longis: La popularité de la légende de Longinus et ses conséquences dans le domaine français / K. Michaelsson // Etymologica: Valther von Wartburg zum 70. Geburtstag, 18 Mai 1958. Tüb., 1958. S. 529–537; Orsola G. San Longino nella tradizione greca e latina di età tardoantica. Perugia, 2008.

А. Н. Крюкова

Почитание Л. С. в Древней Руси и России. В 1217 г. во Владимире «приде епископ Полотский из Царяграда к великому князю Константину, ведый его любовь... до божественного церковного строения, до святых икон и мощей святых... принесе ему етеру часть от страстей от Господень и мощи святого Логина, мученика сотника, святей его руце обе и мощи святыя Мария Магдалини» (ПСРЛ. Т. 1. Стб. 441–442). Вел. кн. Константин Всеволодович, старший сын Всеволода Большое Гнездо, продолжил собирание святынь в столице Сев.-Вост. Руси. В честь принесения этих реликвий было организовано торжественное празднование во Владимире. Ковчег со святынями («святая рака») был помещен для поклонения в церкви Воз-

несенского мон-ря «перед Золотыми воротами». Во время богослужения крестные ходы во главе с вел. князем и еп. Владимирским Симоном прошли от соборной ц. Успения Пресв. Богородицы и княжеского Дмитриевского (во имя вмч. Дмитрия Солунского) собора, т. е. от дефинца с его храмами, к Вознесенскому мон-рю у Золотых ворот. Епископ «взят же... на главу свою святуя ту раку. В ней же бе положено стое то скровище и тако взвратишася в град и идоша к святому Дмитрию поюще и славяще... и ту целова...». Реликвии были к-польского, а возможно, и иерусалимского происхождения. Такие святыни, как Кровь Спасителя, часть древа Креста, камни от Гроба Господня и от гроба Божией Матери, были помещены в крест прип. Евфросинии Полоцкой в 1161 г. Видимо, не случайно епископ, доставивший святыни во Владимир, также был из Полоцка.

Современные исследователи (напр., А. А. Турилов) связывают с реликвиями, принесенными в 1217 г. во Владимир, двойной наперсный ковчег-мошевик из собрания ГММК (Христ. реликвии в Моск. Кремле. М., 2000. С. 44–45. № 4), внешний ковчег к-рого был сделан в Твери в 1-й пол. XIV в. Среди вложенных названы: Крест, Кровь, части Гроба и риз Христовых, ризы Пресв. Богородицы, однако сведения о наличии частиц мощей Л. С. в нем отсутствуют.

Очевидно, память об этих реликвиях Владимирской княжеской семьи сохранилась в монашеской среде не случайно, т. к. во Владимире рака с этими святынями находилась не только в храмах княжеского дефинца, но и в соборе Вознесенского мон-ря у Золотых ворот (основан, видимо, при Андрее Боголюбском, разрушен при нашествии монголов в 1238, позднее восстановлен уже как приходская церковь).

В 1415 г. при появлении на свет у вел. кн. Василия I Дмитриевича сына Василия произошло чудесное событие. Во время тяжелых родов князь попросил молитв у прозорливого старца в монастыре св. Иоанна Крестителя под Бором, на что тот ответил: «Моли великого мученика Логина, понеже тои ходатаи и молебник всему роду вашему». Василий Дмитриевич последовал совету, и княгиня благополучно родила сына. В этот момент



Лонгин Сотник.
Икона. 80-е гг. XVII в.
Мастер Ф. Е. Зубов

к великокняжескому духовнику, стоявшему на молитве в мон-ре св. Спаса на Бору, прибыл неизвестный и сообщил: «Иди к великому князю и нарци имя ему Василии». После этого посланник исчез, и никто не смог найти его. Духовник «же опытав всех кто будет прежде приходил по него, никто же обретяся, ни пославый, ни посланник, и вси дивишася» (ПСРЛ. Т. 6. Вып. 2. С. 40–41; Там же. Т. 23. С. 144).

Не случайно в описании чуда упомянуты храмы Московского Кремля: престол св. Иоанна Крестителя под Бором (рядом с Боровицкой башней, историю появления и перенесения святынь см.: *Баталов А. Л., Беляев Л. А.* Сакральное пространство средневеков. Москвы. М., 2010. С. 218) и монастырь Спаса на Бору с каменным храмом (ок. 1330) — 1-я архимандрития в Москве. Еще И. М. Снегирёв заметил, что в названиях храмов, их топонимических характеристиках («на Бору», «под Бором») отразились именованья кремлевских урочищ (*Снегирев И. М.* Моск. урочища, древние и новые. М., 1852. Кн. 1. С. 5; *Владимирская Н. С.* Археол. изучение сев. части Соборной площади Моск. Кремля // Успенский собор Моск. Кремля: Мат-лы и исслед. М., 1985. С. 9). Когда были построены эти храмы, рядом еще шумел старый лес («бор»). Возможно, кто-то из иноков владимирского Вознесенского мон-ря мог спастись в Москве от разорения Владимира монголами в 1238 г. и сохранить воспоминания о принесенных в 1217 г. святынях. Тем более что ц. св. Иоанна Крестителя под Бором была митрополичьей после переезда в 1321 г. из Владимира в Москву митр. Петра и до строительства Успенского собора в 1326 г. (*Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. М., 1996. С. 106).

Почитание Л. С. как покровителя московской царской семьи сохранялось и в последующие столетия в династии Романовых. Частица мощей Л. С. находилась в ковчеге 1617 г., принадлежавшем матери царя Михаила Феодоровича («лета 7125 году сие моление келейное мощи разных святых великия старицы Марфы Ивановны»; прежний ковчег обветшал, во 2-й четв. XVIII в. сделали новый — *Костина И. Д.* Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в. М., 2003. С. 439. Кат. 372).

Память о Л. С. увековечена в храмовой иконе Л. С. (и ныне на прежнем месте ГММК; см.: *Бартенев С. П.* Большой Кремлевский дворец: Указ. церквей. М., 1916. С. 42. Рис. 43 (вид иконостаса с иконами в окладах); *Смирнова Э. С.* Моск. икона XIV–XVII вв. М., 1988. № 201), созданной ок. 1680 г. изографом Федором Зубовым для дворцового Верхоспасского собора (храм Спаса Нерукотворного образа за золотой решеткой, домовый царский храм при теремах, 1635–1637). Икона представляет поясной образ святого, в молении обращенного к Спасителю, в традиц. одеяниях — воинских доспехах и головном платке. Он изображен как средовек с округлой короткой седой бородой, пышными локонами, выбивающимися из-под платка. Облик его полон скорби и молитвенного выражения благодаря возведенным вверх бровям, выразительным морщинам. Московский краевед И. К. Кондратьев зафиксировал предание, что икона была написана по воле вел. кн. Василия Димитриевича в нач. XV в. (*Кондратьев И. К.* Седая старина Москвы. 1996. С. 101). Скорее всего ее создание было связано с возведением царем Феодором Алексеевичем в 1679 г. Распятской ц. и подобия Голгофы на переходе между дворцовыми храмами. Образ Л. С. неразрывно связан с темой Страстей Господних, Голгофы и Распятия (один из приделов Воскресенского собора в Нов. Иерусалиме подобно приделу храма Гроба Господня посвящен Л. С.). Почитаемая икона Л. С. кон. XVII в. имеется в московской ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбя-

щих Радость» на Б. Ордынке. Она происходит из ц. Введения во храм Пресв. Богородицы в Барашах, имевшей придел во имя Л. С. (1668; ныне существующий 1698), и близка по иконографии к иконе Зубова, но отличается в деталях. Еженедельно перед ней совершается молебен с водосвятием об исцелении от глазных болезней.

Лит.: Реликвии по известиям рус. летописей XI–XVII вв. / Сост. и коммент.: М. А. Маханько, Е. М. Саенкова // Реликвии в Византии и в Древней Руси: Письменные источники. М., 2006. С. 317–422.

М. А. Маханько

Почитание в Грузии. Л. С. как Лонгин Карснели (груз. ლონგინოზი კარსნელი), т. е. из Карсани (селение близ древней столицы Грузии Мцхеты), упомянут в 2 грузинских исторических хрониках, содержащихся в своде грузинских летописей «Картлис Цховреба» и приписываемых митр. *Леонтию Мровели* «Жизнь грузинских (картлийских) царей» и «Мокцеваи Картлисай» («Обращение Грузии св. Ниной»). В этих источниках, содержащих сведения из ранней версии Жития св. Нины (имя Лонгина Карснели сохр. в т. н. редакции св. *Абиатара*), рассказывается о взаимодействии иудейской общины в Мцхете с Иерусалимом: мцхетские иудеи знали о рождении Младенца и спустя 30 лет, когда Христос «вырос и стал называть Себя Сыном Божиим», из Иерусалима были направлены посланцы ко всем иудеям (в «Мокцеваи Картлисай» уточняется, что письмо мцхетскому левиту Элиозу написал первосвященник Анна), «чтобы пришли знатоки вероучения, дабы учинить над Ним (Христом. — Авт.) суд и вынести приговор Ему» (*Леонтий Мровели*. 2008. С. 30, 53). Вместе с Элиозом в Иерусалим поехали Лонгин Карснели и др. иудеи. Они присутствовали при Распятии Спасителя. Нешвенный *хитон Господень* «достался по жребию мцхетцам», и они привезли его в Грузию (подробнее см. в статьях *Грузия, Светицховели, Хитон Господень*). По мнению Н. Я. Марра и М. ван Эсбука, в груз. источниках, в наиболее ранних из к-рых имя Л. С. в связи с историей обретения хитона Господня и перевода его в Грузию не фигурировало, со временем произошло отождествление присутствовавшего при Распятии Христа сотника галата Лонгина с грузином Лонгином из Карсани. В качестве промежуточного

документа они ссылаются на сир. предание, приведенное в арм. переводе «Истории» Михаила Сирийца (Paris. F. anc. 90. Fol. 38a — 38b): «Взял его (хитон.— *Авт.*) сотник



Лонгин Сотник и ап. Иоанн Богослов.
Фрагмент композиции «Распятие».
XIV в. Мастер Герасим
(ц. амч. Георгия Победоносца
в мон-ре Убиси, Грузия)

Лонгин и принес его в Галатию, в свой город Максон, где и чтится он до днесь. Другой сотник, лаз, свою долю одежды принес в свой город Пуд (Поти.— *Авт.*), в столицу страны Егерской (Эгриси, Мегрелия.— *Авт.*)» (цит. по: *Марр*. 1897. С. 79–80). По мнению Марра и вслед за ним Эсбрука, в этом тексте отражены 2 варианта истории происхождения хитона Господня — «галатийский» и «лазский». Марр также допускал, что история 2-го сотника, лаза, была добавлена позже арм. переводчиком сир. текста. Так или иначе, по мнению ученых, в посл. в груз. традиции под Максоном стали понимать Мцхету, западногруз. происхождение 2-го сотника было забыто, и главными участниками обретения хитона Господня стали груз. евреи из Мцхеты Элиоз и Л. С. (Там же. С. 77–81).

Наиболее раннее упоминание о Л. С. в груз. источниках содержится в груз. рукописи Иерусалимского канонаря (VII в.), в к-ром отражены традиции почитания святых в груз. общинах Иерусалима. Под 17 июля в канонаре содержится запись: «В селении Бетанос — сотника Лонгина» (*Кекелидзе*. Канонарь. С. 120, 264). Сведения о почитании Л. С. также приводятся в Палестино-грузинском

календаре (Sinait. iber. 34, X в.), составленном груз. мон. *Иоанном-Зосимом*. Память Л. С. в этом источнике отмечена под 10 сент., 15 окт., 11 февр., 24 апр., 17 июля (*Garitte*. Calendrier Palestino-Georgien. P. 50, 62, 79, 89, 97).

На груз. языке сохранились 3 редакции Жития Л. С.: кименная (оригинальная), метафрастическая (расширенная) и синаксарная. Кименная версия (пам. 16 окт.) известна в 2 рукописях, хранящихся в *Иверском мон-ре* на Афоне (Ath. Iver. georg. 8. Fol. 271–275v, X в.) и в Национальном центре рукописей Грузии (НЦРГ. Н 341. Л. 432–446, XI в.). В 1918 г. К. С. *Кекелидзе* осуществил критическое издание редакции (Груз. агиографические памятники. 1918. Т. 1. С. 188–192). По содержанию она близка к лат. Мученичеству ВHG, N 4965. Метафрастическая версия сохранилась под 24 апр. в рукописях Национального центра рукописей (НЦРГ. S 384. Л. 402–410 и S 1276. Л. 117 об.— 124 об., обе XI–XII вв.; НЦРГ. А 1053. Л. 44 об.— 51 об., XII в.), 6-ки Иерусалимской Патриархии (Hieros. Patr. iver. 37. Fol. 70–79, XIII–XVI вв.) и хранилища Кутаисского историко-этнографического музея (Кут. 4. Л. 454–460, XVI в.). Синаксарное упоминание (под 18 окт.) прп. *Георгий Святогорец* включил в груз. перевод Великого Синаксаря в XI в. (НЦРГ. А 97, А 193, Н 2211; Hieros. Patr. georg. 24–25; Sinait. iber. 4; Ath. Iver. georg. 30, все XI в.).

Также на груз. языке сохранилась служба Л. С. (под 16 окт.), составленная прп. Иосифом Песнописцем (IX в.) и переведенная прп. *Георгием Святогорцем*. Она содержит 3 стихирь на «Господи, воззвах», прокимен и канон с ирмосами 4-го гласа «Моря чермную пучину».

Ист.: Груз. агиографические памятники: Кимени (Monumenta Hagiographica Georgica: Keimena) / Предисл., исслед.: К. С. *Кекелидзе*. Тифлис, 1918. Т. 1. С. 188–192 (на груз. яз.); *Леонтий Мровели*. Жизнь груз. царей // *Картлис Цховреба: История Грузии*. Тб., 2008. С. 13–43; он же. Обращение Картли св. Нино // Там же. С. 44–69.

Лит.: *Марр Н. Я.* Хитон Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев // *al-Muzaffariyah [Трофей]*: Сб. ст. учеников проф. барона В. Р. Розена ко дню 25-летия его 1-й лекции... СПб., 1897. С. 67–96; *Esbroeck M., van*. Invention des reliques comme attribut impérial: La tunique du Christ à Moscou et son symbolisme // *Roma fuori di Roma: Istituzioni e immagini*: 21–22 apr. 1985. R., 1985. P. 225–243; *Габидзашвили*. Переводные памятники. 2004. Т. 1. С. 264–265; 2011. Т. 5. С. 403.

Н. Н. Крашенинникова

В армянской традиции Л. С. почитается как мученик, его память совершается вместе с прав. Иосифом Обручником, Иосифом Аримафейским, прав. Лазарем и его сестрами Марфой и Марией в окт. (перемещенный праздник, напр. в 2015 г. 19 окт., в 2016 г.— 17 окт.).

В арм. источниках сведения о Л. С. довольно разнородные и разножанровые: они содержатся в памятниках житийной лит-ры, в богослужебных книгах, в апокрифах и представлены в неск. версиях под заглавиями «Мученичество св. Лонгина Сотника», «История св. Лонгина Сотника», «Предание о нахождении мощей св. Лонкиноса или Лункианоса вместе с сосудом св. Крови Христа». Большинство произведений, посвященных Л. С., опубликованы в многотомном труде М. *Авгеряна* (*Авгерян*. 1813. Т. 7. С. 319–361). Он отметил, что в арм. лит-ре отражена и греч. традиция (согласно которой Л. С. лишь входил в состав стражи и уверовал во Христа, будучи свидетелем Его воскресения) и латинская (где Лонгином назван воин, пронзивший копьем ребра Спасителя). В связи с этим в арм. текстах представлены 2 кардинально разные версии. Первая, «История св. Лонгина Сотника» (*Авгерян*. 1813. Т. 7. С. 321–334), является дословным переводом греч. Мученичества (ВHG, N 988, ранее приписываемого прп. Исихию Иерусалимскому); ей следуют Четвы-Миней, синаксари и месяцесловы. Вторая версия близка по содержанию к лат. Мученичеству (ВНЛ, N 4965) и отражена в арм. гомилиях. Она написана в лучших традициях ранних примеров житийной лит-ры. Пронзивший ребра Христа Лонгин назван и воином и сотником. В течение 28 лет после Распятия он вел подвижническую жизнь и проповедовал Христа. Олицетворением язычества выступает судья Октавий, диалог с которым занимает центральное место в Житии. Для Л. С. важно не его имя, а то, что он христианин, раб Божий (*Авгерян*. 1813. Т. 7. С. 337–346).

Более позднее соч. «Предание о нахождении мощей св. Лонкиноса или Лункианоса вместе с сосудом св. Крови Христа» (Там же. С. 346–352) повествует о событии, происшедшем ок. 804 г. в г. Мантуя в Италии, когда в земле близ некоей гостиницы сначала был обнаружен маленький оловянный сундучок со стеклянным



сосудом св. Крови Христа, а затем и мощи Л. С. История этих реликвий доводится до 1626 г. и указываются даты празднования памяти Л. С. в разных Церквах.

В арм. апокрифической лит-ре также фигурируют обе традиции. Рассказы о Л. С. в основном включены в циклы апокрифов, посвященных Понтию Пилату, напр., в «Деяния Пилата» в составе «Евангелия Никодима» (Сокровищница. 1898. С. 375–377) или в апокрифический сб. «История мучений Господа нашего Христа (Страстей Христовых) во времена Понтия Пилата, судьи Иудеи, и первосвященников Анны и Каиафы, написанная рукой блаженного апостола Иакова, брата Господа нашего и сына Иосифа», в котором содержится самая краткая из упомянутых версий — «История св. Лонгина Сотника». Она отличается рядом деталей (напр., Л. С. отправился на родину, в Каппадокию, по приказу ап. Петра) и эпизодом прозрения Л. С.: «Я был слеп на один глаз, и во время распятия Христа я присутствовал там по приказу Пилата, и, когда я вонзил копьё в Его подреберье, оно открылось, и оттуда хлынула кровь с водой — свидетельство Его бессмертной Божественности и живой смертности — и брызнула одна капля животворящей крови из ребра Христа на мои слепые очи, и они прозрели. Вместе с этим прозрели и глаза души моей, дабы понять и узреть свет Божественной мудрости» (Книга о Страстях Христовых. 1710. С. 114). Кроме того, «История св. Лонгина Сотника» представлена в составе «Истории св. Животворящего и страшного знака св. Креста о том, как он привезен из страны Аршаруниев в Камрджадзор», в к-рой текст дополнен преданием о св. Копье. Эта версия истории Л. С. была распространена в Армении в X–XI вв. В ней повествуется о том, что Л. С., взяв с собой «знак Животворящего Креста с боговонзенным Копьем» и неск. др. святынями, пришел в мон-рь Камрджадзор в М. Армении и совершил там множество чудес при помощи привезенных святынь, а затем принял мученическую смерть. Привезенные Л. С. реликвии оставались в Камрджадзоре до тех пор, пока в правление Романа I Лакапина (армянина-халкидонита) священник этого мон-ря Иоанн, опасаясь начавшихся гонений со стороны им-

ператора по отношению к духовенству нехалкидонского вероисповедания, забрал эти реликвии и вместе с 40 монахами пришел в пров. Аршаруник и попросил защиты и покровительства у царя Абаса I Багратуни (929–953), сына Смбата I. Царь Абас предложил им основать монастырь там, где они пожелают. В 939 г. они построили новую обитель, во всем похожую на прежнюю и также назвали ее Камрджадзором. Краткая версия этого сказания засвидетельствована историком нач. XI в. Степаносом Таронци в «Истории Армении». В др. истории, посвященной Камрджадзору и написанной в XIII в., сообщается, что после нашествия турок-сельджуков в 50–60-х гг. XI в. св. Копье вместе с остальными святынями 177 лет хранилось в земле. По-видимому, реликвии были вновь обнаружены в 1225–1235 гг., что совпадает с реальными историческими фактами (известно, что в 60-х гг. XIII в. св. Копье уже хранилось в Айриванке).

Как свидетельствуют эти и др. рассказы в арм. источниках, имя Л. С. чаще всего упоминается в связи с одной из важнейших христианских реликвий — св. Копьем (Копье Христа, Копье Судьбы), которым были пронзены ребра Иисуса Христа. Среди хранящихся в разных странах реликвий, почитаемых как подлинное Копье Л. С., есть одно и в Армении. В арм. источниках кроме вышерассмотренной версии, связывающей с Л. С. появление св. Копья в Армении, существует и другая — основное и более распространенное предание, согласно к-рому св. Копье было привезено туда ап. Фаддеем (в ряде зап. и визант. источников говорится, что оно вместе с Честным Животворящим Крестом и др. орудиями Страстей было найдено равноап. Еленой, матерью имп. Константина I Великого). Согласно «Мученичеству св. ап. Фаддея», отправленный проповедовать христианство в Армению вместе с ап. Варфоломеем ап. Фаддей привез с собой не только св. Копье (данное ему ап. Петром), но и терновый Венец и немного народного драгоценного мира, к-рым грешница помазала ноги Христа, а ап. Варфоломеем — изображением Пресв. Богородицы (*Гевонд Алишан*. 1853. С. 14). Поэтому арм. иконографическая традиция, как правило, изображает ап. Фаддея с копьем в руке, а ап. Варфоломея — держащим изображение

Божией Матери. Впосл. это же предание, с небольшими разночтениями, было пересказано мн. средневеков. арм. авторами и засвидетельствовано в арм. Минологиях и Синаксарях (напр., Айсмавурк).

Орудия Страстей нек-рое время хранились в храме Гроба Господня в Иерусалиме, затем их перевезли в Антиохию. В 1098 г. (или 1118) именно здесь благодаря видению осажденные в городе крестоносцы обрели реликвии (гвозди из Честного Креста и св. Копье) и одержали великую победу в битве с мусульманами (Хроника патриарха Михаила Сирийца. 1870. С. 558). Впосл. эти святыни были отправлены в дар визант. имп. Алексею I Комнину (1081–1118) Пемундом (т. е. Боэмундом), одним из наследников киликийского трона. В 1453 г., после взятия К-поля, св. Копье среди проч. ценностей перешло к Мехмеду II, а в 1492 г. его сын Баязид II отправил его в Рим папе Иннокентию VIII, к-рый держал в плену его брата Джема. С тех пор эта реликвия хранится в Ватикане. О копье, найденном в Антиохии крестоносцами, также сообщает арм. историк Матфей Эдесский (Матевос Едесацци или Маттеос Урхаеци; XII в.). Когда в 1098 г. осажденные в Антиохии крестоносцы, получив гарантию безопасности от осаждавших их мусульман, решили сдать город и вернуться на родину, один богобоязненный франк увидел во сне ап. Петра, к-рый сказал ему: «В левой стороне церкви спрятано то орудие, которым нечестивые евреи пронзили непорочное ребро Христа; оно находится перед алтарем. Достаньте его и, используя его в борьбе, вы победите своих врагов, равно как Христос победил сатану» (*Матфей Эдесский*. 1991. С. 264–265). Это видение повторялось трижды. О нем рассказали Готфриду Бульонскому, Боэмунду и др. предводителям крестоносцев. Они начали молиться и в указанном месте ц. ап. Петра нашли св. Копье, благодаря чему вскоре крестоносцы одержали важную победу. Согласно Матфею Эдесскому, именно это копьё в следующем году было подарено графом Раймундом IV Тулузским визант. имп. Алексею I Комнину (Там же. С. 285). Эта история сохранилась в неск. версиях арм. авторов, напр., Киракоса Гандзакеци и Вардана Аревелци (XIII в.). Последний рассказывает, что в 1098 г. гр. Балдуин захватил Эдессу, а в 1099 г.



в Антиохии на крестоносцев напали иноверцы, но франкам удалось разгромить 8 тыс. чел., потому что в ц. св. Петра они нашли копьё, которым иудеи повредили изображение Христа. При этом из раны хлынули кровь и вода, как это было, когда Л. С. вонзил копьё в ребра Спасителя. Это копьё чтилось и называлось «боговонзенным», и именно с его помощью крестоносцы уничтожили своих противников, а потом послали копьё в дар имп. Алексею I.

История о поругании иудеями изображения Спасителя изложена в средневековой западнохрист. коллекции «*Speculum majus*» (Великое зеркало): в Бейруте иудеи оплевали Распятие и проткнули бок изображенного на нем Христа, но из раны вдруг истекли кровь и вода. Иудеи рассказали о чуде своим священнослужителям, и те, собрав в сосуд жидкость, стали исцелять ею слепых, парализованных, бесноватых (Великое зеркало. 1994. С. 319–320). Это событие произошло в правление визант. имп. Иоанна I Цимисхия (969–976). Т. о. в К-поль было отвезено не копьё Л. С., а то, к-рым в Бейруте пронзили изображение Спасителя. Имп. Алексей I Комнин разделил копьё на 3 части и послал одну из них в Венецию, вторую — франц. кор. Людовику VI, а третью, самую большую, оставил себе. О вторичности копьё, к-рым владели крестоносцы, говорится и в «Хронике патриарха Михаила Сирийца». Этот автор сообщает о том, что «боговонзенное» копьё, принесенное в Армению ап. Фаддеем, «издревле хранилось там с почетом и гордостью во славу Божию». Когда в XII в. посетившему Иерусалим папе Римскому местные священники показали истинное, по их словам, копьё, к-рым рим. воин пронзил Христа, тот ответил им, что знает о местонахождении подлинного св. Копья в Армении, куда оно было принесено ап. Фаддеем (Хроника патриарха *Михаила Сирийца*. 1870. С. 600).

О Л. С. и о том, что его св. Копьё находится в Армении (в числе др. реликвий), упоминается и в поддельном «Письме о дружбе и согласии между императором Константином Великим и св. Сильвестром, понтификом Римским, и царем Армении Тиридатом и св. Григорием Просветителем армян», созданном, очевидно, в XII в. в надежде вновь обрести союз с Римом.

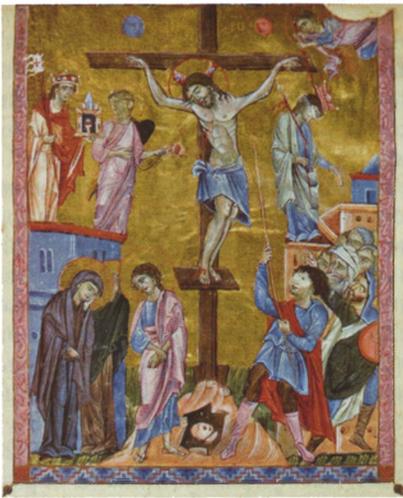
В XII–XIII вв. св. Копьё хранилось в мон-ре Айриванк, в посл. переименованном в Гегардаванк (т. е. мон-рь Копья), или *Гегард*. В кон. XVII в. из-за частых нашествий на этот мон-рь реликвия была перевезена в первопрестольный Св. Эчмиадзин, где она хранится, как это было принято в средние века для священных реликвий, в специальном ларце (55×24×6 см), сделанном из чеканных листов серебра и золота толщиной 0,7 мм и содержащем изображения и надписи. Самая древняя историческая надпись относится к 1268 г. и является похвалой св. Копью, к-рое благодаря тому, что обагрилось кровью Христа, удостоено изысканных эпитетов. В истории Армении св. Копьё занимало важное место и стало темой богословских рассуждений, отраженных в гимнах, написанных в XIII в. Варданом Аревелци: пронзение Христа копьём символизировало «неизъяснимый ключ благодати», открывший «ребро жизни», откуда хлынули вода и кровь, к-рыми христиане крестятся и причащаются (*Аматуни*. 1912. С. 130–131). Согласно описаниям, св. Копьё, окрашенное кровью Христа, имеет необычайно прекрасный цвет. Им, вместе с десницей Григория Просветителя, благословляется и освящается новое миро при смешивании со старым во время мироправления. Св. Копью приписывалась чудотворная сила, отсекающая грехи и болезни, что засвидетельствовано в источниках, относящихся ко времени ап. Фаддея, совершившего с помощью св. Копья много чудес. Особенно распространены были рассказы о чудесах в XI–XIII вв.

Как средневек. лит-ра, так и источники XVIII–XIX вв., причём не только армянские, упоминают св. Копьё как величайшую чудотворную реликвию. Многие путешественники, напр., Дж. Морьер, в 1810–1816 гг., во время своего 2-го путешествия по Закавказью, М. фон Коцебу, состоявший при посольстве А. П. Ермолова в Персию в 1816 г., художник, археолог и путешественник англичанин Р. К. Портер в 1817–1820 гг., возвращавшийся из Персии в Эрзурум через Ереван, и др., свидетельствуют, что копьё из Эчмиадзина приносило душевное и телесное здравие и с его помощью прекращались эпидемии (*Акобян*. 1934. С. 328–329, 530, 815). Чудотворная реликвия неоднократно вывозилась в др. го-

рода, чтобы остановить распространявшиеся там болезни (напр., в Тифлисе в 1797, 1811 и 1814; а также в сент. 1828 во время русско-тур. войны, когда рус. войска вступили в Баязет, где началась чума).

О принадлежавших Армянскому Иерусалимскому Патриархату приделе Л. С. и капелле Разделения риз в храме Гроба Господня в Иерусалиме повествует Ованнес Ганна в «Книге истории святого и великого града Божьего Иерусалима и святых мест Господа нашего Иисуса Христа», написанной в Иерусалиме в 1727 г. и изданной в К-поле в 1782 г. В ней Л. С. упомянут трижды. В разд. «О приделе сотника Лонгина» подробно описан этот придел в храме Гроба Господня, принадлежавший сначала эфиопам, а затем переданный грекам; излагается история Л. С. (*Ованнес Ганна*. 1782. С. 44). В разд. «О капелле Разделения риз» рассказывается, что в ней хранились 4 части ризы Спасителя, тогда как о нешвенном хитоне был брошен жребий (Ин 19. 23–24). Между этой капеллой и приделом Л. С. было место длиной в 25 шагов, где находилась арочный проем со ступеньками, одна из дверей храма Гроба Господня. Когда-то, по словам автора, это место было завалено большим камнем и заделано известью, а сейчас, уточняет автор, камня и риз нет. «Это место принадлежит нам (армянам.— *Авт.*), и мы каждую пятницу отслуживаем молебен Христу, и там горят 5 неугасимых лампад» (Там же. С. 45). В конце книги приводится «Список святых мест святого города Иерусалима», в к-ром упомянут и придел Л. С. (Там же. С. 143).

В средневек. арм. миниатюрах Л. С. обычно изображается стоящим по правую сторону от Креста, как один из праведников, в то время как Стефатон — воин, давший Господу укус вместо воды, представлен слева от Распятия, что отражает символические достоинства правой (солнце, копьё, олицетворение Церкви) и левой (луна, трость с губкой, олицетворение синагоги) сторон Креста. Более того, в отличие от Л. С. Стефатон, по примеру изображений Иуды, всегда представлен в профиль, с искаженным лицом. Иногда Л. С. тоже изображается в профиль с выражением ужаса на лице, т. е. показан тот момент, когда сотник еще не уверовал во Христа (Матен. № 6201. *Ованнес Ганна*. 1782. Л. 7 об.,



Распятие Христа.
Миниатюра из Евангелия Малатии.
1267–1268 гг. Мастер Торос Рослин
(Матен. № 10675. Л. 321 об.)

1038 г.; № 7736. Л. 19 об., XI в.; № 2744. Л. 6, 1305 г.). Есть серия миниатюр, в к-рых капли из потока крови, хлынувшего из раны Спасителя, падают и на лицо Л. С., что символизирует спасение и прозрение через кровь Христа после удара копьём (напр., Евангелие XV в. из Эчмиадзина Матен. № 69. Л. 15 об.). Ист.: Книга сия повествует о Страстях Христовых, понесенных Им перед Понтием Пилатом, судьей Иудеи, и первосвященниками Анной и Каиафой, сказанная блаженным Иаковом, братом Господа. К-поль, 1710. С. 113–116 (на арм. яз.); *Ованнес Ганна*. Книга истории св. и великого града Божьего Иерусалима и св. мест Господа нашего Иисуса Христа. К-поль, 1782 (на арм. яз.); *Авгерян М.* Полное собрание житий и мученичеств святых. Венеция, 1813. Т. 7. С. 319–361 (на арм. яз.); Всеобщая история Степаноса Таронского, Асолика по прозванию, писателя XI ст. / Пер. с арм. и объяснена Н. Эминным. М., 1864; Хроника патриарха *Михаила Сирийца*. Иерусалим, 1870 (на арм. яз.); Всемирная история *Степаноса Таронца Асолика* / Ред.: С. Малхасянц. СПб., 1885 (на арм. яз.); Сокровищница арм. старого и нового письменного наследия // Апокрифы Нового Завета. Венеция, 1898. Т. 2. С. 375–377 (на арм. яз.); *Гарегин I (Овсепян)*, католикос. Колофоны рукописей. Англиас, 1951. Т. 1 (на арм. яз.); *Матфей Эдесский*. Хронография / Под ред. Гр. Бартияна. Ереван, 1991 (на арм. яз.). Лит.: *Гевонд Алишан*. Полит. география. Венеция, 1853. (Арм. малые произведения; 8) (на арм. яз.); он же. Айратат. Венеция, 1890 (на арм. яз.); *Март Н. Я.* Хитон Господень в книжных легендах армян, грузин и сирийцев // *al-Muza'farhiyah* [Трофей]: Сб. ст. учеников проф. барона В. В. Розена. СПб., 1897. С. 67–96; *Аматуни С.* Неканонические шараканы (тропари). Тифлис, 1912 (на арм. яз.); *Акобьян О.* Путевые записки. Ереван, 1934. Т. 2 (на арм. яз.); *Esbroeck M., van.* Le roi Sanatrouk et l'apotre Thaddee // REArm. N. S. 1972. Vol. 9. P. 241–284; *idem.* Invention des reliques comme attribut imperial: La tunique du Christ a Moscou et son symbolisme // Roma fuori di Roma: Isti-

tuzioni e immagini: Atti. R., [1994]. P. 225–243; *Chookaszian L.* The Crucifixion in the art of Toros Roslin // *Handes Amsorya*. W., 1988. N 1–12. P. 119–218 (на арм. яз.); Великое зеркало / Под ред. К. Тер-Давтян. Ереван, 1994 (на арм. яз.); *Гарибян И.* Чудотворное св. Копьё. Эчмиадзин, 2003. С. 102–125 (на арм. яз.); он же. Чудотворное св. Копьё // Библийская Армения. Ереван, 2005. С. 211–233 (на арм. яз.); *Shirinian M. E.* «The Letter of Love and Concord» Between Rome and Armenia: A Case of Forgery from the Period of Crusaders // East and West in the Crusader States: Context-Contacts-Confrontations / Ed. K. Ciggaar, H. Teule. Leuven; P., 2003. P. 79–99; она же (*Ширинян М.-Э.*) Житие Сильвестра и Письмо дружбы и согласия // Вестник Матенадарана. Ереван, 2006. Т. 17. С. 53–77 (на арм. яз.); The «Letter of Love and Concord»: A Revised Diplomatic Edition with Hist. and Text. Comments and English Transl. / Z. Pogossian. Leiden; Boston, 2010.

В. Деврякин, М. Э. Ширинян

Почитание Л. С. на Востоке. В сборнике библейских и апокрифических преданий «Книга пчелы», составленном в XIII в. восточносир. писателем Соломоном, митр. Басрским, говорится о воине Лонгине, оплевавшем лицо Спасителя, ударившем Его по щеке и пронзившем копьём. Он отождествляется с человеком, к-рый 38 лет пребывал в болезни, был исцелен Христом у ку-



Распятие.
Миниатюра
из Евангелия Раввулы.
586 г.
(Laurent. Plut. I, 560. Fol. 13)

пели Вифезда и предупрежден Им: «Не греши больше, чтобы не случилось с тобою чего хуже» (Ин 5. 14) (*Solomon of Basra. The Book of Bee* / Ed. E. A. W. Budge. Oxf., 1886. P. 94). В средневек. западносир. Минологиях под 16 окт. или 17 июля встречается память «мученика Лонгина» без указания на воинское звание, но иногда с добавлением места кончины — Каппадокия (*Un Martyrologe et douze Ménologies syriaques* / Ed. F. Nau. P., 1915. P. 64, 82, 113. (PO; T. 10. Fasc. 1)). В Мартирологе Раббана Слибы (кон. XIII — нач. XIV в.) наряду с этими днями Л. С. поминается также 26 янв., причем указано, что он пострадал в Иерусалиме (*Peeters P. Le Martyrologe de Rab-*

ban Sliba // *AnBoll.* 1908. Vol. 27. P. 140, 146, 156).

В коптско-араб. Синаксаре (XIII–XIV вв.) и его эфиоп. версии под 23 абиба/хамле (17 июля) значится память мученической кончины Л. С., а под 5 хатура/хедара (1 нояб.) — обретения его главы. Эти краткие синаксарные сказания в целом отражают ту же версию, что и Мученичество ВHG, N 988, с той разницей, что Л. С. в них отождествляется с воином, пронзившим Спасителя копьём; кроме того, там сообщается, что он был наставлен в вере ап. Петром (*SynAlex.* Vol. 2. P. 252–253; Vol. 5. P. 673–675; *Le synaxaire éthiopien: Mois de hamlê* / Éd., trad. I. Guidi. P., 1911. P. 390–391. (PO; T. 7. Fasc. 3); *Idem: Mois de hedâr* / Éd., trad. G. Colin. Turnhout, 1988. P. 250–253. (PO; T. 44. Fasc. 3)). Араб. Мученичество в рукописи *Sinait. arab.* 482 (XIII в.) не исследовано.

Гимнография. Память Л. С. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. 16 окт. без богослужебного последования (*Matheos.* Турисон. Т. 1. P. 68).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, Л. С. не упоминается, но в рукописных славянских Минеех

студийской традиции служба Л. С. помещена под 16 окт. (напр., см.: ГИМ. Син. № 160, XII в. — *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 19; также см.: *Ягич*. Служебные Минее. С. 116–121); богослужебное последование включает: анонимный канон 4-го гласа, цикл стихир-подобнов, 2 седальна.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава, в день памяти Л. С. (16 окт.) совершается служба с пением на утрне «Бог Господь» и тропаря; указан отпустительный тропарь Л. С. 3-го гласа 'Αβλοφῶρε ἄγιε: («Святой страстотерпец...»); на «Господи, воззвах» стихиры Октоиха соединяются со стихирами-подобнами Л. С.; на стиховне вечерни на «Славу» поется самогласная стихира Л. С.; на утрне назначаются 2 канона Октоиха и 1 Л. С. авторства Иосифа 4-го гласа; по 3-й песни — седальен Л. С., по 6-й песни — кондак Л. С.; также указан светилен; на утрне к сти-

хирам Октоиха примыкает 1 подобная стихира Л. С.; на литургии — прокимен, аллилуиарий, причастен Л. С., Апостол и Евангелие дня (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 295).

В *Мессинском Типиконе* 1131 г., отражающем южноиталийскую редакцию Студийского устава, указан иной отпустительный тропарь Л. С. 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчнкъ твоѣ гди:) (*Attanz. Turicon. P. 39–40*).

В различных редакциях *Иерусалимского устава*, начиная с древнейших, напр. *Sinait. gr. 1094*, XII–XIII вв., память Л. С. отмечается 16 окт.; назначается служба с пением на утрене «Бог Господь» и тропарем 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчнкъ твоѣ гди:) (напр., см.: *Lossky. Turicon. P. 177*).

В Типиконе серб. архиеп. Никодима 1319 г. указывается тот же отпустительный тропарь Л. С., упоминаются стихиры-подобны и 2 самогласные стихиры, а также особое евангельское чтение (вероятно, Мф 27. 33–54) в честь Л. С. на литургии (*Миркович*. Типикон. Л. 52а).

Согласно первопечатному греч. Типикону 1545 г., помимо уже отмеченных в ранних редакциях песнопений Л. С. назначается кондак 4-го гласа Εὐφροσύνη γέγηθεν ἡ Ἐκκλησία: (Вѣселω възрѣдоваса црковь:).

В рус. печатных изданиях Типикона, начиная с первопечатного 1610 г., 16 окт., в день памяти Л. С., совершается служба без знака (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*); на литургии Л. С. назначаются прокимен Пс 63. 10, Апостол — 2 Тим 2. 1–10, аллилуиарий Пс 91. 12, Евангелие — Мф 27. 33–54, причастен 111. 6.

Последование Л. С., содержащееся в совр. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа Ὁ μάρτυς σου Κύριε: (Мчнкъ твоѣ гди:), кондак 4-го гласа Εὐφροσύνη γέγηθεν ἡ Ἐκκλησία: (Вѣселω възрѣдоваса црковь:) с икосом (вероятно, составлен прп. Романом Сладкопевцем — см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος*. 1938. Т. 37. Σ. 263); канон авторства *Иосифа Песнописца* с акростихом Τὸ Λογγίνου μέγιστον ὑμνήσω κλέος. Ἰωσήφ (Λογγίνου) велиκῆν воспοῖδ σλᾶβ. Ἰωσήφ (4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος: (Мѡра чермнѣю пѣчинѣ:), нач.: Ταῖς θείαις φωτοχυσταῖς (Бжтвенными свѣтлоитѣи); цикл стихир-подобнов (разные в рус. и греч. Минее), 2 самогласна, седален, светилен (разные в греч. и рус. Минее).

По рукописям известны песнопения Л. С., не вошедшие в совр. богослужебные книги: отпустительный тропарь 3-го гласа Ἄβλοφῶρε ἄγιε: («Святой страстотерпец...») (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 295), отпустительный тропарь Ἐπεράνη ὄντως σου πρὸς τὸν δεσπότην πίστις: («Явилась подлинно твоя к Господу вера...») (*Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ.*

Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φῶρος. 1938. Т. 37. Σ. 264); иной кондак 4-го гласа с икосом (*Αμφιλοχίη*. Кондакарий. С. 208), дополнительные икосы (Там же. С. 66, 164); канон с именем автора — Климента — в богородичнах, с акростихом Τὸ Λογγίνου θαυμαστὸν ἐξέδω τέλος («Лонгина чудную воспеваю кончину»), 4-го гласа, ирмос: Θαλάσσης τὸ ἐρυθραῖον πέλαγος: (Мѡρα чермнѣю пѣчинѣ:), нач.: Τὸ κλέος τῆς μαρτυρίας («Славу мученичества») (*ΑΗΓ. Т. 2. P. 179–188*; также см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον*. Σ. 264); канон с именем автора — Георгия — в богородичнах, с акростихом Χριστοῦ παθὼν σε, μάρτυς, ἠτύχασε θεῶ («Вид Христовых страданий тебя, мучениче, озарил»), плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа, ирмос: Ὑγρὸν διοδεύσας ὡσεὶ ξηρὸν: (Вѡдѣ прошедъ ѡкъ сѣшъ:), нач.: Χριστὸς σε ἀκτίσι ταῖς νοηταῖς ἐφώτισε, μάρτυς («Христос тебя

одесную Бога, и насытимся видением славы его»; там же приводятся имена друзей Л. С., Исавра и Афродисия, казненных в один день с ним (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 49).

Вероятно, изначально одиночные изображения Л. С. могли быть связаны с храмом на месте (или местах) почитания его мощей. Достаточно рано Л. С. стал почитаться как покровитель рим. армии. В надписи 1-й пол. VI в. (даты прочтываются как 524/5 или 530/1) на притолоке казармы, построенной в сир. Гауре, его, а также святых Феодора и Георгия призывают как заступников.

К числу наиболее ранних относятся изображения святого на предметах личного моления и евлогиях VI в., напр. на глиняном штампе, найденном в Херсонесе в 1989 г. (ныне в ГЭ). Л. С. представлен как св. воин, в его левой руке — щит, в правой — копье, древко которого завершается крестом, по обе стороны от него изображены кипарисы. Согласно реконструкции греч. надписи по краю штампа, это была

*Самоубийство Иуды.
Распятие.*

*Фрагмент авория. 420–430 гг.
(Британский музей, Лондон)*



«евлогия» Л. С. из храма «у источника» («κρηναίου») в Трапезунде, известного из визант. письменности XIII в. Ближайшей аналогией является образ святого на золотом перстне VI в. (Дамбартон-Окс, Вашингтон). Вместе со св. воином Феодором Л. С. изображен на капители, найденной в 1935 г. в церкви бывш. военного поселения (10-го легиона) в Айле (ныне Эль-Акаба, Иордания); он держит копье и опирается на щит, надпись: «(Λογγίνου)». Вероятно, изображения подобного извода имели отношение к храмам, престолы к-рых были посвящены Л. С. и к-рые известны с раннего времени: мартирии Л. С. в Сандрале (Андрале) (Каппадокия) и Трапезунде.

На рубеже античности и средних веков в композиции «Распятие Господне» уже присутствуют изображения воина (или воинов) при кресте, к-рые могут отличаться от принятого позднее извода Л. С. внешним обликом и совершаемым действием. На резной костяной плакетке «Самоубийство Иуды; Распятие Господне» 20–30-х гг. V в. (Британский музей, Лондон) воин без нимба представлен справа от креста, напротив ап. Иоанна Богослова и Пресв. Богородицы; он отступает в сторону, пытаясь прикрыть глаза или закрыться; как рим. воин он не имеет бороды, одет в короткую тунику и плащ, на голове шлем. На миниатюре в сир. Евангелии Раввулы (Laurent.

лучами умозрительными просветил, мучениче») (*ΑΗΓ. Т. 2. P. 189–197*; также см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον*. Σ. 264); дополнительные стихиры, седальны и светильны (см.: *Ibid. Σ. 263–265*; *Ягич*. Служебные минеи. С. 116). Помимо содержащейся в совр. богослужебных книгах известна иная служба Л. С., составленная в 1984–1985 гг. мон. Герасимом (Микраяннанитом).

Е. Е. Макаров

Иконография. Согласно русскому иконописному подлиннику по Софийскому списку кон. XVI в. под 16 окт.: «Мученик Лонгин Сотник аки Козма и Дамиан рус, во бронех, приволока черчата, доспех клинчат; рука, испод лазерь, колени голы, в левой руке меч в ножнех». У В. Д. Фартусова упоминается, что Л. С. был, вероятно, средовек, в воинских облачениях рим. типа, в хартии его был написан текст: «Радуйтесь, раби Христови, мои же своинственницы, радуйтесь вкупе со мною, яко приближеся веселие наше, приспе время нашего от уз плотских разрешениа: се бо ноне престанем вкупе Господу нашему Иисусу Христу, и егоже видехом страсти терпяща, распята же, погребена и воскресша со славою, Того паки ноне узрим сидяща

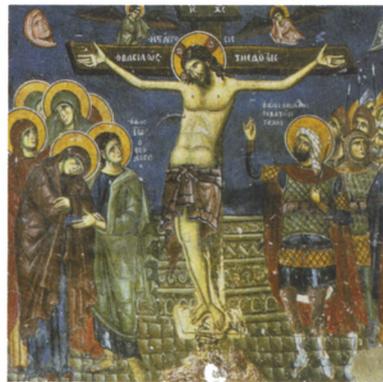
Plut. 56. Fol. 13, 586 г.) у креста симметрично изображены мужи: справа — в красной короткой тунике, с черными волосами и короткой бородой, с мечом на левом боку; копьем он протыкает тело Христа. Над его головой сохранилась греческая надпись: «ΛΟΥΓΙΝΟΣ». Похожий образ присутствует в такой же сцене в росписи рим. ц. Санта-Мария-Антиква (705–707): воин одет в синие одежды скорее варварского, нежели рим. образца; он представлен с непокрытой головой, с короткими курчавыми волосами и бородкой клинышком, на поясе меч, рядом с ним лат. надпись: «LONGINUS». Эта архаичная композиция «Распятия Господня» с расположенными симметрично фигурами воина с копьем и воина с губкой, смоченной в укусе (позднее его будут называть Стефатон), будет изображаться на предметах, созданных на удаленных территориях, напр., несторианами — как на фрагменте блюда-дискоса из Семиречья в Ср. Азии (IX–X вв., ГЭ), а также на ряде авориев кон. XI в. из Амальфи (Метрополитен-музей, Нью-Йорк; Лувр, Париж), повторяющих визант. пластику.

К XII–XIII вв. фигура Л. С. становится частью композиции «Распятие Господне». Как правило, он изображается справа, позади ап. Иоанна Богослова; его присутствие не только подчеркивает исторический характер библейской сцены, но и уравнивает группу скорбящих жен во главе с Пресв. Богородицей, обычно помещенную слева. Одежды Л. С. в этой сцене, а также его жесты и движения часто изменялись. Как средовек и воин в вост. одеждах, с темными волосами, короткой округлой бородой Л. С. представлен на мозаике «Распятие Господне» в соборе мон-ря Неа-Мони на о-ве Хиос (1042–1056). Белый плат на голове открывает короткие волосы и закрывает шею. Его взгляд устремлен вверх, правая рука с пальцами, сложенными в именованном жесте, поднята, левой он придерживает перевязь круглого, богато орнаментированного щита. На Л. С. богатые одежды: короткая туника с длинными рукавами украшена шитьем на зарукавьях и подоле; плащ с тавлионом. Короткий доспех открывает руки и нижнюю часть тела; на левом боку — богато украшенный меч. На ногах Л. С. могут быть поножи, защищающие ноги накладками, иногда украшенные куфическим орнаментом, к-рые также указывают на вост. происхождение святого (напр., на миниатюре греч. минология, Vinob. Hist. gr. 6. Fol. 2v, 1056 г.). В распространенной версии сцены ребра Спасителя пронзает уже др. воин или слуга, а не сам Л. С., к-рый отошел от креста. С увеличением числа фигур в композиции образ Л. С. получает пространную подпись, как на фресках Токалы-килисе в Гёреме, Каппадокия (кон. X в.), или в ц. свт. Николая Чудо-



Распятие.
Аворий из Амальфи.
Кон. XI в.
(Метрополитен-музей,
Нью-Йорк)

творца в Прилепе (80–90-е гг. XIII в.). Возможно, выделение фигуры Л. С. в росписях каппадокийских пещерных храмов X–XI вв., напр. в Саклы-килисе (Гёреме, XI в.), объясняется традицией его почитания как местного святого и покровителя. Его поза может быть спокойной или выражать крайнюю степень возбуждения, духовного движения, как, напр., в сцене «Распятие Господне» на шитой пелене 1-й трети XII в. из новгородского Юрьева мон-ря (ГИМ), в росписях ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (вост. стена юж. рукава нефа,



Распятие.
Роспись ц. свт. Николая Чудотворца
в Прилепе. 80–90-е гг. XIII в.

1321–1322), на миниатюре в греко-груз. рукописи (т. н. Афонской книге образов, кон. XV в. — РНБ. О. I. 58. Л. 82).

Образ Л. С. как воина в вост. одеждах при распятии Христа был характерен

для визант. искусства XII–XIV вв., будь то монументальная живопись (фрески церковей Ливана, Сербии (Богородицы Евергетиды в мон-ре Студеница; 1208–1209), Болгарии (Боянская, 1259, сев. стена)) или искусство малых форм, как фрагмент иконы из стеатита (XII в., Метрополитен-музей, Нью-Йорк), книжная миниатюра (в Евангелии Малатии, украшенном Т. Рослином, Матен. № 10675. Л. 321, 1267–1268). Обычно его головной убор восточного типа белый, иногда с шитьем, редко багряный (роспись ц. Спасителя в мон-ре Жича, Сербия, XIII в.) или синий (миниатюра из Четвероевангелия царя Иоанна Александра, 1356. Lond. Brit. Lib. Add. MS 39627. Fol. 83), доспехи традиционные пластинчатые, щит может иметь разную форму, круглую или коническую. Могут отличаться также детали плаща, указывающие на различную традицию его ношения: концы плаща свисают с одной стороны (стеатитовая икона из Метрополитен-музея) или плат обернут вокруг шеи (Боянская ц.). Визант. образ Л. С. при перделке зап. мастерами мог подписываться его чином «центурион», как на визант. 2-частной стеатитовой иконе со следами золочения («Распятие Господне» и «Положение во гроб» XII в., с перделками эпохи Латинской империи, ныне в ГЭ). Л. С. изображен обращенным в сторону от креста, он в кольчуге, за спиной меч, широкий плащ покрывает оба плеча, щит круглой формы. В памятниках средневизант. периода в композиции «Распятие Господне» Л. С. может быть выделен среди групп воинов лишь движением руки, обращенной к кресту, и вост. головным убором (деталь эпистилия XII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае).

В период лат. оккупации Византийской империи (1204–1261), очевидно, возникает пространная версия этой композиции, в которой облик Л. С. традиционен для визант. иконографии, но позади него иконописцы изображают отряд воинов, как на иконе кон. XIII в. из мон-ря вмц. Екатерины на Синае, написанной в одной из мастерских королевства крестоносцев. Опубликовавшая икону Д. Мурики причисляла дополнительные фигуры воинов, как и небольшой размер щита Л. С., к зап. мотивам. Как предводитель отряда Л. С. изображен в композиции «Распятие Господне» на фреске в ц. свт. Николая Чудотворца в Прилепе. Традиции средневековой европ. геральдики в изображении св. воинов повлияли на детали образа Л. С. в древнерус. искусстве. По свидетельству А. Н. Свирина, на исчезнувшей фреске в ц. Успения Богородицы на Вологовом поле в Вел. Новгороде (1363) на щите Л. С. было изображено обращенное острием вниз крыло, уподобившее его средневек. гербу.

В визант. памятниках палеологовского времени рядом с Л. С., изображенным средовеком вост. облика, могут располагаться разные персонажи: большое количество мирян-иудеев (на иконе «Распятие Господне» из ц. «Кафисма» Благовещение на о-ве Патмос (XIV в.)), Стефатон, изображенный как юный воин, к-рый держит трость с губкой; за спиной Л. С. наряду с воинами стоят иудеи на иконе «Распятие Господне», закрывающей ставротеку в реликварии кард. Виссариона Никейского (2-я пол. XIV в., Галерея Академии, Венеция). В критской



Распятие.

Ставротекка в реликварии кард. Виссариона Никейского. 2-я пол. XIV в. (Галерея Академия, Венеция)

иконописи Л. С. продолжали изображать рядом с ап. Иоанном Богословом, в то время как копье и трость несли др. воины и служители, напр. на иконе кисти Эммануила Ламбардоса (нач. XVII в.; Национальный музей средневек. и совр. искусства в Сиракузах). Та же композиция «Распятие Господне» и образ Л. С. вошли в текст Ерминия Дионисия Фурнографита (Ерминия ДФ. С. 112). Оди-ночные образы Л. С. встречаются в пост-визант. стенописи греч. мон-рей, в Ме-теорах, на Афоне, где он представлен как отдельно стоящий рядом со св. воинами или в медальоне, напр. на юж. сто-роне юж. арки в парекклисионе св. Без-мездников мон-ря Ватопед (по датировке В. Джурича — ок. 1371, по Е. Цигари-дасу — кон. XIV — нач. XV в., переписано в 1847 «изографом» Матфеем из Яни-ны). В наосе кафоликона мон-ря Ставро-никита Л. С. изображен на арке между сев. стеной и сев.-вост. колонной, обра-зую пару со св. Никифором (1545/46, мастера Феофан Критский и Симеон). Л. С. одет не как воин, а как мученик (хотя в подписи он назван центурио-

ном) в дорожных одеждах, красном плаще, с непокрытой головой; он молод; с тем-ными волосами и округлой бородой. Правой рукой он поднимает 8-конеч-ный крест, левая открыта перед грудью в жесте принятия благодати. В нартексе кафоликона мон-ря Дионисиат на сев. откосе одного из окон (1546–1547, мас-тер Зорзис (Дзордзис) Фукас; поновле-ны в 1866 мон. Мисаилом) Л. С. изобра-жен наряду со св. Онисифором и св. вра-чами Киром и Иоанном; на юж. стене парекклисиона в честь Акафиста Пресв. Богородицы при том же кафоликоне — между св. Никифором и Иаковом Пер-ским (1546–1547, мастер Зорзис). Л. С. помещен рядом со св. воинами Георги-ем и Нестором в нижнем ярусе на зап. стене (к югу) на фресках парекклисиона вмч. Георгия скита «тис Провата» мон-ря Вел. Лавра (1634/35, мастера — монахи Меркурий и Атзалис). В трапезной мон-ря Дохиар (роспись 1700, иером. Дамас-кин из Янины) образ Л. С. в медальоне находится на зап. стороне над окнами, между мч. Мамантом и Анастасием Фес-салоникийским (Солунским).

Изображение мученичества Л. С. (усе-чение главы мечом) известно в миниатюрах и фресках с минейными циклами под 16 окт. Минейные образы Л. С. по-явились в XI в. среди святых, память к-рых отмечается в окт., как на миниатюре из Венского Минология (Vindob. Hist. gr. 6. Fol. 2v), где Л. С. в воинских одеждах, с круглым мечом (живопись лика и головы утрачена); в начале Жи-тия, среди маргинальных образов, напр., в греч. минее на окт., привезенной из афонского мон-ря Кутлумуш (ГИМ. Син. греч. № 175. Л. 94 об., XI в.). Л. С. в мо-лении стоит на коленях, над ним — воин с поднятым мечом. Композиции могут содержать неск. эпизодов, как, напр., в ватиканском Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 117, 1-я четв. XI в.), где Л. С. изображен в золотой тунике с синими клавидами, с непокровенной головой; ря-дом с ним ожидают казни 2 его друга (все трое с нимбами). Справа находит-ся сцена обретения главы Л. С.: благо-честивая слепая вдова опустилась на ко-лено перед ямой и отложила в сторону свой посох. Сцена казни завершает текст Жития святого в лицевой минее XI в. на окт. (ГИМ. Син. греч. № 175. Fol. 99 об.). В сцене казни в Минологии Димитрия Палеолога (Bodl. Gr. th. F. 1. Fol. 13v, Фессалоника, 1322–1340) рядом с безбо-родым Л. С. ожидается смерти его спутник. Сцена усечения мечом Л. С. распро-странена в росписях нартексов монастыр-ских храмов: святой стоит на коленях, с руками, сложенными в молитвенном же-сте; он может изображаться с непокры-той головой (ц. Успения Пресв. Богоро-дицы мон-ря Грачаница), либо кудри на голове покрывает вост. плат (ц. Вознесе-ния мон-ря Дечаны, 1348–1350). Эта

сцена есть в росписях церквей Св. Трои-цы мон-ря Козия, Румыния (между 1390 и 1391), и свт. Николая Чудотвор-ца в Пелиново, Черногория (1717–1718). Вероятно, в XIX в. иерусалимскими мас-стерами был создан живописный триптих в резной позолоченной раме в приделе



Мученичество Лонгина Сотника.

Миниатюра из Минология.

Сер. XI в.

(ГИМ. Син. греч. № 175. Л. 99 об.)

во имя Л. С. в храме Гроба Господня в Иерусалиме. На его центральной пане-ли представлена распространенная вер-сия «Распятия Господня». Л. С. во главе воинов и людей — слева, казнь Л. С. и обретение его главы вдовой — на пра-вой стороне.

Вероятно, почитание Л. С. в связи с рас-пятием Христа и Страстными реликвия-ми повлиало на распространение его имени среди монашествва. О достаточно ранней традиции использования его име-ни свидетельствует изображение «игуме-на Лонгина» как ктитора в мозаиках три-умфальной арки собора в честь Преоб-ращения Господня в мон-ре вмч. Екате-рины на Синае (30-е гг. VI в.); известен серб. писатель, иконописец, мон. Лон-гин (2-я пол. XVI в.).

В средневековом искусстве Зап. Ев-ропы также были известны образы Л. С. в сцене «Распятия Господня» и его му-ченичества, особенно часто на миниатю-рах. Уникальная мраморная статуя Л. С. с копьем в руке помещена в сев.-вост. нише средокрестья собора св. Петра в Ватикане (1629–1638, Дж. Л. Бернини). Посвящение храмов Л. С. могло быть связано с почитанием иерусалимских святых или частей Гроба Господня, напр., ротонда X–XII вв., возведенная в Рибничке (ныне в черте Праги).

В древнерус. произведенияхобрази-тельного искусства образ Л. С. встреча-ется в композиции «Распятие Господ-не» в различных техниках и формах. Изображения на фресках и иконах как из праздничного чина, так и из местного ряда иконостаса восходят в деталях к ви-зант. образцам палеологовского времени.



Возможно появление дополнительных фигур, как на иконе-пяднице «Распятие» годуновской школы (кон. XVI в., ГТГ), где за спиной Л. С. изображен воин с тростью и губкой (Лихачев Н. П. Мат-лы для истории рус. иконописания. СПб., 1906. Ч. 1. Табл. 137. № 244; ИРИ. Т. 6. С. 321; Там же. Т. 3. С. 579; Антонова, Мнева. Т. 2. С. 156. № 550). При Распятии Л. С. представлен на отдельных пластинах рядом с ап. Иоанном Богословом на Киликийском кресте из Спасо-Прилуцкого мон-ря (ВГИАХМЗ, резьба по кости, пластины 1-й пол. XVI в.); в составе композиции «Не рыдай Мене, Мати» на иконах XVII–XVIII вв. С развитием в XVIII–XIX вв. круглой пластики и рельефной резьбы для оформления иконостасов образ Л. С. мог быть исполнен в виде отдельно стоящей статуи или рельефа в антикизирующих барочных доспехах и шлеме, с копьем. Алый плащ, белый плат, открывающий курчавые волосы Л. С., поднятая вверх указующая правая рука узнаваемы на иконах «Распятия Господня» работы изографов Оружейной палаты (1673, мастер Г. Т. Зиновьев, Покровская ц. в Братцево, ныне в ГТГ) и их подражателей на периферии – икона Распятия со сценами Рождества Христова и Богоявления (1-я треть XVIII в., ГМИР).

Сохранилось неск. икон XVII в. с единовременным изображением Л. С. На их возникновение, вероятно, повлияли развитие иконографии Страстей Господних, а также интерес к архитектуре и украшениям иерусалимского храма Гроба Господня (Воскресения Христова), попытки воспроизвести его подобие и повторить посвящения престолов. При-

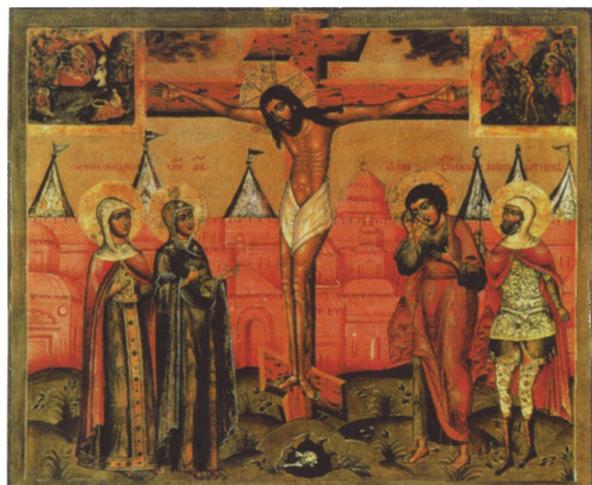


Лонгин Сотник.
Икона
из ц. Введения Пресв. Богородицы
во храм в Барашах.
2-я пол. XVII в.
(ц. в честь иконы Божией Матери
«Всех скорбящих Радость», Москва)

В 80-х гг. XVII в. царским изографом Федором Зубовым была создана икона, на которой Л. С. изображен по пояс, в $\frac{3}{4}$ -ном повороте, молящимся. Этот образ находился в иконостасе Верхоспасского (Спаса за золотой решеткой) собора Теремного дворца в Московском Кремле. Традиционный пластинчатый доспех целиком покрыт чеканными узорами, алый плащ по-царски отделан драгоценностями, белый плат на кудрявых седых волосах довершает вост. облик. Мастер стремился придать лику драматическое, страдальческое выражение: брови святого сведены к середине и подняты вверх.

Видимо, во 2-й пол. XVII в. была написана храмовая икона Л. С. для придела его имени московской ц. Введения Пресв. Богородицы во храм в Барашах (ныне в ц. в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» на Б. Ордынке). Престол этой церкви в честь Л. С.

Распятие, с праздниками.
Икона. 1-я треть XVIII в.
(ГМИР)



дел в честь Л. С. (иное название – церковь Написания титла) находился в сев. части Воскресенского собора в Нов. Иерусалиме (начат в 1656, освящен в 1685). Образ Л. С. в паре со св. Корнилием сотником (не сохр.) обрамлял вход в Распятскую часовню подземной ц. во имя равноапостольных Константина и Елены (там же).

упоминается еще в документах 20-х гг. XVII в., а об освящении придела в 1668 г. свидетельствовала надпись на хранившемся в нем деревянном кресте. На иконе Л. С. изображен в развороте влево; правой рукой он поднимает крест, левой придерживает копьё. Необычна форма его головного убора, который скорее напоминает обвязанную белой тканью княжескую шапку, – вероятно, таким был экзотический вост. убор на иконном образце. В иконописи синодального периода, продолжающей традиции изографов царской Оружейной

палаты, образ Л. С. могли изображать на 1-м плане, Распятие было представлено на дальнем плане, как на иконе мастера Василия Василевского (1730, ГРМ). Чрезвычайно редки изображения Л. С. как святого на полях, напр. на 3-частной иконе с образами Богоматери, свт. Николая Чудотворца с избранными святыми (XIX в., частное собрание).

Лит.: Иконописный подлинник новгородской редакции по Софийскому списку кон. XVI в.: С вариантами из списков Забелина и Филимонова. М., 1873. С. 29; MenoGraec. Col. 117; Berg K. Un iconographie peu connue du Crucifiement // Cah. Arch. 1957. Vol. 9. P. 319–328; Антонова, Мнева. Каталог. 1963. Т. 1. С. 333–334; Т. 2. С. 19, 133, 156, 206, 318; Halkin F. Inscriptions grecques relatives a l'hagiographie // Idem. Études d'epigraphie et d'agiographie byzantines: Suppl. L., 1973. P. 335; Catalogue of the Byzantine and Early Medieval Antiquities in the Dumbarton Oaks Coll. / Ed. M. C. Ross. Wash., 1965. Vol. 2. P. 137–138. Pl. 179n; Mujovih. Менолог. 1973. С. 45, 198, 199, 265, 293, 322, 347, 351, 364, 378. Ил. 187; LCI. 1990. Vol. 7. Sp. 410–411; Евсева. Афонская книга образов. 1998. С. 243. № 85; Залеская В. Н. Литургические штампы-евлогии (св. Лонгин Криний и Мамант Кипрский) // Литургия, архитектура и искусство визант. мира: Тр. XVIII междунар. Конгресса византинистов (Москва, 8–15 авг. 1991) и др. мат-лы, посвящ. памяти о. Иоанна Мейендорфа / Под ред. К. К. Акегтьева. СПб., 1995. С. 236–243; Walter C. The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition. Aldershot, 2003. P. 14, 49, 226, 268, 269; Byzantium: Faith and Power, 1261–1557. N. Y., 2004. P. 367–368, 540–541. Cat. 224, 325; Иконы св. воинов: Образы небесных защитников в визант., балканском и древнерус. искусстве / Авт.-сост.: Н. В. Герасименко, Е. М. Саенкова. М., 2008. С. 162–166; Grotowski P. Arms and Armour of the Warrior Saints: Tradition and Innovation in Byzant. Iconography (843–1261). Leiden, 2010. P. 67, 88, 190.

М. А. Маханько

ЛОНГОВАРДАС [греч. Ἰερός Μονὴ τῆς Λουγοβάρδας], мон-рь в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник», действующий, муж., общежительный, принадлежит Паронаксийской митрополии Элладской Православной Церкви. Расположен в 5 км к северо-востоку от Парикьи, главного города о-ва Парос.

Назван по местности Лонговарда или, по др. версии, по прозвищу ее владельца. В XV в. здесь был расположен разрушенный храм Пресв. Богородицы Хрисопиги. В нач. XVII в. участок земли с храмом принадлежал свящ. Христофору Корфиатису. После его смерти вдова передала участок во владение своему внуку свящ. Христофору Палеологу с условием, что он построит здесь мон-рь. В 1638 г. Христофор стал ктитором мон-ря, сооружение к-рого вел его брат иером. Иоаким Палеолог, возведенный в посл. в сан игумена. Со-





гласно монастырскому уставу, в Л. был запрещен вход женщинам (*аватон*). В 1652 г. К-польский патриарх Паисий I предоставил Л. статус ставропигиального. В 1657 г. был построен или обновлен монастырский собор. Он относится к архитектурному типу «свободного креста», фрески XVII в. находятся под записью.

Во время управления мон-рем игум. Хрисанфом (1689–1696) Л. переживал расцвет как в отношении монашеского жития, так и материального положения. О игуменстве Парфения (1696–1751?) не сохранилось достаточно сведений в источниках. При игум. Неофите Калудасе (1751–1787) Л. славился своими книгописцами и духовниками-исповедниками. Мон-рь благоденствовал в первые годы игуменства Иоанникия Рангусиса (1788–1800). В это время были отремонтированы кельи, поновлены росписи кафоликона (видимо, паросским свящ. Георгием Мостратосом). Из сигиллия К-польско-



го патриарха Григория V 1798 г. известно, что мон-рь пришел в упадок и запустение, большая часть его собственности была присвоена прокритями Наусы. В 1-й четв. XIX в. Л. был оставлен монахами, в заброшенных зданиях иногда укрывались пастухи.

Восстановление мон-ря в 1825 г. начали иеромонахи Филофей (Георгиу) и Иерофей (Восиниотис), которые были вынуждены покинуть Пелопоннес из-за карательной операции егип. Ибрагим-паши против греч. повстанцев. По пути на о-в Икария они остановились на Паросе, где игумен мон-ря сщмч. Харалампия Иоасаф (Контос) и прп. *Кирилл Паросский* предложили им остаться в Л. В 1838 г. по королевскому указу Л. были переданы мон-рь св. Таксиархов на Паросе и его подворье во имя св. Апостолов. В 1845 г. были

построены трапезная, поварня и кладовые, в 1864 г. — кельи на фасадной стороне монастырского комплекса. Преемниками Иерофея (Восиниотиса), известного даром чудотворения, стали его племянники Филофей (Восиниотис; 1887–1905) и Иерофей II (Восиниотис; 1905–1930), к-рые также пользовались высоким духовным авторитетом. Игум. Филофей был иконописцем. В 20-х гг. XX в. монахи Л. помогали беженцам из М. Азии, в т. ч. ежедневно готовили еду для 1,5 тыс. чел.

В 1930 г. игуменом Л. стал старец архим. *Филофей (Зервакос)* († 1980), духовное чадо свт. *Нектария Эгинского*, знаменитый исповедник и проповедник. Перед началом второй мировой войны число насельников Л. достигло 43 чел. С 1937 по 1975 г. в Л. действовали иконописная и переплетная мастерские. По благословению игумена монахи Л. участвовали в военных действиях против итал. фашистов в Албании. В годы нем. оккупации монастырь являлся прибежищем греческих и англ. офицеров. 23 июля 1944 г. архим. Филофею удалось спасти 125 приговоренных к казни жителей Пароса. Под его

Монастырь Лонговардас

руководством монастырь вел широкую благотворительную деятельность. В наст. время Л. принадлежат в качестве подворий жен. мон-ри Пресв.

Богородицы Миртидиотиссы в местности Тапсана и св. Филофея в Камаресе, храмы во имя свт. Николая Чудотворца в Камаресе, свт. Николая Чудотворца «ту Плусиу» (т. е. Богатого) в Молосе, свт. Нектария Эгинского, св. Ирины и вмч. Димитрия Солунского в Тапсане, св. Параскевы в порту Наусы, Всех святых на вершине горы Айи-Пандес.

После смерти игум. Филофея число насельников стало сокращаться, в 2002 г. в мон-ре осталось 4 чел. В наст. время в Л. подвизается 10 монахов, игумен — архим. Хризостом (Пихос) (*Διπτυχα*, 2016. Σ. 808).

Б-ка Л. содержит 4 тыс. книг XVI–XX вв. и рукописи, древнейшая из к-рых датируется 1699 г.

Лит.: *Ἀλμπράντης Ν. Χ.* Ἡ Ἱερά Κοινοβιακή Μονή τῆς Ζωοδόχου Πηγῆς Λογγοβάρδας Πάρου. Ἀθήνα, 1984; *Λέκκος Ε. Π.* Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἐλ-

λητισμοῦ. Πειραιῶς, 1998. τ. 2. Σ. 379–382; *Κόκορης Δ. Θ.* Ὁρθόδοξα Ἑλληνικά Μοναστήρια. Ἀθήνα, 2002³. Σ. 455; *Τύχων (Ἀνδρέου), ἀρχιμ.* Ἀρχιδιακόνου τῆς Φιλῆθους Ζερβάκος (1884–1880), Ἡγούμενος Ἱερῶς Μονῆς Λογγοβάρδας Πάρου: Βίος καὶ δράση, συγγράμματα. Λεμεσός, 2014; [Электр. ресурс]: www.xrspitha.gr.

ЛОНДОНСКОЕ ИСПОВЕДАНИЕ [англ. London confession], первое исповедание веры англ. частных (партикулярных) *баптистов*, составленное в 1644 г. и подписанное представителями 7 общин. Предшественниками частных баптистов были члены независимой (сепаратистской) общины бывш. пуританина Г. Джейкоба, созданной в 1616 г. Бегство Джейкоба, а затем и его преемника Дж. Лотропа с частью общины в Сев. Америку (1634) положило начало дроблению религ. организации. Первой выделилась группа, в которую вошли те, кто полагали, что крещение, совершенное приходским священником, является недействительным, т. к. оно имело место в англиканской церкви. К ней примкнули и нек-рые сторонники крещения детей (т. н. педобаптисты). Вскоре группа стала общиной под рук. С. Итона, а затем — Дж. Спилсбери. В 1638 г. к ним присоединился У. Киффин. В тот же период от бывш. общины Джейкоба отделилась еще одна группа, члены к-рой считали, что, согласно Свящ. Писанию, обряд крещения должен совершаться только над «возрожденными верующими». Они объединились с общиной Спилсбери и стали 1-й в истории кальвинист. баптист. церковью. Членов этой церкви часто называли частными баптистами (т. к. они придерживались доктрины ограниченного искупления), чтобы отличать их от «общих баптистов» — сторонников арминианской теологии. В 1640 г. члены общины Спилсбери, а также некоторые представители общины Г. Джесси пришли к выводу, что крещение обливанием или окроплением является искажением практики, принятой во времена апостолов. Правильной формой крещения должно быть «погружение тела в воду, что символизирует смерть и воскресение». К янв. 1642 г. в 2 общинах насчитывалось 53 члена, крещенные погружением. В 1644 г. число общин выросло до 7. К этому времени стало заметным участие частных баптистов в религ. жизни Лондона, что сделало их очередной мишенью для властей и т. н. охотников





за ересями. В 1642 г. появился анонимный памфлет «Предупреждение для Англии, а в особенности для Лондона», в котором автор рассказывал об истории захваченного анабаптистами Мюнстера и пугал возможностью повторения подобных событий в Лондоне. Партикулярные баптисты решили, что настал момент для разъяснения особенностей их вероучения и изложения гражданской позиции, в основном акцентируя свои отличия от анабаптистов, поэтому полное название 1-го Л. и. — «Исповедание семи конгрегаций, или Церквей Христовых в Лондоне, которые обычно, хотя и несправедливо, называют анабаптистскими, представленное на общее обозрение всем боящимся Бога, чтобы они изучили его с пробным камнем Слова Истины, как и для снятия той клеветы, которую устно и печатно, хотя и несправедливо, бросают на них». Источниками создания этого текста послужили работы ученого пастора-нонконформиста Г. Эйнсворта «Истинное исповедание...» (1596) (The True Confession of 1596 and the Regulative Principle of the State), Комментарии на Пятикнижие Моисеево и др., а также книги реформатского теолога У. Эймса, в частности его «Суть священной теологии» (лат. Medulla Theologiae, 1623; англ. The Marrow of Sacred Divinity, 1642).

Л. и. состоит из 53 статей (иногда говорят о 52), т. к. 2 последние статьи в оригинале имеют нумерацию (LII и LII (sic!)). В первых двух даются стандартные для реформатской теологии определения Бога Отца, Иисуса Христа, Св. Духа, Св. Троицы. Затем начинается изложение сотериологии частных баптистов. В ст. III говорится, что «Бог во Христе прежде основания мира, по благоволению воли Своей предопределил некоторых людей к вечной жизни через Иисуса Христа... оставив остальных в их грехах на осуждение в похвалу Своему правосудию», т. е. утверждается, что спасение — это дар, милость Божия, которая не может быть достигнута собственными усилиями человека, а дается Богом; в статьях IV и V приведен рассказ о том, что человек был сотворен Богом по Своему образу и подобию, но добровольно поддавался соблазну и пал, поэтому первородный грех лежит на всем человечестве, которое «стало полностью мертво по преступлениям и грехам», но существуют избран-

ные, к-рых Бог «возлюбил вечной любовью», они являются «искупленными, оживотворенными и спасенными», но не сами по себе и не по своим собственным делам, а только «Его [Бога] свободной благодатью и милостью чрез Иисуса Христа, Которого Бог соделал для нас мудростью, праведностью, освящением и искуплением, ибо, как написано, кто радуется, пусть радуется в Господе». Согласно предвечному Завету, «Христос должен быть принесен в жертву за грех, и Он узрит потомство долговечное, и продлятся Его дни, и благоволение Господа даст успех руке Его; следовательно, он содержит избрание отношений, предопределение средств и призвание Его, то есть послание на казнь; все это суть действия благодати без к.-л. условий, предусмотренных у людей, но лишь в Самом Христе» (ст. XII). Евангелие должно проповедовать всем людям, но смерть Христа принесла «спасение и примирение» далеко не всем: «То, что сделал Иисус Христос Своей смертью, приносит спасение и примирение только для избранных, то есть тех, кого Бог Отец дал Ему; Евангелием, которое должно быть проповедано всем людям как основание веры, является то, что Иисус есть Христос, Сын Бога, вечно благословенного, наполняющий Своим совершенным всепревосходством все земное и небесное, и что спасение только в имени Его через веру» (ст. XXI). Избранные по благодати ко спасению люди освящены Богом. Христос «созидает из Своих людей для Себя дом духовный, священство святое, чтобы приносить духовные жертвы, благоугодные Отцу и Богу Его». Он духовно управляет Своей Церковью и сохраняет ее и ее св. служителей: «...спасает избранных и сокрушает врагов, которые суть отверженные, прилагает благодать, добродетель и плоды Своего пророчества и священства к избранным... постоянно обитая в них, управляя ими, поддерживая в их сердцах веру и сыновний страх Духом Своим, который Он дарует, и Он никогда не отойдет от них...» (ст. XIX). Согласно исповеданию, избранные избраны навсегда, они не могут отпасть от веры, «хотя многие штормы и наводнения в изобилии вздымаются на них, но они никогда не смогут свалить их фундамент и скалу, на которой крепится

их вера, ибо они соблюдают силой Божией ко спасению и пользуются их уделом, поскольку он предначертан у Бога».

Л. и. выполнило свою задачу, продемонстрировав полное свое соответствие классической кальвинистской сотериологии, сформулированной Дортским синодом (1618–1619) в виде 5 основных положений: абсолютная греховность человеческой природы; безусловное избрание, заключающееся в том, что назначение человека предопределяется не на основании к.-л. заслуг, качеств или достижений; ограниченное искупление, к-рое состоит в том, что Христос умер лишь за избранных; посредством несомненной благодати избранные призываются и искупают свои грехи; сохранность святых означает, что те, кто предопределены ко спасению, не могут изменить своего призвания.

В 4 статьях Л. и. рассматриваются вопросы, связанные с крещением. Оно называется «единственным» (ст. I), «крещение по вере» является необходимым условием принадлежности к Церкви Христовой (ст. XXXIII), «крещение как установление Нового Завета, данное Христом, может совершаться только для лиц, исповедующих веру» (ст. XXXIX), а «способ и образ отправления этого установления Священного Писания предполагает погружение (каков смысл слова baptizo) всего тела в воду...». Это означает, «во-первых, омытие всей души Кровью Христовой; во-вторых, интерес святых к Его смерти, погребению и воскресению; в-третьих, вместе с этим подтверждение нашей веры, что, как все тело погребается под водой и восстает снова, так тела святых будут подняты силою Христа в день воскресения, чтобы соцарствовать со Христом» (ст. XL). Всего одна статья (XLIV) посвящена Евхаристии: «И также Христос для сохранения Своей Церкви установил святое Причастие, преподаваемое в Церкви особо поставленными людьми, которые по должности обязаны управлять ее членами и надзирать за ними, ибо им на то дана власть и на них возложена эта обязанность».

О Церкви говорится в 6 статьях. Определяя Церковь, Л. и. называет ее «видимым сообществом святых»: «Христос имеет здесь, на земле, духовное Царство, которое есть Церковь и которое Он приобрел и иску-





пил для Себя как Свое особое наследие, и эта Церковь есть видимое сообщество святых, и она отделена от мира Словом и Духом Божиим, явным исповеданием веры в Евангелии, крещением по этой вере и соединением с Господом и друг с другом по взаимному согласию в практическом осуществлении установлений, которые заповедовал Христос как ее Глава и Царь» (ст. XXXIII). Христос дал Церкви «Свои обетования и знаки Его завета, присутствия, любви, благословения и защиты, и здесь непрестанно течет источник Его небесной благодати» (ст. XXXIV), в Церкви должны собираться те, кто признают Христа своим Пророком, Священником и Царем, чтобы «иметь общение со святыми, которые также призваны к наследию в Царстве Божием», т. е. друг с другом. Все члены Церкви («святые») призваны отдать Церкви свои дары, каждый в соответствии со своим предназначением (ст. XXXV). Каждая Церковь имеет право избирать для себя служителей: «пастырей, учителей, старейшин, диаконов... для окормления, управления, служения и созидания Его Церкви», и никто другой (т. е. представители власти) этого делать не может (ст. XXXVI). Служители должны исполнять свое призвание «в соответствии с установлением Божиим», избегая «гнусной корысти» (ст. XXXVII). Отлучение от Церкви возможно, но Христос дал власть изгнать грешника «не какому-то определенному ее члену или служителю», а только всей общине (ст. XLII).

Отношениям с магистратами (гражданскими властями) посвящены 5 заключительных статей (XLVIII–LII). Основная идея Л. и. выражена в ст. XLVIII: «Гражданские магистраты созданы Богом для наказания злых и поощрения делающих добро и во всех законных вещах, повелеваемых ими; нами должно оказываться подчинение в Господе, и также мы должны возносить мольбы и молитвы за царей и всех властвующих, чтобы мы могли жить мирной и тихой жизнью во всяком благочестии и чистоте». Верующие обязаны соблюдать гражданские законы (ст. XLIX), платить налоги и исполнять свои обязанности независимо от благорасположения или притеснения властей (ст. LII) и «пребывать вместе в христианском общении, ни в чем не приостанавливая нашу практику, и хо-

дить в послушании Христу по своему исповеданию и возвещаемой вере, о которой мы сказали, даже в разгар всех испытаний и скорбей, и не дорожа нашим добром, землей, женами, детьми, отцами, матерями, братьями, сестрами... и нашей собственной жизнью, чтобы мы могли закончить наше поприще с радостью, помня, что мы всегда должны повиноваться больше Богу, нежели людям» (ст. LI).

В 1644 г. Д. Фитли, участник Вестминстерской ассамблеи и известный «охотник за ересями», внимательно изучил Л. и.; он написал, что его авторы последовательно доказывают, что они не являются арминианами, «ибо не учат ни свободе воли, ни возможности отпадения от благодати»; что они не пелагиане, т. к. не отвергают первородного греха; не поддерживают многоженства и общности имущества, как радикальные анабаптисты; не разделяют взглядов адамитов (закрытый характер крещения и собраний рождали подозрения в том, что присутствовавшие на них были в обнаженном виде) и т. д. Но тем не менее Фитли полагал, что из 53 статей только в 6 честно представлено их учение, но и эти статьи сформулированы так, что скрывают правду. Он указывал на то, что баптисты в статьях, посвященных обряду крещения, говорят только о крещении по вере, что они выступают против поддержки церковнослужителей гос-вом, позволяют проповедовать мужчинам, не имеющим духовного сана, и т. д. В ответ на это частные баптисты выпустили в 1646 г. новую редакцию 1-го Л. и., где учли замечания Фитли и постарались, не поступившись своими принципами, свести к минимуму возможные претензии со стороны гос-ва, к-рые легко могли обернуться гонениями на баптистов. Напр., в статье XL, где говорится о крещении, особо упоминается, что «погружение (каков и смысл слова *baptizo*) всего тела в воду... совершается служителем над людьми в должной одежде и со всей скромностью». В посл. 2-е издание исповедания использовалось гораздо чаще, чем 1-е, и поэтому, когда Т. Эдвардс опубликовал «Gangraena, или Описание и определение многих заблуждений, ересей, кошунств и пагубных практик сектантов нынешнего времени, произнесенных и произведенных в Англии в последние четыре года» (1646), он

не смог обвинить баптистов ни в чем конкретном. На с. 106 1-й части сочинения Эдвардс упоминает Л. и., но не находит в нем ереси, т. к. все соответствует учению реформатских церквей; он называет его «мошенническим и порочным», т. к., с его т. зр., оно явно имеет целью скрыть то, что баптисты думают на самом деле. Первое Л. и. издавалось также в 1651 и 1652 гг.

Лит.: *Nuttall G. F. Visible Saints: The Congregational Way, 1640–1660. Oxf., 1957; Maring N. H., Hudson W. S. A Baptist Manual of Policy and Practice. Valley Forge (Pa), 1963; Torbet R. A History of the Baptists. L., 1966 (рус. пер.: Топбет Р. История баптизма. Од., 1996); Vedder H. A Short History of the Baptists. Valley Forge, 1967; Lumpkin W. L. Baptist Confessions of Faith. Valley Forge, 1969; Some Early Nonconformist Church Books / Ed. H. G. Tibbutt. Bedford, 1972; Association Records of the Particular Baptists of England, Wales and Ireland to 1660: In 3 vol. / Ed. B. R. White. L., 1971–1977; Tolmie M. The Triumph of the Saints: The Separate Churches of London, 1616–1649. Camb., 1977; White B. R. The English Baptists of the 17th Cent. L., 1983; Belcher R., Mattia A. A Discussion of 17th Cent. Baptist Confessions of Faith. [Southbridge], 1990; McGoldrick J. E. Baptist Successionism: A Crucial Question in Baptist History. Metuchen (N. J.), 1994; Renihan J. M. Confessing the Faith in 1644 and 1689 // Reformed Baptist Theol. Review, 2006. Vol. 3. N 1, Jan. P. 27–47.*

И. Р. Леоненкова

ЛОНЕРГАН [англ. Lonerган] Бернард Джозеф Фрэнсис (17.12.1904, Бакингем (ныне в черте Гатино), пров. Квебек, Канада — 26.11.1984, Пикеринг, пров. Онтарио, там же), канад. католич. философ, богослов, математик, экономист. Вступив в 1922 г. в орден *иезуитов*, Л. получил базовое образование в иезуитских колледжах Монреаля и Лондона, затем изучал математику и классическую филологию в Лондонском ун-те. В 1933 г. Л. был направлен в папский *Григорианский университет* в Риме для изучения богословия. Здесь же в 1936 г. принял сан пресвитера. С 1940 г. жизнь Л. определяют 2 главные стези: преподавание (в иезуитских образовательных учреждениях Канады (1940–1953, 1965–1975) и США (1975–1983), в Григорианском (1953–1965) и Гарвардском (1971–1972) ун-тах) и напряженная интеллектуальная работа, этапы к-рой отмечены публикацией многочисленных трудов. Он был призван к работе в качестве эксперта в ходе 3-й и 4-й сессий *Ватиканского II Собора*, однако по состоянию здоровья его участие оказалось незначительным. Входил в состав



папской Международной богословской комиссии в 1969–1974 гг. Л. был удостоен мн. наград (в т. ч. высшего ордена Канады (1971)) и отличий в области науки, избран членом-кор-



Б. Лонерган.
Фотография. 60-е гг. XX в.

респондентом Британской академии (1975). После смерти Л. ун-т Торонто приступил к изданию полного собрания его сочинений в 25 томах, к-рое близко к завершению.

Выдающееся значение Л. в интеллектуальной истории XX в. определили 2 его главных сочинения по философии познания: «Озарение: Исследование человеческого понимания» (Insight: A Study of Human Understanding. L., 1957) и «Метод в теологии» (Method in Theology. N. Y., 1972; рус. пер.: Лонерган Б. Метод в теологии / Пер.: Г. В. Вдовина. М., 2010). Собственно богословские труды Л. — подготовленная в 1940 г., но целиком опубликованная много позднее докт. дис. «Благодать и свобода: Действующая благодать в мысли св. Фомы Аквинского» (Grace and Freedom: Operative Grace in the Thought of St. Thomas Aquinas. N. Y., 1971), созданные на латыни во время преподавания в Риме учебные пособия по христологии, триадологии и богословской методологии (англ. пер.: The Ontological and Psychological Constitution of Christ. Toronto, 2002; The Triune God: Systematics. Toronto, 2007; The Triune God: Doctrines. Toronto, 2009; Early Works on Theological Method. Toronto, 2010–2013. 3 vol.), а также многочисленные статьи — классифицируются как образцы трансцендентального неотомизма.

Богословско-эпистемологические концепции. Общие культурологические предпосылки. Основанием философской и богословской мысли Л. послужили разработанные

им и представленные гл. обр. в многочисленных статьях 60-х гг. XX в. общее понятие культуры, а также концепция постепенно сменяющих друг друга культурных парадигм.

В понимании Л., культура, взятая в общем смысле, есть не какая-то ведущая идея или набор идей, определяющих лик времени, а всецелая ментальность каждой конкретной эпохи. Культура — сложная сеть смыслов и жизненных ценностей. Она отличается от сферы социального, включающей в себя всевозможные институты и установления человеческих обществ, технологии принятия решений, распространения информации и т. п. Социальное гарантирует упорядоченность и предсказуемость жизни, а культура предохраняет эту упорядоченность от превращения в бессмысленную рутину.

Культурные смыслы способны изменяться со временем, причем разными путями. Изменения могут происходить через заимствование или через медленное вызревание в собственной культуре. Для того чтобы укорениться, они должны получить эмоциональный отклик значительного количества людей, ответить на их ожидания. Но развитые культуры держатся не на одних эмоциях. Для того чтобы значимые для большинства ценности и смыслы могли сохраняться и удерживаться в структурированной взаимосвязи, требуется более прочное основание: то, что Л. назовет контролем культурных смыслов, или метауровнем культуры, — ступень внутри самой культуры, на к-рой ценности и смыслы не просто работают, как работают они в повседневной жизни, но подвергаются рефлексии, обдумываются, критикуются. Можно различить 3 типа такой саморефлексии культуры, или контроля, культурных смыслов: традиционный, классицистский и современный.

В традиц. обществе этот механизм работает через коллективную память и культурные образцы. Люди соблюдают определенный образ жизни и придерживаются определенных ценностей не потому, что таков их выбор из неск. альтернатив, а потому, что так поступали предки и так принято поступать. Приемлемые отклонения от нормативных образцов редки и минимальны.

Второй тип контроля культурных смыслов имеет место в рамках того,

что Л. называет классицистской культурой. Ее формирование в зап. мире связано с именами Платона и Аристотеля. Следом за периодом острой критики гомеровской мифологии они в ожесточенной полемике с софистами заложили тот культурный базис, на к-ром очень долго стоял зап. мир. Высочайшая заслуга обоих философов состоит в том, что они сумели вывести греч. культуру на метауровень саморефлексии и утвердить основания, на к-рых производится отбор культурных смыслов. Классицистская культура с нек-рыми перерывами вновь и вновь воспроизводилась в Европе в течение мн. столетий. Ее разрушение и растянувшийся на неск. веков переход к совр. культуре вызвали к жизни необходимость радикальных перемен в эпистемологическом и богословском методах.

В представлении Л. универсальный ценностно-смысловой горизонт классицистской культуры определенным образом структурирован, он различает в нем несколько компонентов, 2 из к-рых считает важнейшими: идею знания и идею человеческой природы.

Стандарты и критерии истинного знания, как они понимались в классицистской культуре, были образцово сформулированы, согласно Л., во «Второй аналитике» Аристотеля. Вопреки софистам Аристотель утвердил идею науки, т. е. необходимого истинного и достоверного знания вещей через их онтологические причины, выраженного в универсальных, вечных и неизменных понятиях.

Человеческая природа в классицистской культуре, в традиц. метафизическом понимании, есть субстанция, обладающая сущностью, с одной стороны, и акциденциями, потенциями, актами и операциями — с другой. Отношения между субстанциальной человеческой природой и ее компонентами формулируются в метафизическом анализе души: она мыслится как одна из метафизических сущностей, к-рые могут быть предметом вечного и неизменного знания. Все происходящее с ней — от процесса познания до процесса морального выбора — представляется возможным описать в рамках онтологической причинности — так, как описывается происходящее с любыми физическими субстанциями. Процесс жизни, процесс познания представляют собой

ряд акцидентальных изменений, переходов из потенции в акт и наоборот. Сама же природа человека, субстанциальной формой которого является душа, вечна и неизменна. С т. зр. практических смыслов культуры эта позиция служит тем основанием, на котором возникают эмоциональные реакции и принимаются отрефлектированные решения. Какой образ жизни считать правильным? Какие части другой культуры приемлемы и как обращаться с носителями др. культуры? Ответ зависит от того, как этот образ жизни или эта часть др. культуры соотносятся с уже установленным понятием человеческой природы, согласуются с ним или нет. Проблема в том, что превращение строго классицистского понятия человеческой природы в нормативное наложило слишком много ограничений: если подлинная человеческая природа универсальна и вечна, то она абстрагируется от всего, чем один человек может отличаться от другого; остается минимальный набор свойств, к-рый всегда один и тот же.

При таком понимании человеческой природы и знания, т. е. первопринципов культуры, вечных, неизменных истин, для классицистской культуры могла существовать только одна истинная культура — она сама. Эта культура в высшей степени нормативна, она утверждает стандарт, норму в понимании человека, знания и всех производных культурных смыслов, утверждает норму как нечто не зависящее от произвола мнений, и в этом ее сила. Но в этом же и ее слабость, потому что классицистская культура переоценивает свой каталог предписаний, принимая их за всеобщие истины. По замечанию Л., жесткая нормативность приводит классицистскую культуру к тому, что она придает слишком большое значение стабильности и универсальности, но при этом страдает слепотой к истинному смыслу истории. И это чревато тяжкими последствиями.

По мнению Л., классицистская культура играла на протяжении мн. столетий очень важную роль в зап. мире. Но наступил момент, когда ее преимущества оказались исчерпанными, а слабые стороны проявились и вполне оформились. Во-первых, это жесткость и инертность того стиля мышления, к-рый Л. называл концептуалистским, основанным на бе-

зусловном приоритете универсальных понятий над индивидуальным характером фактов опыта. Во-вторых, это нечувствительность к движению истории, которая поставила под вопрос самые основания классицистской культуры. Эти факторы, согласно Л., и привели к необходимости выхода на новый, 3-й метауровень в сфере культурных смыслов. Так оформились возможность и необходимость перехода к совр. культуре.

Переход к парадигме совр. культуры, если рассматривать его с т. зр. идеи знания и идеи человека, Л. резюмирует следующим образом: от науки в аристотелевском понимании к совр. науке, от метафизики души к самоприсвоению субъекта, от понимания человека в терминах субстанциальной природы к пониманию человека через историю, от универсальных и вечных первопринципов к трансцендентальному методу. Именно эти темы и составляют общий предмет главных книг Л. «Озарение» и «Метод в теологии»: 1) критерии совр. науки; 2) структура и уровни сознания человека; 3) историзм и, как выводимое отсюда закономерное требование, глубочайшее внимание к контекстуальной стороне культурных смыслов; 4) трансцендентальный метод.

Л. не считал переход к совр. культуре вполне завершенным, а классицистскую культуру — уже мертвой. Напротив, он полагал, что переход продолжается по сей день, что совр. культура в строгом смысле все еще остается задачей и вызовом. Процесс перехода от одной культурной парадигмы к другой идет с кон. XVI — нач. XVII в., и в 2 базовых культурных идеях (идее знания и идее человека) он всего заметнее. Л. отмечает при этом следующие изменения.

1. Полностью изменилась идея научного знания. У Аристотеля научность базировалась на строгости дистинкций, а их нормативность опиралась на идею необходимости и универсальности. Совр. наука отталкивается от чувственных данных, а не от логических дистинкций. Идея метафизической необходимости уходит вообще: что бы ни было истиной относительно нашего физического мира, ни один физик больше не считает, что такое мироустройство должно быть именно таким по неким метафизическим основаниям. С одной стороны, это ос-

вобождает мышление и экспериментальную работу ученых-естественников от любых предвзятостей, связанных с метафизическими необходимостями. С др. стороны, утрата нормативности в определенном смысле делает науку беззащитной перед наплывом лжеученых и лженаучных теорий, маскирующихся под науку.

2. Кардинально меняется идея человека. Представление о неизменной и вечной природе уступает место идее субъекта, к-рый открыт пространству смыслов и сам выстраивает себя через отбираемые культурные смыслы.

3. Совр. культура рождается вместе с рождением исторического сознания. Под ним Л. понимает осознание и принятие кумулятивного (накапливающегося) изменения. То, что вещи способны меняться, было известно давно, но изменения понимали в терминах регулярных природных циклов. Признание того, что явления и события могут идти друг за другом в последовательности, в к-рой накапливаются изменения (к лучшему или к худшему) и потому со временем происходят необратимые трансформации, возникло по историческим меркам совсем недавно. И возникло оно не в области естествознания, с которым принято связывать все новое и прогрессивное при рождении совр. культуры, а в науках гуманитарных: в языкознании, филологии, историографии. В этом сказывается небывалая значимость гуманитарного знания. Безусловно, идея историчности изначально заложена в самом понятии Свящ. истории, и в этом смысле ее нельзя считать новой в абсолютном смысле. Но лишь в начале Нового времени идея историчности становится основной культурообразующей осью и конститутивным элементом всего необъятного горизонта человеческого познания и осмысления себя и мира. Проблемы, поставленные осознанием кумулятивных изменений, т. е. историческим сознанием, стали главным предметом научного интереса Л.

«Озарение: исследование человеческого понимания». Главный эпистемологический труд Л. выстроен вокруг озарения как базового понятия теории познания. Озарение есть основной акт понимания, объединяющий и организующий познавательные процессы и познаваемые

данные, являющий их в едином схватывании. Понять, что такое озарение и ключом к разрешению каких проблем оно служит, означает понять само понимание, выйти на уровень его метатеории. Такова задача, к-рую ставит перед собой Л. в этой книге, огромной по объему, по богатству материала и идей. Она состоит из 2 больших частей: «Озарение как деятельность» и «Озарение как знание». В 1-й части Л. формулирует основы того, что он называет «универсальным эмпирическим методом» познания; во 2-й рассматривает работу человеческого понимания в основных областях познания — в естественных науках, метафизике, этике, богословии.

Общие характеристики озарения таковы. 1. Оно отличается интригующую проблему от очевидного решения. Озарения, вероятно, являясь источником того, что Р. Декарт называл ясными и отчетливыми идеями. 2. В той мере, в какой озарение есть акт, организующий постижение, оно есть схватывание отношений. Но к отношениям относятся и смыслы, т. к. смыслы представляют собой отношения между знаком и означаемым. Т. о., понимание при озарении подразумевает, что мы схватываем смысл, а понимание понимания подразумевает, что мы схватываем смысл смысла. 3. Каждое озарение одновременно априорно и синтетично — в смысле, неск. отличном от кантовского: априорно, т. к. выходит за пределы того, что просто дано чувству или эмпирическому сознанию; синтетично, т. к. добавляет к чистой данности объяснительную унификацию или организацию. Отсюда следует, что понимание понимания доставляет нам синтетическое и априорное знание обо всем спектре синтетических и априорных компонентов нашей познавательной деятельности. 4. Унификация и организация др. разделов знания, согласно Л., есть философия. Но любое озарение унифицирует и организует. Т. о., понимание понимания будет унифицировать и организовывать озарения математиков, ученых-естественников и людей здравого смысла. Отсюда следует, что понимание понимания даст нам философию. 5. Нельзя унифицировать и организовать познание, не приводя к унификации и организации само познаваемое. Но унификация и организация того, что познаётся в математике, естест-

венных науках и посредством здравого смысла, есть метафизика. Следов., в той мере, в какой понимание понимания унифицирует и организует все наше познание, оно подразумевает метафизику. 6. Философия и метафизика, проистекающие из понимания понимания, подлежат верификации. Ибо, как научные озарения познаются и верифицируются в цветах и звуках, вкусах и запахах обыденного опыта, так понимание понимания возникает и верифицируется в озарениях математиков, ученых и людей здравого смысла. Но если понимание понимания верифицируемо, то и проистекающие из него философия и метафизика тоже будут верифицируемы. Др. словами, подобно тому, как может быть показано, что в теоретической науке любое утверждение подразумевает утверждения относительно чувственного факта, так может быть показано, что в философии и метафизике любое утверждение подразумевает утверждения относительно когнитивного факта. 7. Помимо актов понимания существуют и акты непонимания. Помимо динамичного контекста отстраненного и беспристрастного вопрошания, в к-ром озарения возникают с заметной частотой, существуют и противоположные динамичные контексты бегства от понимания, в к-рых регулярно и систематически случаются непонимания. Следов., чтобы понимание понимания не обернулось непониманием непониманий, оно должно включать понимание основных механизмов бегства от понимания. 8. Бегство от понимания нужно рассматривать отнюдь не как индивидуальный сбой, к-рый случается только с невезучими или недобросовестными людьми. В своей философской форме, к-рую не нужно путать с его психическими, моральными, социальными и культурными проявлениями, оно предстает просто как результат недостаточно развитого умного и разумного употребления человеком его собственного ума и разумения. Но хотя это бегство берет начало в отсутствии полного развития, его последствия вполне реальны. Бегство от понимания блокирует озарения, что способно нарушить здоровое равновесие в понимании. И такое бегство не довольствуется пассивным сопротивлением. При всей своей скрытости оно изобретательно, действенно и правдоподобно, принимает множе-

ство форм. Оно всегда готово снабдить поверхностных людей поверхностными т. зр., но вполне способно разработать и настолько утонченную и глубокую философию, что избранные умы столетиями будут напрасно биться, пытаясь выявить ее неадекватность. 9. Как понимание понимания доставляет ясную и отчетливую идею ясных и отчетливых идей, включает постижение смысла смысла, точно так же понимание разных способов бегства от понимания способно объяснить весь спектр идей, в действительности смутных, но кажущихся ясными и отчетливыми: ошибочные взгляды на смысл смысла, искажения в априорных синтетических компонентах нашего знания, существование множества несовместимых философий, ряд ошибочных метафизических и антиметафизических позиций. 10. Отсюда следует возможность такой философии, которая одновременно методична, критична и всеобъемлюща: всеобъемлюща потому, что охватывает единым взором всякое утверждение во всякой философии; критична потому, что проводит различие между продуктами отстраненного и беспристрастного стремления к пониманию и продуктами бегства от понимания; методична потому, что возводит тезисы философов и метафизиков к их истокам в познавательной деятельности и решает, искажена эта деятельность или нет, апеллируя не к философам, не к метафизикам, а к озарениям, методам и процедурам математиков, ученых и людей здравого смысла.

Метатеория понимания, выстроенная на фундаменте разработанного т. о. понятия озарения, работает на 3 уровнях: она исследует человеческое понимание, развертывает философские импликации понимания и ведет борьбу против бегства от понимания. Эти уровни тесно связаны между собой. В отсутствие 1-го уровня не существовало бы основания для 2-го и точного смысла для 3-го. В отсутствие 2-го уровня 1-й не продвинулся бы дальше элементарных утверждений, а 3-й был бы лишен действительности. Без 3-го уровня 2-й выглядел бы неправдоподобным, а 1-м можно было бы пренебречь.

Говоря об универсальном эмпирическом методе познания, Л. различает в качестве его формообразующих элементов эвристические структуры (классические и статис-

тические общие принципы познания) и каноны (общие правила работы познания), а именно: канон отбора, канон операций, каноны релевантности, экономности, полного объяснения и канон статистического остатка. Их приложение к различным предметным сферам познания, составляющее содержание 2-й части книги, порождает конкретные методы частных наук и типов знания.

«Метод в теологии». Предлагаемая Л. концепция богословия определяется, с одной стороны, самой структурой человеческого познания и местом, занимаемым в этой структуре познанием трансцендентной реальности; с др. стороны, той ролью, к-рую призвано играть богословие в культуре.

Говоря о человеческом познании, Л. обращает особое внимание на момент, обычно ускользающий от гносеологов: на преобразование, обращение самого познающего человека, на трансформацию в его сознании. Л. различает уровень недифференцированного сознания, или здравого смысла — бытовой уровень, на к-ром разворачивается повседневная жизнь, и уровни дифференцированного сознания, обретающего в ходе обучения, интеллектуальных и моральных усилий, малых и больших озарений способность дифференцировать реальность, т. е. не только постигать ее из-за ее важности для познающего и отношения к нему, но и усматривать внутренние характеристики и связи вещей и людей. На 1-й ступени дифференцированного сознания, соответствующей естественнонаучному и математическому познанию, человек научается постигать внутреннюю суть и взаимосвязи внешних предметов и свойств; на 2-й ступени — ступени гуманитарного знания и философии — учится постигать реальность в ее психологическом, духовном и социальном измерениях; на 3-й — подступает к трансцендентной реальности. Через эти этапы внутреннего роста сознания ведут трансцендентальные, т. е. сквозные, вопросы: что? как? почему? зачем? Человеческая ограниченность сказывается в том, что вопросов всегда можно задать больше, чем получить ответов. Но эта разность потенциалов между способностью задавать вопросы и получать ответы в то же время оказывается той силой, к-рая заставляет подниматься на все более высокие уровни дифференциации сознания.

На этой лестнице богословие занимает место на верхней ступени. Но в плане естественного познания нет прямого и непосредственного доступа к трансцендентной реальности. К ней невозможно прикоснуться только через экстраполяцию знания о самих себе и о мире. Др. словами, чтобы подняться до той ступени развития сознания, на к-рой возможно богословие, требуется долгий обходной путь через последовательные уровни внутреннего роста. При этом гуманитарное знание, знание о человеке, становится возможным именно на ступени, непосредственно граничащей с уровнем трансцендентного знания, и служит основанием для него.

Своеобразие гуманитарного знания, по мнению Л., проявляется в сравнении с точными и естественными науками. Хотя любая наука создается личными человеческими усилиями, результаты естественнонаучного познания сравнительно легко объективируются и универсализируются. Физические, химические и прочие теории отделяются от своих создателей и живут собственной жизнью. Иное дело — гуманитарное знание. Оно в гораздо меньшей степени поддается объективации. Личность ученого-гуманитария, исследователя, философа неизбежно вписана в самый результат его труда. Но если гуманитарное познание вовлекает человеческую личность и преобразует ее, выводя на более высокий уровень дифференцированного сознания, то и богословие, для к-рого оно служит основанием, разделяет с ним это общее свойство. Полная объективация здесь недостижима, потому что основной категорией гуманитарных наук и богословия в отличие от естественных или математических наук выступает смысл. А смысл, в свою очередь, никогда не является исходной данностью, но выстраивается в результате собственных индивидуальных усилий исследователя по интерпретации данных. Любое гуманитарное познание предполагает конститутивную вовлеченность самого познающего. Можно и нужно стремиться к тому, чтобы контролировать эту вовлеченность, чтобы проверять выводы и само направление хода мыслей на основе дополнительных данных, сверяя результаты с результатами др. исследователей, формулируя альтернативные спо-

собы реконструкции и объяснения событий. Но полностью очистить гуманитарное познание и его результаты от влияния личности невозможно.

В богословии эта конститутивная вовлеченность глубже, т. к. способность к познанию трансцендентного требует максимальных усилий внутреннего роста, фактически требует пройти через ряд интеллектуальных и нравственных обращений. Следов., со стороны своей познавательной структуры богословие внутренне и существенно связано с гуманитарным познанием в 2 смыслах. Во-первых, оно представляет собой высший уровень развития дифференцированного сознания, который достижим только благодаря опыту осмысления реальности мира и человека в мире. Во-вторых, оно, подобно гуманитарным наукам, увлекает эту развитую личность, уже пережившую неоднократный опыт интеллектуального и морального обращения, не только в процесс, но и в результат богословской работы. Это вовлечение является существенно необходимым в силу того, что богословская работа есть работа по выстраиванию и постижению смыслов.

Л. рассматривает необходимую связь между богословием и гуманитарными науками также со стороны той роли, к-рую играет богословие в культуре. Он формулирует эту роль следующим образом: богословие выступает посредником между культурной матрицей и значением и ролью религии в этой матрице. Л. понимает матрицу примерно так, как понимает ее совр. биология: это готовая структура, в соответствии с к-рой осуществляется синтез новой структуры. В самом деле религ. вера не связана жесткими культурными рамками, она проходит вертикаль к любым культурным горизонтам; но этого нельзя сказать о верующем человеке. Уровень развития его сознания, его горизонт понимания, концептуальное и мировоззренческое поле, восприимчивость к определенным способам выражения, передачи и усвоения богословского знания определяют именно взрастившей его культурой. Она играет здесь роль готовой структуры, в соответствии с к-рой выстраивается сознание самого богослова, его читателей и слушателей и в соответствии с к-рой структурируются результаты богословской работы.

С др. стороны, есть богословское наследие прошлого, сформировавшееся в прошлых культурах. И, если богослов хочет выполнить свою посредническую роль между вертикалью веры и горизонталью культуры, в к-рой жили в прошлом и живут в настоящем верующие, он должен не просто бессознательно воспроизводить в себе исходную культурную матрицу — а воспроизводит он ее неизбежно, осознаёт он это сам или нет, — но отдавать себе отчет в том, что он делает, когда занимается богословием. Так Л. подводит мысль к фундаментальному понятию своей концепции — понятию богословского метода.

Метод для Л. не набор правил, а система определенных операций, к-рые непременно осуществляются в ходе богословской работы в рамках, заданных определенной культурой. Он получает название трансцендентального метода потому, что универсален для любой области человеческого познания, не ограничивается объективированным набором предписаний и рецептов, а подразумевает всецелую вовлеченность собственной личности в познание. Более конкретное описание трансцендентального метода у Л. сводится к следующему.

Во-первых, это последовательное продвижение по ступеням интенционального сознания, в к-ром постепенно добываются, постигаются, выстраиваются смыслы, а в согласии с ними организуется жизнь и совершаются поступки. «Есть эмпирический уровень, на котором мы ощущаем, воспринимаем, воображаем, чувствуем... Есть интеллектуальный уровень, на котором мы вопрошаем, приходим к пониманию, выражаем понятие, разрабатываем предпосылки и импликации этого выражения. Есть рациональный уровень, на котором мы размышляем, производим досмотр очевидных свидетельств, выносим суждения об истине или лжи, достоверности или вероятности, об утверждении. И есть уровень ответственности, на котором мы имеем дело с самими собой, с нашими собственными операциями и нашими целями, обдумываем возможное направление действий, оцениваем их, принимаем и выполняем решения» (Метод в теологии. 2005. С. 23). Во-вторых, продвижение по ступеням интенционального сознания направляется 4 сквозны-

ми вопросами: что? как? почему? зачем? В-третьих, в ходе этого продвижения конституируются различные уровни, или планы, смысла, или 4 уровня дифференциации сознания: уровень здравого смысла (обыденная жизнь), уровень теории (естественные науки), уровень интериорности (философия экзистенциального толка, психология, гуманитарные науки) и уровень духовности (религ. вера и духовные практики). В-четвертых, переход с одной ступени развития интенционального сознания на другой совершается не плавно и полуавтоматически, а через ряд интеллектуальных, нравственных и духовных обращений, являющих собой качественные переходы не только в обрастаемом знании, но и в личности познающего человека.

Эта универсальная трансцендентальная структура приложима к любой области познания и деятельности, в т. ч. к богословию, где она приобретает особые черты и становится богословским трансцендентальным методом. Книга Л. сконцентрирована не на том, чему учит богослов, будь он католиком или православным, христианином или мусульманином, а на том, что делает богослов, какие операции он выполняет, когда богословствует. Эти операции задают системный каркас, обусловленный данной конкретной культурой, внутри к-рого возможна творческая богословская мысль.

Перед богословом стоят 2 разные, но взаимосвязанные задачи. С одной стороны, он выслушивает слово, сказанное некогда, усваивает традицию, вчитывается в авторитетные тексты прошлого. С др. стороны, он должен нести слово дальше, занять собственную позицию по отношению к традиции, обращаться к своим современникам, сформировавшимся в др. культурной матрице. Отсюда необходимость 2 форм богословия. Л. называет их богословием в косвенной речи, или богословием от 3-го лица, и богословием в прямой речи, или богословием от 1-го лица.

Богословие в косвенной речи, связанное с усвоением и осмыслением традиции, по необходимости требует таких специализированных операций, как разыскание исторических данных и их интерпретация, восстановление исторических контекстов, в которых рождались богословские учения прошлого, осмысление внут-

ренних конфликтов, возникавших при столкновении различных богословских позиций. Эти 4 направления богословской работы структурно представляют собой типичные операции, стандартные методы частных гуманитарных наук исторического профиля. При выполнении сугубо богословской задачи богослов здесь работает теми самыми инструментами, которыми работают гуманитарные науки, и др. инструментов у него, как у человеческого и в этом смысле сугубо «естественного» занятия, нет и не может быть.

Усвоение и осмысление традиции позволяют богослову перейти ко 2-й задаче — встретить лицом к лицу проблемы настоящего, заговорить от 1-го лица, приступить к богословию в прямой речи. В этой фазе Л. выделяет др. четверку специализированных операций, или функциональных специализаций, богословия: фундирование, доктрины, систематика и коммуникация.

Под фундированием понимается осмысление горизонта, в к-ром совершается экзистенциальное обращение человека, выход на уровень трансценденции. Это осознание конечности человека, необходимости безусловного основания для всего того, что переживается и осмысляется как обусловленное, выработка фундаментальных богословских категорий. Фундирующий момент богословской работы внутренне и существенно соотносится с работой философской. В нашей культурной матрице богословие соотносится не с любой философией, а с философией экзистенциального плана, обращенной к человеческой интериорности. Задача фундирования выполнена здесь только при условии, что был достигнут философский уровень дифференциации сознания, что обретен опыт, навык, накоплены озарения, связанные с философским осмыслением человеческой реальности. Богословие как фундирование разделяет с философией экзистенциального типа общие категории, общий язык, общие способы обоснования. Под доктринами Л. понимает утверждение фактов и ценностей, относящихся к религ. вере. Под систематикой — концептуальные системы, в рамках которых выражаются эти факты и ценности, выстраивается их внутренняя связность, устанавливаются аналогии между ними и более привычным

опытом. Богословие опять-таки обнаруживает внутреннюю и существенную соотнесенность с философией: с этикой, аксиологией. Л. вновь видит здесь общность понятийного и категориального инструментария, общность языка описания, концептуальных схем и мыслительных ходов. Под коммуникацией Л. понимает разнообразные способы трансляции богословского знания в культуре. Чтобы применять наиболее эффективные из этих способов, необходимы глубокое знание культуры, внутри которой приходится работать богослову, тесное сотрудничество со спектром наук культурологического круга.

Т. о., в концепции Л. богословие не просто связано с гуманитарной сферой в качестве вспомогательно-го материала, к-рый может быть полезен при решении частных задач. Эта связь гораздо глубже. Сама функциональная структура богословия как человеческого начинания, осуществляемого в соответствии с определенной культурной матрицей и внутри нее, воспроизводит в себе структуру и методы гуманитарных наук и философии. Безусловно, с содержательной стороны богословие имеет собственный предмет, отличный от предмета любой др. разновидности гуманитарного знания: этот предмет — трансцендентная реальность и отношения между ней и человеком. Но т. к. непосредственного доступа к этой реальности нет, приблизиться к ней возможно только через толщу знания о мире и человеке, опосредованного смыслом, а значит — знания гуманитарно-философского.

Соч.: *Collected Works* / Ed. R. M. Doran, F. E. Crowe. Toronto, 1988–[2013]. Vol. 1–[24]. Лит.: *Dunne T.* Lonergan and Spirituality: Towards a Spiritual Integration. Chicago, 1985; *Красников А. Н.* Критика религ. антропологии Б. Лонергана // ВМУ: Филос. 1986. № 1. С. 70–77; *он же.* Методология совр. неотомизма. М., 1993; *он же.* Б. Лонерган: Программа обновления католич. теологии // Религиоведение. Благовещенск, 2002. № 2. С. 84–87; *Meynell H. A.* The Theology of B. Lonergan. Atlanta (Georg.), 1986; *idem.* An Introd. to the Philosophy of B. Lonergan. Toronto, 1991²; *The Desires of the Human Heart: An Introd. to the Theology of B. Lonergan* / Ed. V. Gregson. N. Y., 1988; *Morelli M. D., Morelli E. A.* The Lonergan Reader. Toronto, 1997; *Nash-Marshall S.* La ricettività dell'intelletto: Lonergan e la ripresa della gnoseologia scolastica nel XX sec. Mil., 2002; *Crowe F. E.* Developing the Lonergan Legacy: Historical, Theoretical, and Existential Themes. Toronto, 2004; *idem.* Christ and History: The Christology of B. Lonergan from 1935 to 1982. Ottawa, 2005; *Teegan D.* Lonergan,

Hermeneutics, and Theological Method. Milwaukee, 2005; *Beards A.* Method in Metaphysics: Lonergan and the Future of Analytical Philosophy. Toronto, 2008; *idem.* Insight and Analysis: Essays in Applying Lonergan's Thought. N. Y.; L., 2010; *Lambert P., McShane Ph. B.* Lonergan: His Life and Leading Ideas. Vancouver, 2010; *Вдовина Г. В.* Бернард Лонерган: Метод в теологии и гуманист. науки // Филос. журнал. М., 2013. № 2(11). С. 5–18; *Moloney R.* Lonergan's Soteriology // Irish Theol. Quarterly. Maynooth, 2013. Vol. 78. N 1. P. 19–37.

Г. В. Вдовина

«ЛОНО АВРААМОВО», название композиции с изображением ветхозаветного патриарха Авраама (одного или вместе с патриархами Исааком и Иаковом), сидящего на троне в райском саду с душами праведников в виде отроков, находя-



«Лонно Авраамово».
Миниатюра
из Псалтири Барберини.
3-я четв. XI в.
(Vat. gr. 372. Fol. 39)

щихся на его коленях, за пазухой и стоящих вокруг трона. «Л. А.» обычно включается в сложную многоставную картину Страшного Суда, символизируя блаженство праведных в раю в противоположность мучениям грешников в аду. В основе



завшегося после смерти в аду, где, мучаясь от нестерпимого жара, он тщетно просил Авраама прислать к нему Лазаря, чтобы тот омочил ему водой язык. В Ермении иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) об иллюстрации заключительной части притчи о богаче и бедном Лазаре сказано: «...богач горит в адском огне и говорит: отче Аврааме, помилуй мя. Напротив

«Лонно Авраамово».
Божия Матерь на престоле.
Благоразумный разбойник.
Фрагмент композиции
«Страшный Суд».
Рельеф на слоновой кости.
X в. (Музей Виктории
и Альберта, Лондон)

композиции «Л. А.» лежит иллюстрация евангельской притчи о богаче и бедном Лазаре, в которой говорится: «Умер нищий и отнесен был Ангелами на лоно Авраамово» (Лк 16. 22). Изображение встречается на миниатюрах лицевых Псалтирей и Евангелий. Самой ранней известной иллюстрацией притчи является миниатюра из Слов Григория Назианзина (Paris. gr. 510.

Fol. 149, 879–882 гр.), на которой изображен сидящий на троне Авраам с Лазарем (душой Лазаря) на коленях. В качестве изображения рая сцена «Л. А.» представлена в Псалтири Барберини, она иллюстрирует текст Пс 22 (Vat. gr. 372. Fol. 39, 3-я четв. XI в.). Авраам (надпись по-гречески: *Αβρααμ*) в голубом хитоне и розовом гиматии восседает под деревьями на золотом троне, у него на коленях — детская фигурка (душа Лазаря), перстом левой руки он указывает вверх. Рай омывается потоком воды, изливающимся из кувшина. Причем донце кувшина изображено в устах расположенной справа полуобнаженной мужской фигурки в голубом препоясании (греч. надпись: *ποτε — никогда*), символизирующей богача, ока-

завшегося после смерти в аду, где, мучаясь от нестерпимого жара, он тщетно просил Авраама прислать к нему Лазаря, чтобы тот омочил ему водой язык. В Ермении иером. Дионисия Фурноаграфита (ок. 1730–1733) об иллюстрации заключительной части притчи о богаче и бедном Лазаре сказано: «...богач горит в адском огне и говорит: отче Аврааме, помилуй мя. Напротив него в раю сидит Авраам, держа на лоне своем Лазаря, и отвечает ему: чадо, помяни яко приял еси благая в животе твоём» (Ермения ДФ. С. 125).

В композицию «Страшный Суд» «Л. А.» входит как элемент изображения рая, рядом с к-рым помещаются образы Божией Матери на престоле и Благоразумного разбойника (пластина слоновой кости, X в., Музей Виктории и Альберта, Лондон). На миниатюре «Страшный Суд»



в Евангелии XI в. (Paris. gr. 74. Fol. 51; см.: Лазарев В. Н. История визант. живописи. М., 1986. Т. 2. Табл. 195) «Л. А.» помещено в нижней левой части, где также представлены Богоматерь на престоле в райском саду и ап. Петр, подводящий группу праведников к райской двери, которую охраняет херувим; в компози-



«Лono Авраамова».
Роспись Успенского собора
во Владимире. 1408 г.
Мастер прп. Андрей Рублёв

ции «Л. А.» патриарх Авраам изображен на троне среди райских деревьев с душой Лазаря на коленях и душами праведников в виде толпящихся вокруг трона отроков. На визант. иконе «Страшный Суд» из мон-ря вмц. Екатерины на Синае (XII в.) Авраам с душой Лазаря на коленях и с праведными душами, облаченными в белые хитоны, изображен на фоне вьющейся лозы. Также «Л. А.» представлено в сцене «Страшный Суд» в росписи ц. Спаса на Нередице в Вел. Новгороде (1199). В зап. части юж. стены изображен Авраам с душой Лазаря на коленях, сидящий в райском саду на троне в окружении праведных душ в виде отроков, на примыкающей зап. стене — Богоматерь на престоле. На сев. стене напротив Авраама показан богач из евангельской притчи. В росписи Дмитриевского собора во Владимире (кон. XII в.) изображение Авраама в саду дополнено образами патриархов Исаака и Иакова, в сопровождающей надписи указано: «Лono Авраама, Исаака и Иакова». Такой вариант композиции был известен в западноевропейском искусстве. Напр., в рельефах портала

ц. Сен-Трофим в Арле (2-я пол. XII в.) представлены сидящие на престолах в райском саду 3 ветхозаветных патриарха, у них на коленях — души праведников в виде отроков в хитонах, к к-рым ангел приносит еще одну душу (в виде обнаженной фигурки).

Вариант композиции «Л. А.» с изображением 3 патриархов, сидящих в раю с душами праведных и Благоразумным разбойником, стал наиболее распространенным в рус. искусстве XIV–XVI вв. (напр., в росписи собора Рождества Пресв. Богородицы Снегогорского мон-ря в Пскове, 1313; в росписи прп. Андрея Рублёва в Успенском соборе во Владимире; на иконах «Страшный Суд»). В XVI–XVII вв. композиция «Л. А.» встречается как один из сюжетов, украшающих двери в жертвенник с изображениями притч (напр., икона нач. XVII в. (ЦМиАР, см.: Сергеев В. Н. Духовный стих «Плач Адама» на иконе // ТОДРЛ. 1971. Т. 26. С. 280–286); икона из Введенской ц. Кириллова Белозерского мон-ря, 1607; икона из Софийского собора в Вел. Новгороде, XVII в.).

Лит.: LCI. Bd. 1. Sp. 31; Пивоварова Н. В. «Страшный суд» в памятниках древнерус. монументальной живописи 2-й пол. XII в. // Дмитриевский собор во Владимире: К 800-летию создания. М., 1997. С. 130–132; Покровский Н. В. Евангелие в памятниках иконографии, преимущественно визант. и рус. М., 2001. С. 308.

Н. В. Квлицидзе

ЛОПАРЁВ Хрисанф Мефодьевич (19.03.1862, с. Самарово, ныне г. Ханты-Мансийск — 30.09.1918, Петроград), историк, византист, краевед. Л. происходил из крестьян. В 1874 г. окончил Тобольское народное уч-ще, в 1882 г. — Тобольскую гимназию. Получив стипендию Тобольского об-ва вспомоществования бедным студентам, он поступил в С.-Петербургский ун-т на историко-филологический ф-т, учился у византиста акад. В. Г. Васильевского. В 1883 г. за работу «Хронографическое обозрение царствования Василия I Македонянина по источникам» получил серебряную медаль. Через посредничество Васильевского Л. стал стипендиатом ИППО и работал в б-ках и архивах Москвы, Казани и Ростова над подготовкой к изданию древнерусской паломнической лит-ры. С 1887 г. сотрудничал с ОЛДП, занимался описанием рукописей музея (Описание ру-



Х. М. Лопарёв.
Фотография. Кон. XIX в.

кописей Об-ва любителей древней письменности. СПб., 1892–1899. 3 т.) и личной коллекции рукописей председателя об-ва гр. С. Д. Шереметева (Библиотека гр. С. Д. Шереметева. СПб., 1890–1892. 2 т.), с 1891 г. — секретарь об-ва, с 1902 г. — член-корреспондент. В 1889–1894 гг. Л. служил в Мин-ве народного просвещения. В 1890 г. сдал магистерский экзамен по всеобщей истории. С 1896 по 1916 г. работал в Императорской Публичной б-ке в С.-Петербурге, сначала в отд-нии полиграфии, затем — в отд-ниях богословия, рукописей и инкунабул. С 1906 г. — член Комиссии при Синоде по пересмотру и исправлению богослужебных книг. Похоронен на Смоленском правосл. кладбище в С.-Петербурге.

Л. впервые опубликовал мн. памятники древнерус. и визант. словесности, в сфере его научных интересов прежде всего были хождения рус. путешественников по св. местам в XIII–XVIII вв. Он издал записки о паломничестве в К-поль, на Афон, в Фессалонику и в Иерусалим диакона Троице-Сергиева мон-ря Зосимы 1419–1422 гг. (Хождение инока Зосимы, 1419–1422. СПб., 1889. (ППС; 24)), а также важнейший источник о святых К-поля рубежа XII и XIII вв. — «Книгу паломник» свт. Антония, архиеп. Новгородского (Книга паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония, архиеп. Новгородского, в 1200 г. СПб., 1899. (ППС; 51)). Л. обнаружил и издал ранее не известный памятник древнерусской лит-ры сер. XIII в. — «Слово о погибели русской земли», созданный в ответ на завоевания хана Батыея («Слово о погибели Рускыя земли»: Вновь найденный памятник лит-ры XIII в. СПб., 1892.



(ПДП; 84)), а также трактат мон. *Евфросина* против практики саможжения среди старообрядцев, написанный в 1691 г. (Отрагательное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей: Вновь найденный старообрядческий трактат против саможжения 1691 г. СПб., 1895. (ПДП; 108)).

Л. принадлежат работы о творчестве Мануила Фила (Византийский поэт Мануил Фил: К истории Болгарии в XIII–XIV вв. СПб., 1891) и митр. Кизического *Кирилла* (Константина Стильба) (О византийском гуманисте Константине Стильви (XII в.) и о его сочинениях // Визант. обозр. 1917. Т. 3. С. 57–88). Наибольший интерес у Л. среди греч. памятников вызывали агиографические сочинения, прежде всего посвященные святым иконоборческой эпохи. Л. много лет занимался агиографическим досье прав. *Евдокима*, опубликовал редакцию его Жития Симеона Метафраста (ВНГ, N 607; Житие св. Евдокима Праведного. СПб., 1893. (ПДП; 96)), а затем похвальное слово Евдокиму поздне-византийского ученого *Константина Акрополита* (ВНГ, N 606; Житие св. Евдокима // ИРАИК. 1908. Т. 13. С. 152–252). Также Л. издал Житие свт. *Модеста*, архиеп. Иерусалимского (ВНГ, N 1299; Подвиги св. Модеста, архиеп. Иерусалимского. СПб., 1892. (ПДП; 91)), изучал Житие прп. *Кирилла Филеота* (ВНГ, N 468). Главный научный труд Л. посвящен греч. агиографическим памятникам VIII–IX вв., он был впервые опубликован в качестве цикла журнальных статей (Византийские Жития святых VIII–IX в. // ВВ. 1910. Т. 17. С. 1–224; 1911. Т. 18. С. 1–147; 1912. Т. 19. С. 1–151), а затем вышел отдельным изданием (Греческие жития святых VIII и IX вв.: Опыт науч. классификации памятников агиографии с обзором их с точки зрения исторической и историко-литературной. СПб., 1914) и был представлен в качестве диссертации в Юрьевском (ныне Тартуский) ун-те. Наблюдения, сделанные Л. во время работы с текстами Житий патриарха К-польской свт. Антония II Кавлея, прмч. Андрея Критского, прп. Антония Нового, прп. Афанасия Эгинской, прп. Власия Аморийского, мч. Дамасского Илии, прп. Евстратия Тарсийского, прп. Евфимия Нового Фессалоникийского, 42 Аморийских мучеников, прп. Германа — основа-

теля мон-ря Косиница (*Икосифинисса*), прп. Григория Декаполита, прп. Иоанникия Великого, прп. Льва, еп. Катанского, прп. Макария Пелекитского, преподобноисп. Михаила Синкелла, преподобноисп. Никиты Мидийского, мч. Стефана Нового, прп. Феодора Студита и мц. Феодосии К-польской, сохраняют значение и для совр. науки. Л. изучал этнографию и историю Тобольской губ. и с. Самарова.

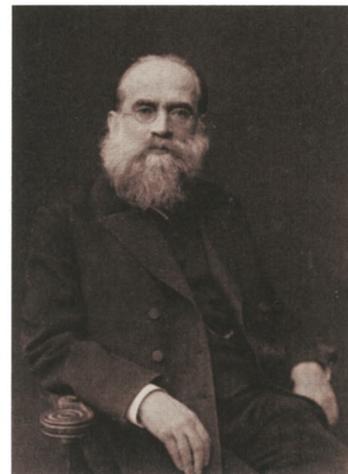
Соч.: Самарово, село Тобольской губернии и округа: Хроника, восп. и мат-лы о его прошлом. СПб., 1892; Византийская печать с именем рус. княгини // ВВ. 1894. Т. 1. С. 159–166; Старое свидетельство о Положении ризы Богородицы во Влахернах в новом истолковании применительно к нашествию русских на Византию в 860 г. // Там же. 1895. Т. 2. С. 581–628; Описание некоторых греч. Житий святых // Там же. 1897. Т. 4. С. 337–401; Повесть об имп. Феодосии II // Там же. 1898. Т. 5. С. 63–90; Житие св. царицы Феодании и его позднейшие пересказы // ЖМНП. 1899. Ч. 325. Окт. Отд. 2. С. 343–361; Брак Мстиславны (1122) // ВВ. 1902. Т. 9. С. 418–445; Об униатстве имп. Мануила Комнина // Там же. 1907. Т. 14. С. 334–357; Агиография VIII–IX вв. как источник визант. истории // Визант. обозр. 1916. Т. 2. Вып. 1. С. 167–176; Моя биография // Подорожник: Краеведческий альм. Тюмень, 2010. Вып. 11. С. 22–26; Материалы для моей биографии // Там же. С. 26–35.

Изд.: Хождение купца Василия Познякава по Святым местам Востока. СПб., 1887. (ППС; Т. 6. Вып. 3(18)); *Ioannis Comneni medici Vita Ioannis Cantacuzeni Romaeorum imperatoris*. Petropoli, 1888; Хождение Трифона Коробейникова (1593–1594). СПб., 1889. (ППС; Т. 9. Вып. 3(27)); Слово о некоем старце: Вновь найденный памятник рус. паломнической лит-ры XVII в. СПб., 1890. (СБОРЯС; Т. 51. № 2); Житие прп. Стефана Комельского. СПб., 1892. (ПДП; 85); Послание митр. Климента к Смоленскому пресв. Фоме: Неизд. памятник лит-ры XII в. СПб., 1892. (ПДП; 90); *Кирилл Туровский, свт.* Слово в Великую субботу. СПб., 1893. (ПДП; 97); Анонимное иерусалимское хождение нач. XVIII в. СПб., 1912. Лит.: *Срезневский В. И.* Х. М. Лопарев: Припоминания о его жизни и трудах // РИЖ. 1918. Кн. 5. С. 327–342; *Сперанский М. Н.* Хрисанф Мефодьевич Лопарев (1862–1918) // Научные изв. М., 1922. Сб. 2. Философия, литература, искусство. С. 333–335; *Михеева Г. В.* Лопарев Хрисанф Мефодиевич // Сотрудники РНБ — деятели науки и культуры: Биограф. словарь. СПб., 1995. Т. 1. С. 329–333; Самаровский петербуржец: Письма сибиряков к Х. М. Лопареву / Сост.: В. К. Белобородов. Ханты-Мансийск, 2008; «Искренне делюсь с Вами как с другом...»: Из переписки Х. М. Лопарева и Ю. М. Поповой / Сост.: В. К. Белобородов. Тюмень, 2011; *Танкова Е. В.* Письма Х. М. Лопарева к членам Об-ва любителей древней письменности // Мат-лы III Лопаревских чт., Ханты-Мансийск, 28 окт. 2011 г. СПб., 2011. С. 6–10; *Рафиенко Л. С.* Уроженец села Самарова Х. М. Лопарев — выдающийся российский ученый // Мат-лы IV Лопаревских чт., Ханты-Мансийск, 28 окт. 2013 г. Ханты-Мансийск, 2013. С. 6–15; *Цысь В. В., Цысь О. П.* Сотрудничество Х. М. Лопарева с Имп. Пра-

вославным Палестинским Об-вом // Вестн. Сургутского гос. пед. ун-та. 2013. № 6(27). С. 131–139.

Л. В. Луховицкий

ЛОПАТИН Лев Михайлович (1.06.1855, Москва — 21.03.1920, там же), философ, психолог, публицист; представитель философии персонализма. Происходил из дво-



Л. М. Лопатин.

Фотография. 10-е гг. XX в.

рянской семьи. Отец Л., Михаил Николаевич, при имп. *Александр II Николаевиче* занимал должность обер-секретаря Сената; мать, Екатерина Львовна (урожд. Чебышева), была сестрой известного математика П. Л. Чебышева. Окончив в 1879 г. историко-филологический факультет Московского ун-та, Л. с 1883 г. начал научную и педагогическую деятельность на кафедре философии и до конца жизни оставался связанным с ун-том. В 1886 г. защитил магистерскую, а в 1891 г. — докторскую диссертацию; вместе они составили 2 части соч. «Положительные задачи философии». Этот труд стал введением в философскую систему Л., в нем он сформулировал вопросы, на которые последовательно отвечал в более поздних сочинениях.

С 1899 по 1920 г. Л. возглавлял Московское психологическое об-во, один из важнейших центров философии в России. В 1889 г. при об-ве начал издаваться ж. «Вопросы философии и психологии», ставший главным рус. философским журналом. С 1894 г. Л. был редактором журнала вместе с Н. Я. Гротом; с 1896 г. — вместе с В. П. Преображенским и С. Н. Трубецким; с 1905 г. до закрытия журнала в 1918 г. оставался его единственным руководителем.

Л. при жизни получил признание в философском сообществе. В 1911 г. был издан «Философский сборник: Льву Михайловичу Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности от Московского психологического общества. 1881–1911» со статьями Е. Н. *Трубецкого*, С. Н. *Булгакова*, В. Ф. *Эрна*, С. А. *Алексеева* (Аскольдова), С. Л. *Франка*, Н. О. *Лосского*, П. Б. *Струве*, Г. Г. *Шнепта*, Г. И. *Челпанова*, П. И. *Новгородцева* и др. Сборник был вручен Л. на торжественном заседании Московского психологического общества 11 дек. 1911 г.

Похоронен Л. в *Новодевичьем московском в честь Смоленской иконы Божией Матери монастыре*.

Персоналистическая и спиритуалистическая метафизика. Все многообразие философских систем, существовавших в истории, Л. сводил к 3 типам: спиритуализму, признающему, что «вся действительность — и в нас, и вне нас — в своем внутреннем существе духовна»; материализму, к-рый утверждает, что бытие материально; и агностицизму, к-рый признаёт подлинное бытие трансцендентным и непознаваемым для человека (*Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // *Он же.* Аксиомы философии. 1996. С. 403–411). Идеализм в духе *Платона* и *Аристотеля*, признающий относительную самостоятельность материи по отношению к духу, Л. считал непоследовательной формой спиритуализма. Свою философию Л. называл «конкретным спиритуализмом» и противопоставлял ее «абстрактному спиритуализму», характерному, напр., для гегелевской системы. По Л., подлинная духовная сущность всего существующего обнаруживается человеком в опыте постижения собственной (т. е. конкретной) личности, а не в абстрактных понятиях «Дух» и «Разум», как в философии Г. В. *Гегеля*. Истоки собственного понимания основ метафизики Л. находил в системах Г. В. *Лейбница*, И. Г. *Фихте* и А. *Шопенгауэра*; мн. идеи Л. перекликаются с идеями А. *Бергсона*.

В основе философии Л. лежит убеждение в абсолютной самобытности личности человека и в абсолютном значении его духовной, творческой индивидуальности. Человеческая личность есть для него субстанциальное внутренне свободное начало, самодовлеющая монада.

В связи с этим Л. может быть назван одним из самых последовательных персоналистов в русской философии наряду с *Лосским*, к-рый, как и Л., обосновывал свою философию на идеях *Лейбница*, и с Н. А. *Бердяевым*, развивавшим персоналистические идеи на ином метафизическом основании.

Человека в его духовной сущности Л. рассматривает в качестве центра реальности. Для Л. «начало и основа всех вещей есть сила духовная в себе, внутренне живая и действенная до всякого воплощения в жизни природы и человечества». И в итоге «ничего нет, кроме духа» (Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия) // Там же. С. 338). «Во всех явлениях кругом нас,— пишет Л.,— реализуются духовные, идеальные силы,— они только закрыты от нас формами нашего внешнего чувственного восприятия их; напротив, в нашей душе, в непосредственных переживаниях и актах нашего внутреннего я, в его свойствах и определениях, нам открывается настоящая реальность, уже ничем не прикрытая. И то, что в этой реальности есть основного и от нее не отделимого ни при каких условиях, то должно быть основным и во всякой другой реальности, если только в мире есть внутреннее единство и если он не слагается из элементов, друг друга отрицающих» (Неотложные задачи современной мысли // Там же. С. 404).

Суть личности, по Л., в постоянной творческой активности: «Дух сам в себе, в своей внутренней действительности есть потенция или мощь новых проявлений или новых актов, непрерывно расширяющих конкретное содержание его бытия» (Вопрос о свободе воли // Там же. С. 33). На основании этого определения Л. резко противопоставляет мир физический (материальный) и мир духовный. «Основное свойство материи,— пишет он,— инертная эквивалентность при внешней подвижности; основное свойство духа — способность действительного развития» (Там же). Особое внимание Л. уделяет вопросу о взаимосвязи 2 существующих «миров» и объяснению причин возникновения их радикального противостояния в едином бытии. Л. не смог во всей полноте решить возникающие в этом контексте проблемы. Главная из проблем, связанная с пониманием чело-

века как духовного существа,— это проблема свободы воли или, в более точной постановке, проблема взаимоотношения однозначной причинности мира физических объектов и свободной причинности духа. Согласно Л., убеждение, что физическая, механическая причинность есть универсальная форма причинности вообще, не оставляющая места свободе воли, является следствием развития научного познания, «извлечено из данных физики»; его подлинная опора — это «закон сохранения движения, поставленный в основу объяснения законов природы еще со времен Декарта; его научное подтверждение можно найти лишь в явлениях вещественного мира, и оно по аналогии только переносится на явления жизни и духа» (Там же. С. 29). В действительности же, утверждает Л., представление о физической связи явлений возникает достаточно поздно в человеческом сознании и не является исходным, оно базируется на более глубоком, метафизическом понимании причинности, которое «не включает непрерывной мысли об абсолютном единообразии феноменов природы». «Всякая действительность,— пишет Л.,— предполагает силу, в ней действующую,— утверждает усилие, всякая проявленная энергия подразумевает предшествующую мощь такого проявления, как объяснял причинную связь еще Аристотель. В прирожденном каждому уму законе причинности ничего, кроме этого, и не утверждается: мы должны искать деятеля — раз дано действие» (Там же. С. 30). Т. о., первичным является понимание причинности как свободы и творчества, и только это понимание допускает идею рождения нового, без которой человек не может понять ни самого себя, ни окружающий мир; в то же время механистическая концепция причинности как необходимости и повторяющейся закономерности связана только с представлением о продолжении (в неизменной сущности) уже существующих процессов и явлений.

Творческий характер духовного бытия человека проявляется в любом его аспекте — от элементарных ощущений и восприятий до порывов художественной фантазии. Следует мыслить человеческое сознание не пассивным «проводником» внешних воздействий, а творческой си-

лой, к-рая, откликаясь на внешние воздействия, порождает неповторимые феномены, выражающие ее сущность. И чем более сложными являются феномены душевной жизни, тем более ясно и осмысленно выступает их творческая природа, выражающая творческую природу человеческого духа: «...сознание, по всему своему существу, есть акт творческий; всякий раз, когда мы сознаем что-нибудь, чего прежде не сознавали, в нас происходит некоторое творческое действие,— новое, какого прежде не было» (Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Там же. С. 91). Л. подчеркивает бесконечность творческой энергии личности: «Понятие личности не исключает бесконечности — напротив, неизбежно подразумевает ее. Смысл личного бытия только в том и лежит, что конкретные формы бесконечного творчества могут быть бесконечно разнообразны» (Вопрос о свободе воли // Там же. С. 63).

Проблема времени. Л. уделяет особое внимание этой проблеме, поскольку универсальность времени является необходимым условием универсальности творческого развития. Л. выступает против тех метафизических систем, к-рые полагают время категорией, неприменимой к истинному бытию (так считал, напр., Б. Спиноза, близок к этому был и И. Кант). Признание существенного значения времени для понимания бытия человеческого духа приводит Л. к метафизическому анализу времени, к-рый выявляет глубокую парадоксальность времени. «Время,— пишет Л.,— действительно лишь настолько, насколько нереально все, что его составляет, и если б, наоборот, его составные части получили реальность, оно потеряло бы всякую действительность» (Положительные задачи философии. 1891. Ч. 2. С. 296). О времени в собственном смысле можно говорить только применительно к состояниям человеческого сознания. Как и Бергсон, Л. считает, что в природе вне человека нет подлинного времени. В своей метафизической сущности время есть акт творчества, в к-ром происходит замещение одного состояния души (сознания) другим. Если бы эти последовательно творимые состояния были даны вместе, указанный акт потерял бы смысл и, значит, исчезло бы время как наглядное выражение этого акта. В резуль-

тате недействительность прошедших и будущих состояний души является неперенным условием действительности времени, к-рая тождественна действительности творческой активности личности, ее способности творить новые состояния. Однако выявленное свойство времени еще не дает его полного понимания. Если прошлые и будущие состояния души нереальны, а реально только творимое состояние, конституирующее настоящее, то сознание постоянно пребывало бы только в этом творимом «теперь» и не знало бы ничего о своем прошлом и будущем. Но даже акт фиксации к.-л. элементарного факта сознания (напр., в суждении: «я вижу красное пятно») становится невозможным, если предполагать, что сознание всегда находится только в реальном «теперь», а все, что «было» и «будет», полностью нереально и никаким образом не сосуществует с «теперь»; «все, что мы знаем о природе нашей чувственной восприимчивости, заставляет утверждать с полной уверенностью, что если б в нас в самом деле промелькнуло ощущение, продолжавшееся один бесконечно малый, совершенно неделимый момент времени, мы бы его совсем и никогда не заметили... Чтобы какой-нибудь психический феномен был усвоен нашим сознанием, необходимо, чтобы он действительно длился, т. е. состоял из ряда моментов, включающих друг друга» (Понятие о душе по данным внутреннего опыта // Аксиомы философии. 1996. С. 186–187). Каждый факт сознания представляет собой творческий акт, в к-ром осуществляется синтез множества моментов времени, синтез прошлого, настоящего и будущего. Это означает, что душа не только растворена во времени, но и господствует над временем, она сверхвременна. Л. подчеркивает, что «сверхвременность» есть нечто совершенно иное, чем «вневременность» или «бездвременность», что означало бы абсолютную непричастность души времени. Душа причастна времени, но таким образом, что время является ее «внутренней» характеристикой, над к-рой она «возвышается» как нечто целостное и единое.

Представление о душе как о субстанции. Анализ времени как качества души приводит Л. к утверждению, что душа в ее сущности есть субстанция. Называя так сверхвре-

менное бытие души, Л. присоединяется к лейбницианству как одной из наиболее глубоких версий новоевроп. рационализма. Понятие «субстанция» помогает Л. до конца объяснить противоречивый характер времени, диалектику сохранения-исчезновения отдельных моментов в нем: «...то, что во времени, взятом отвлеченно в нем самом, является как неудержимое исчезновение каждого достигнутого момента, то для субстанции осуществляется как ее положительная длительность или как ее действительное сохранение в смене разнообразных состояний» (Там же. С. 183). Данная модель оказывается основой всех рассуждений Л. о природе личности, сознания, души, а в контексте проблемы времени приводит Л. к утверждению, что исток времени — в самой субстанции. Л. приходит к метафизическому постулату, буквально повторяющему один из постулатов А. А. Козлова, первого из оригинальных рус. лейбницианцев: «...время есть необходимая форма деятельности каждой конечной субстанции и взаимодействия таких субстанций между собой» (Там же).

Однако принятие модели взаимодействия субстанций ведет Л. к заметным трудностям. Феноменологический анализ сознания, который является истоком философских построений Л., вступает в неразрешимое противоречие с указанной метафизической моделью, и компромисс между ними возможен только за счет существенного обеднения обеих составляющих. Понимая, что идея непосредственной феноменальной данности бытия в сознании противоречит идее субстанции как особой, самостоятельной сущности, «возвышающейся» над всеми своими конечными состояниями, Л. пытается развить новое понимание соотношения субстанции и ее проявлений. В противоположность обычной трактовке этого соотношения (от Р. Декарта до Шопенгауэра), в к-рой бытие субстанции мыслится как трансцендентное по отношению к ее конечным, феноменальным проявлениям, Л. утверждает, что субстанция имманентна своим явлениям: «Явления духа должны быть не только показателями, но и прямою реализацией его существа, потому что они суть его акты и состояния, а дух вне своих состояний и действий есть пустая

абстракция — словесный термин, а не действительность» (Явление и сущность в жизни сознания // Там же. С. 170–171).

По Л., в непосредственном сознании к.-л. явления человек на самом деле воспринимает не только и не столько само это изолированное и текучее явление, сколько субстанциальное единство своего сознания, своей души, частной реализацией к-рой выступает указанное явление. Именно субстанциальное единство личного сознания служит той основой, на которой выстраивается многообразная, бесконечная система феноменов, фактов сознания. Более конкретными формами субстанциального единства души Л. считает сознание реальности времени и собственной внутренней активности.

На основании этих принципов Л. решает проблему соотношения мира субстанций и мира физических объектов. Он утверждает, что последний всецело зависит от первого и творчески создан им. В этом пункте Л. непосредственно развивает идеи Лейбница и следует традиции русского лейбницианства, заданной Козловым. Объекты и явления материального, физического мира в этой традиции теряют свою даже относительную самостоятельность и рассматриваются как «психические значки» творческих действий субстанций. Здесь перед Л. встает проблема, характерная для любой системы такого типа: можно ли на основании познания материального мира что-либо утверждать об истинном бытии, о мире субстанций? Л. настойчиво подчеркивает имманентность субстанции своим явлениям, неразрывное единство субстанции со своими творческими актами. Но это с неизбежностью ведет к признанию возможности непосредственно переходить от познания мира явлений к метафизическому познанию мира субстанций. При таком предположении не может быть существенных противоречий между законами физического мира и «законами» мира субстанций, а формы их познания должны дополнять друг друга. Однако Л. не конкретизирует смысл такого единства миров и взаимодополнительности их форм познания. Более того, он постоянно подчеркивает, что законы физического мира ничего общего не имеют с метафизическими закономерностями существования и творческой деятельно-

сти субстанций. В итоге, утверждая имманентность субстанции своим явлениям, по существу Л. остается приверженцем традиц. новоевроп. концепции субстанций, метафизического познание к-рых ничего общего не имеет с физическим познанием материального мира и очень мало общего имеет с феноменологическим анализом сознания (в последнем случае единство субстанции и ее феноменов проявляется только в анализе времени). В результате в поздних статьях Л. его философия предстает как традиц. метафизика, оперирующая рационалистическими категориями «субстанция», «причинность», «самостоятельность», «активность» и т. п., смысл к-рых не выводится из конкретного феноменологического анализа душевной жизни человека, что составляло главное достоинство его более ранних работ, а под видом «аксиом философии» по сути заимствуется из классического рационализма вместе с его главным недостатком — абстрактной отвлеченностью. Из тезиса «субстанция имманентна своим явлениям» следует, что целостность субстанции должна быть дана столь же явно в сознании, как явно дана множественность и обособленность отдельных явлений. Множественность и единство должны быть двумя равноправными сторонами любого актуального состояния сознания, а не различаться как «явление» и «сущность» (субстанция). Однако Л., следуя традициям рационалистической философии, понимает множественность как данную феноменально, в непосредственном сознании, а единство — выходящим за пределы непосредственности и «надстраивающимся» над множественностью состояний сознания.

Первые критические возражения в адрес лопатинского спиритуализма высказал еще Вл. С. Соловьёв в 3 статьях, объединенных после его смерти под единым заглавием «Теоретическая философия». В ст. «Первое начало теоретической философии» Соловьёв задается вопросом о том, что может быть несомненным, самоочевидным в философском познании, с чего нужно начинать философию. И дает ответ на этот вопрос в духе феноменологического подхода: исходным и самоочевидным является совокупность непосредственных данных наличного сознания, взятых в их собственном смысле.

Очевидно, что этот тезис вполне приемлем и для Л., именно на его основе он анализирует специфику «внутреннего» бытия человеческой личности. Однако Соловьёв в большей степени следует методологии феноменологического подхода к сознанию. Он подчеркивает, что все элементы сознания имеют феноменальную реальность и должны получить определение через конкретный анализ структуры наличного сознания. Такую феноменальную реальность имеют в т. ч. и логическая всеобщность мысли, и представление о «я». «Из того, что всевозможные психические состояния соотносятся с одною и тою же мыслью «я», никак не следует, чтоб это «я» было не мыслью, а чем-то другим. Непременный член какого-нибудь присутствия не есть в этом качестве представитель высшей инстанции» (Соловьёв В. С. Первое начало теоретической философии // Соч. М., 1988. Т. 1. С. 784). Соловьёв замечает, что переход к особой реальности «я» был бы возможен только на основании дополнительных феноменальных данных, через непосредственное сознание деятельности «я» во всей ее конкретной структуре, а не на основе абстрактного постулата об этой деятельности, как у Л. Не обладая таким сознанием, мы должны заключить, что «я» обладает только феноменальной реальностью, реальностью «внутри» феноменального поля сознания, и вовсе не возвышается в виде субстанции «над» ним. Вводя понятие субстанции и отождествляя «я» с субстанцией, Л. уходит от необходимости последовательного и сложного анализа структуры феноменального поля сознания, через к-рый только и можно установить реальное значение категории «я», личности. В конечном счете именно за это Соловьёв и критикует Л.

Понятие о Боге и проблема зла. В отличие от классического новоевропейского определения субстанции как абсолютно независимого сущего Л. предполагает, что субстанции, составляющие мир, взаимодействуют друг с другом и образуют сложную динамическую, развивающуюся структуру. Существует также особая субстанция, возвышающаяся над системой взаимодействующих субстанций и являющаяся их причиной и источником, — Бог в философском понимании. Одно-

временно с этим Л. признаёт, что в силу особого характера бытия Бога по отношению к бытию субстанций Его более естественно было бы называть «бытием сверхсубстанциальным» (Лопатин Л. М. Аксиомы философии // Он же. Аксиомы философии. 1996. С. 323). Своёобразно воспроизводя логику известного онтологического *доказательства бытия Божия*, Л. утверждает, что, когда мы мыслим духовное первоначало бытия в отвлеченных понятиях нашего ума, мы не доходим до его адекватного понимания; «весь смысл понятия о нем лишь в том и заключается, что это первоначало есть реальный и действительный источник всего реального и поэтому реальнее всего, что существует. И его реальность не есть реальность нераскрытого зародыша или темной потенции, еще не пришедшей в актуальное состояние,— напротив, в своем довременном вечном единстве, не встречая себе ни в чем препятствий и затяжек, оно раз и навсегда открывается себе как неисчерпаемая полнота творческих сил, в бесконечной картине возможных образов их действия, в завершённом плане их творческой объективации и в свободном стремлении осуществить этот план» (Неотложные задачи современной мысли // Там же. С. 409). Согласно Л., лишь такое понимание первоначала, т. е. Бога, позволяет увидеть в Нем свободного Творца мира. Л. отвергает понимание Бога как отрицательного и безразличного единства, «в котором тонет и исчезает всякое многообразие свойств, отношений, проявлений и актов» (Там же. С. 410), т. е. отвергает пантеизм (см.: Положительные задачи философии. 2010. Ч. 1. С. 290–390). Правильное философское понимание, по Л., предполагает, что Бог есть конкретное и реальное единство реального множества. «Только тогда Бог действительно понят как дух, а если реальное единство разума и воли в едином бесконечном субъекте может быть названо личностью, то Он понят как личный дух» (Неотложные задачи современной мысли // Аксиомы философии. 1996. С. 410).

В решении богословских вопросов Л. сказывается его приверженность к традиции философского рационализма. Хотя он утверждает, что религия обладает несомненной самостоятельностью по отношению к философии, все традиц. религ. по-

нятия приобретают в его изложении рационально-философский характер. Этот неявный приоритет философского подхода над собственно религиозным становится очевидным в тех случаях, когда логика философских рассуждений выводит Л. за рамки догматического учения Церкви, напр. в объяснении существования зла. В контексте темы *теодицеи* Л. обращается к идее всемогущества Бога. Подвергая критике теологические концепции, в которых всемогущество полагается главным качеством Бога, Л. настаивает на том, что идея всемогущества порождает неразрешимые противоречия и поэтому не должна использоваться в богословии и философии; Бог не может делать того, что находится в противоречии с Его сущностью. «Христианский богослов глубоко возмущился бы и счел явной ересью, если бы кто-нибудь стал доказывать, что Бог только актом своего случайного произвола существует в трех лицах, что по своему всемогуществу он может уничтожить в себе любую ипостась, или даже вообще всего себя уничтожить, или, по крайней мере, одарить себя совсем другими качествами и другой природой» (Там же. С. 413–414). Ограничение содержания понятия «всемогущество» ведет Л. к признанию того, что Божественная свобода, не являясь произволом, содержит в себе элемент необходимости, который наглядно проявляется в отношении Бога к миру. По мысли Л., это отношение можно без противоречий описать только как «вечно живую любовь и благу волю». «А такое моральное отношение Божественного источника к своему созданию уже не позволяет видеть в существующей вселенной только случайный плод чистого произвола и прихоти; в возникновении мира заключается тогда своеобразная необходимость. Для Бога, который есть любовь, ничего не творить и оставаться в состоянии безразличной потенциальности значило бы не быть самим собой» (Там же. С. 417).

Л. высказывает идею добровольного самоограничения Бога в своем отношении к твари (см. ст. *Кеносис*). Создав Своей свободной волей свободные существа (субстанции), Бог не может уничтожить или ограничить их свободу, «поэтому Бог в проявлениях Своей благой воли ограничен реальностью твари, и эта ог-

раниченность сказывается тем решительнее, чем большая противоположность обнаруживается между внутренними стремлениями конечных существ и единою волей в себе абсолютного духа» (Там же. С. 418). Поскольку свободные существа могут поставить себе целью не единство с Богом и др. существами, а исключительное эгоистическое самоутверждение, это может привести к возникновению зла, т. е. к тому, что и они сами, и мир, зависимый от них, деградируют. «Получится мир вне Бога, противоположный Божественному царству, мир розни, неудовлетворенности, страданий,— мир несовершенства и зла» (Там же. С. 420).

Этика. Проблема бессмертия души. В этике Л. всецело следует традициям рус. религ. философии. Он понимает зло как обособление, эгоистическое самоутверждение отдельной личности, разрушающее органическую взаимосвязь субстанций, и, напротив, добро — как устремление к большему единству и взаимозависимости субстанций. Л. считает, что выбор своего нравственного идеала каждая субстанция осуществляет свободно и именно в этом выборе наиболее радикально проявляется свобода ее воли. «Мировая гармония не есть принудительный рок, извне наложенный на существующее,— она должна быть свободным порождением реальных волевых центров жизни. И только в осуществлении такой свободной гармонии может состоять окончательная победа добра над злом» (Там же. С. 423).

Одна из оригинальных черт этики Л.— диалектическое понимание соотношения «альтруизма» и «эгоизма». Все большее органическое единство субстанций не может и не должно означать умаления ценности отдельных субстанций,— наоборот, в органическом целом каждая субстанция должна с еще большей полнотой раскрыть свои потенции и свое значение в бытии; «идеальная цель мира есть реализация полноты его бытия, т. е. всеобщей внутренней гармонии рядом с совершенством каждого индивидуального звена, его составляющего. Задача жизни — в ее всепроникающей творческой организации» (Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Там же. С. 109). Такое представление о высших целях жизни близко к представлению об органическом единстве «метафизических существ»



в философии Соловьёва («Чтения о Богочеловечестве»).

Л. предполагает, что Божественный замысел о полностью благом мире должен быть и непременно будет реализован через свободную деятельность всех существ-субстанций, к-рые должны добиться полного «просветления» собственной сущности, полного освобождения себя от несовершенства и зла. Но, конечно, это не может произойти просто и быстро; это безусловно невозможно в рамках краткой земной жизни. В силу этого, как утверждает Л., важнейшим принципом религ. этики, без к-рого она не может быть непротиворечивой, является утверждение личного бессмертия (т. е. вечность всех сотворенных субстанций): «Часто высказывается мысль, что если и допускать бессмертия, то в форме совершенно безличной, в смысле слияния с природой и растворения в ней, а никак не в смысле сохранения нашей индивидуальности... Если совсем исчезнет личность, что тогда останется для бессмертия безличного и что этими словами называть? Ведь надо помнить: наше индивидуальное я есть нечто абсолютно конкретное, ничем не заменимое и неподменяемое, иначе сказать, всецело субъективное» (Неотложные задачи современной мысли // Там же. С. 438). Следование в этом вопросе за Лейбницем приводит к тому, что Л. расходится с правосл. учением о бессмертии. Л. не сомневается, что жизнь души после смерти резко отличается от ее земной жизни, тем не менее он признаёт, что в посмертном существовании каждая личность будет вовлечена в процесс борьбы за добро, как и в земной жизни: «...жизнь каждого духа после смерти есть настоящая, реальная жизнь, которая при нормальных условиях есть бесконечный прогресс к высшему, хотя при упорном извращении воли она может стать постепенным падением и внутренним помрачением через возрастающую связь с низшими и темными потенциями бытия» (Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Там же. С. 428–429). Л. мыслит посмертное бытие человека столь же динамическим, подверженным временному развитию, как и его земную жизнь.

Соч.: Опытное знание и философия // РМ. 1881. Кн. 5. С. 201–260; Кн. 8. С. 202–219; Вера и знание // Там же. 1883. Кн. 9. С. 127–168; История древней философии: Лекции, чит. на Высших жен. курсах в 1884–1885 г.

М., 1885. Литогр.; Положительные задачи философии. М., 1886, 2010. Ч. 1: Область умозрительных вопросов; 1891. Ч. 2: Закон причинной связи как основа умозрительного знания действительности; Вопрос о свободе воли // Тр. Моск. психологического об-ва. 1889. Вып. 3. С. 97–194 (отд. изд.: М., 1889); Положение этической задачи в совр. философии // ВФиП. 1890. Кн. 2. С. 61–72; Критика эмпирических начал нравственности // Там же. Кн. 3. С. 64–104; Нравственное учение Канта // Там же. Кн. 4. С. 65–82; Теоретические основы сознательной нравственной жизни // Там же. Кн. 5. С. 34–83; Новый психофизиологический закон г. Введенского: Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления» // Там же. 1893. Кн. 19. С. 60–81; Параллелистическая теория душевной жизни // Там же. 1895. Кн. 28. С. 358–389; Явление и сущность в жизни сознания // Там же. Кн. 30. С. 619–652; История древней философии: Лекции, чит. в Имп. моск. ун-те в 1895–1896 г. М., 1896. Литогр.; То же, в 1897–1898 г. М., 1898. Литогр.; То же, в 1900–1901 г. М., 1901. Литогр.; Понятие о душе по данным внутреннего опыта // ВФиП. 1896. Кн. 32. С. 264–298; Декарт как основатель нового филос. и науч. мирозерцания // Там же. Кн. 34. С. 609–642; Спиритуализм как психологическая гипотеза // Там же. 1897. Кн. 38. С. 486–534; Вопрос о реальном единстве сознания // Там же. 1899. Кн. 49. С. 600–623; Кн. 50. С. 861–880; К вопросу о бессознательной душевной жизни // Там же. 1900. Кн. 54. С. 741–757; Философское мирозерцание В. С. Соловьёва // Там же. 1901. Кн. 56. С. 45–91; История новой философии: Лекции, чит. на ист.-филол. фак-те Имп. моск. ун-та. М., 1902; Метод самонаблюдения в психологии // ВФиП. 1902. Кн. 62. С. 1031–1090; Психология: Лекции, 1901–1902 acad. г. М., 1902. Литогр.; Курс психологии: Лекции, чит. на ист.-филол. фак-те Имп. моск. ун-та и на Высших жен. курсах в 1903–1904 acad. г. М., 1903. Литогр.; Научное мировоззрение и философия: По поводу ст. проф. В. И. Вернадского «О научном мировоззрении» // ВФиП. 1903. Кн. 69. С. 404–430; Кн. 70. С. 475–496; 1904. Кн. 71. С. 84–128; Учение Канта о познании // Там же. 1905. Кн. 76. С. 1–18; Аксиомы философии: Науч. мировоззрение и философия // Там же. Кн. 80. С. 335–352; Князь С. Н. Трубецкой и его общее филос. мирозерцание. М., 1906; Типические системы философии: Науч. мировоззрение и философия // ВФиП. 1906. Кн. 83. С. 262–293; Физик-идеалист: (Памяти Н. И. Шишкина). М., 1908; Настоящее и будущее философии // ВФиП. 1910. Кн. 103. С. 263–305; Философские характеристики и речи: Сб. ст. разных лет. М., 1911; Спиритуализм как монистическая система философии // ВФиП. 1912. Кн. 115. С. 435–471; Монизм и плюрализм // Там же. 1913. Кн. 116. С. 68–92; Неотложные задачи совр. мысли // Там же. 1917. Кн. 136. С. 1–80; Странное завершение забытого спора // Там же. Кн. 137/138. С. 174–177; Лекции по истории новой философии. Прага; Берлин, 1923. Вып. 1: Кант и его ближайшие последователи; Аксиомы философии: Избр. ст. М., 1996. Лит.: Козлов А. А. Понятие бытия и временей: По поводу кн. Л. Лопатина «Положительные задачи философии» // Свое слово. СПб., 1892. № 4. С. 134–167; Миртов Д. П. Статьи по философии в духовных и светских журналах за 1903 г.: О мировоззрении филос. и научном — статьи проф. Вернадского и проф. Ло-

патина // ХЧ. 1904. № 7. С. 129–144; Рубинштейн М. М. Очерк конкретного спиритуализма Л. М. Лопатина // Логос. М., 1911/1912. № 2/3. С. 243–280; Огнёв А. И. Л. М. Лопатин. Пг., 1922; Франк С. Л. Памяти Л. М. Лопатина // Путь. 1930. № 24. С. 111–114; Ермишин О. Т. Л. М. Лопатин против В. С. Соловьёва: К истории одного спора // История философии. М., 1999. № 4. С. 44–56; Громов А. В. Спиритуалистический монизм Л. М. Лопатина // Сумма философии. Екат., 2005. № 3. С. 42–60; Ильин Н. П. Дух как союзник души: К 150-летию со дня рожд. Л. М. Лопатина // Философская культура: Ж. рус. интеллигенции. СПб., 2005. № 2; Прасолов М. А. Субъект и сущее в рус. метафизическом персонализме. СПб., 2007; Л. М. Лопатин: Сб. ст. / Ред.: О. Т. Ермишин. М., 2013.

И. И. Евлампиев

ЛОПУХИН Александр Павлович (1.10.1852, с. Митякино Камышинского у. Саратовской губ. (ныне Руднянский р-н Волгоградской обл.) — 22.08.1904, дер. Тюрисевы близ С.-Петербурга (ныне пос. Ушково в черте города)), правосл. богослов, библе-



А. П. Лопухин.

Фотография. 2-я пол. XIX в.

ист, историк, проф. СПбДА. Л. род. в семье священника Саратовской губ. В 1866 г. окончил Камышинское ДУ, в 1874 г. — Саратовскую ДС по 1-му разряду, поступил на казенное содержание на церковно-историческое отделение СПбДА (ЖЗС СПбДА. 1874. С. 166, 186), но в февр. 1876 г. отказался от казенной стипендии в пользу более бедных однокурсников (Там же. 1876. С. 29–30). По свидетельству его друзей, Л. обладал «от природы живым, общительным характером, тонкой наблюдательностью и добрым, отзывчивым сердцем», а также невероятной энергией и работоспособностью (Потехин. 1904. С. 7–8). На 3-м курсе Л. написал канд. соч. «О гражданских законах Моисея», удостоившееся похвальной оценки профессора биб-



лейской истории Ф. Г. Елеонского (Там же. 1877. С. 237–239), и получил за это сочинение денежную премию (ЖЗС. 1878. С. 202–203); не полностью работа была опубликована в ж. «Христианское чтение». Еще во время учебы Л. начал сотрудничать в академических журналах «Христианское чтение» и «Церковный вестник», не только занимаясь корректорской работой, но и публикуя свои научно-публицистические и литературно-критические статьи (более 100), включая крупный труд о ветхозаветных пророках. Окончил СПбДА в 1878 г. с ученой степенью кандидата богословия, в к-рой был утвержден митр. Исидором (Никольским) 2 июня 1878 г., и с правом защищать магист. диссертацию без дополнительного экзамена (Там же. С. 249). Как знаток англ. языка, он был назначен 7 июня 1879 г. псаломщиком в рус. православную миссионерскую церковь в Нью-Йорке (Там же. С. 30, 181). Л. не только участвовал в издании англоязычного ж. «The Oriental Church Magazine» (Журнал Восточно-Православной Церкви), посвященного преимущественно рус. церковной жизни, но и вел подробные заметки, вполн. ставшие основой комплекса статей, путевых очерков и публичных лекций. Л. старался познакомить рус. читателей с особенностями амер. религ. жизни и духовным опытом амер. народа. По его мнению, Америка — «классическая страна сектантства», ее пример показывает, «к каким результатам может повести господство личного разума в духовно-религиозной жизни, при отсутствии прочных церковных начал» (Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении // ХЧ. 1886. № 11/12. С. 621). Невмешательство гос-ва в религию Л. трактовал как одну из форм рационального взаимодействия с церковью, построенную на признании ее независимости (Свобода религиозной совести в Америке. М., 1881).

Собранный в Америке материал позволил Л. написать книги «Жизнь за океаном: Очерки религиозной, общественно-экономической и политической жизни в США» (СПб., 1882), «Религия в Америке» (СПб., 1884) и дис. «Римский католицизм в Америке: Исследование о современном состоянии и причинах быстрого роста римско-католической Церкви в США», к-рую он по приезде в Рос-

сию в 1881 г. представил в Совет СПбДА на соискание степени магистра. Проф. И. Г. Троицкий в качестве существенного недостатка отмечал в отзыве, что диссертация Л. не соответствует академическим требованиям, поскольку составлена «не по архивным или библиотечным материалам, а по явлениям живой действительности» (ЖЗС СПбДА. 1882. С. 38). Тем не менее рецензент отмечал серьезное научное значение диссертации, свидетельствующей об обстоятельном знакомстве автора со специальной лит-рой. Л. сделал самостоятельные выводы о «внутренних порядках и внешних отношениях католической церкви» в США, проведя «остроумные сближения между национальным характером американцев и характерами разных христианских церквей, в том числе и Православной» (Там же. С. 39–40). Диссертация была успешно защищена, и 4 окт. 1881 г. Л. был утвержден митр. Исидором в степени магистра богословия. Диссертация и защита Л. вызвали немалый интерес среди студентов академии (Бронзов. 1904. С. 293).

Отслужив положенные 3 года в Америке, Л. окончательно вернулся в Россию и 29 окт. 1882 г. был допущен Советом академии к должности секретаря Совета и Правления (ЖЗС СПбДА. 1883. С. 22–23; Отчет о состоянии СПбДА за 1882. С. 514). 31 окт. 1883 г. он был избран и 2 нояб. утвержден в должности доцента на вакантную кафедру сравнительного богословия. По уставу духовных академий 1884 г. самостоятельная кафедра сравнительного богословия была упразднена, и Л. остался за штатом. 15 авг. 1885 г., после выхода в отставку проф. А. И. Предтеченского, Л. был избран на должность доцента кафедры древней общей гражданской истории (Отчет о состоянии СПбДА. 1886. С. 517). 19 янв. 1890 г. утвержден в звании экстраординарного профессора (ЖЗС СПбДА. 1895. С. 137–138). Указом Синода от 24 сент. 1903 г. кафедры древней и новой общей гражданской истории были объединены в одну кафедру всеобщей гражданской истории (Там же. 1904. С. 33–34), к-рую Л. занимал до своей кончины. Многократно публиковались его конспекты по истории и философии истории.

В лекциях по древней гражданской истории Л. уделял большое внима-

ние введению в историю как в науку, прослеживая постепенное развитие понятия «история» в творениях древних языческих и христ. писателей; критически излагал философско-исторические воззрения средне-век. авторов и историков новейшего времени, завершая курс анализом всемирно-исторического развития с т. зр. действия Промысла Божия. Историко Др. Востока он преподавал с учетом последних на тот момент исследований и открытий в области клинописных надписей, разработок историографических школ, опираясь на свидетельство библейского повествования о первобытном человечестве. Учитывая интерес студентов, Л. знакомил их с теориями о происхождении собственности, об образовании наследственного права, о появлении классов (Отчет о состоянии СПбДА. 1897. С. 457 и др.).

С 1886 по 1901 г. Л. был ведущим редактором отдела «Летопись церковной и общественной жизни за границей» в периодическом издании СПбДА «Церковный вестник», в 1892 г. был избран редактором старейшего академического издания «Христианское чтение», а в нач. 1893 г. — редактором «Церковного вестника». По проекту Л. оба журнала, разделенные в 1875 г., 8 апр. 1893 г. были соединены. По предложению Л. ж. «Христианское чтение» вновь стал издаваться в виде 12 книжек в год (ЖЗС СПбДА. 1897. С. 69–70), число подписчиков значительно увеличилось и к 1899 г. превысило 7200 чел. Члены корпорации высоко ценили редакторские способности Л., называя его человеком «выдающихся публицистических способностей, изумительной энергии и инициативы» (Катанский. 2010. С. 378). 23 марта 1898 г. Л. был избран и утвержден резолюцией митр. Палладия от 5 мая 1898 г. редактором обоих журналов и исполнял эту должность вплоть до 31 дек. 1902 г. (ЖЗС СПбДА. 1903. С. 57–59). В качестве приложения к ж. «Христианское чтение» Л. организовал издание Полного собрания сочинений свт. Иоанна Златоуста, к-рое способствовало популярности журнала.

По указу Синода от 7 апр. 1899 г. 13 июля того же года Л. возглавил ж. «Странник» (Там же. 1905. С. 117) и получил, согласно его просьбе, право его редактировать (Там же. 1902. С. 4), указом от 10 окт. 1903 г.

Л. был утвержден его офиц. редактором-издателем (Там же. 1904. С. 65). Под редакцией Л. в журнале значительно увеличилось количество публикаций по Свящ. Писанию, общей церковной истории, сравнительному богословию, литургике и церковной археологии. При этом освещении теоретических вопросов было связано не только с межконфессиональным диалогом, но и с проблемами, волновавшими рус. общество. Л. продолжил начатое в 1898 г. издание «Общедоступной богословской библиотеки» (3–4 тома в год) и ж. «Странник», участвуя как автор в публикациях. В качестве приложения к ж. «Странник» под редакцией Л. в 1900 г. было начато издание «Православной богословской энциклопедии» (Л. отредактировал первые 5 томов), в 1904 г. — «Толковой Библии». Кроме того, Л. вел библейский и церковно-исторический разделы в *Брокгауза и Ефрона «Энциклопедическом словаре»*.

Л. активно участвовал в межконфессиональном диалоге со старокаатоликами, с англиканами и сирохалдеями (персид. христианами). Основываясь на знании зарубежной церковной, интеллектуальной и общественной жизни, он был экспертом в возникавших вопросах взаимопонимания между представителями различных конфессий. По его инициативе выходила популярная серия книг «Христианство, наука и неверие на заре XX в.», первая из них была посвящена А. фон *Гарнаку* (1902). В 1896 г. Л. был избран почетным членом североамер. об-в: «Православного общества взаимопомощи» и «Нью-Йоркского братства Пресвятой Богородицы» (Отчет о состоянии СПбДА. 1897. С. 469).

Обширное письменное наследие Л. можно разделить на 5 основных направлений: исследования и популярные издания по библеистике; работы по истории древней Церкви; очерки по истории и совр. состоянию иных христ. конфессий; многочисленные рецензии на сочинения западноевроп. богословов и переводы их трудов, способствовавшие популяризации этих произведений в рус. интеллектуальном сообществе. Кроме того, Л. — автор ряда статей в энциклопедических изданиях, а также мемуарных и церковно-публицистических сочинений.

Характерной чертой трудов Л. по библеистике являлось стремление

поставить русскую науку на совр. уровень, критически осмыслить достижения зап. богословской мысли. Наиболее значимой его работой в этой области является «Библейская история при свете новейших исследований и открытий» (1-е издание 1889–1890 гг. в 2 т.; частичное переиздание в 1913–1915 гг. в качестве приложения к ж. «Странник» в 5 т). Л. ставил перед собой задачу подтвердить «историческое значение изложенных в Библии фактов», т. е. доказать, что библейская история не является собранием неких благочестивых мифов, а имеет под собой реальную историческую основу. По мнению автора, совр. наука благодаря открытиям в области истории Др. Востока предоставила библейской истории широкие возможности (Библейская история. 1913. Т. 1. С. 2). Если зап. богословие имело и общие курсы, систематизирующие открытия последних лет, и монографии по отдельным проблемам, то рус. наука отстала от западноевропейской и некритически использовала представленный библейско-исторической наукой материал (Там же). Составленный им труд должен был заполнить эту лауну, при этом автор, опираясь на новейшие исследования и научные открытия, ставил задачу опровергнуть выводы отрицательной библейской критики (Там же. С. 50).

В целом научное сообщество приняло труд Л. с одобрением, оценив по достоинству проделанную колоссальную работу, прежде всего умелое соотнесение исторических данных с библейским текстом и правосл. традицией его толкования (ЖЗС СПбДА. 1895. С. 137–138, 148–153 и др.). В то же время среди критических отзывов анонимный представитель группы оппонентов видел существенные недостатки этой книги в том, что Л. придавал статус «несомненной истины» не только нравственному учению Библии, в котором и сказывается «богооткровенность священных книг», но и историческим фактам (С-в. 1890. С. 463). Тот же автор обращал внимание на «предвзятость и пристрастность» Л. в его желании «всеми правдами и неправдами подержать букву Библии», на ошибки в хронологических расчетах; в неприятии Л. разделяемой зап. учеными документальной теории источников о происхождении Пятикнижия; в «систематическом

унижении других наций», особенно в стремлении умалить «возвышенность религии и морали египетской» (Там же. С. 464–465). Оппонент также отмечал, что «вряд ли Дух Святой, вдохновляя священных писателей, имел в виду раскрывать научные истины или писать всеобщую историю» (Там же). Однако Л., возражая оппоненту, настаивал на том, что «факты первобытной Библейской истории... находят себе поразительное подтверждение в новейших исследованиях» (Два слова в защиту «Библейской истории». 1894. С. 5). По мнению Л., открытие клинописи ставит под сомнение все доводы сторонников теории источников, представляя совместное существование различных документов в древнейших памятниках (Там же. С. 7). Аргументация этих исследователей, с т. зр. Л., не внесла ничего нового и оригинального, а являлась лишь неискусным повторением доводов зап. ученых критической школы, стремящейся к полному отрицанию «исторического достоинства Библии» (Там же. С. 5). Л. подчеркивал богодухновенность священных книг, к-рая проявляется в том, что, «хотя богодухновенные авторы не ставили своей целью в библейском повествовании раскрывать научные истины или писать всеобщую историю», библейские истины и факты находятся «в полнейшем согласии с наиболее достоверными научными открытиями — как в области природы, так и истории» (Там же. С. 5).

Основной представитель другой группы оппонентов, проф. КазДА Я. А. *Богородский*, настаивал на том, что библейская история — это «история истинной религии по руководству и духу Библии», следов., в ней нет места описаниям быта и нравов библейских времен (*Богородский*. 1890. С. 160). Однако Л., соглашаясь с проф. Богородским, все же отмечал, что, с его т. зр., библейская история — это история богоизбранного народа, «одушевляющий принцип всей жизни» к-рого составляет религия, и именно она делает важными «исторические судьбы израильского народа — не в одном только религиозном отношении, а во всех отношениях его... исторической жизни» (Два слова в защиту «Библейской истории». 1894. С. 9–10). По мнению Л., научное построение библейской истории как раз не

может ограничиваться «одним каким-либо исключительным углом зрения», а, находясь «в зависимости от общих методов исторической науки», требует использования «в защиту истин религии новейших результатов научно-исторического знания» (Там же. С. 13).

Среди переводов Л. богословских сочинений западных авторов следует отметить прежде всего сочинения Ф. У. Фаррара. Л. перевел практически весь комплекс важнейших сочинений этого автора, включая знаменитые работы «Жизнь Иисуса Христа», «Жизнь и труды св. апостола Павла», «На заре христианства». В переводе Л. были изданы также творения Фомы Кемпийского, произведения Г. Ульхорна и др. авторов. Несомненную ценность имели и фундаментальные многотомные издания, задуманные и начатые Л. Представляющая собой уникальный научный проект «Православная богословская энциклопедия», издание к-рой после смерти Л. было продолжено Н. Н. Глубоковским, была доведена лишь до буквы К. «Толковая Библия» Л. до наст. времени остается наиболее полным и детальным толкованием Библии на рус. языке.

Л. скончался на 52-м году жизни. Отпевание возглавил ректор СПбДА еп. Ямбургский Сергей (Страгородский) в сослужении инспектора академии архим. Феофана (Быстрова), протопр. Иоанна Янышева и академического духовенства. Похоронен Л. на Никольском кладбище Александровской лавры, могила сохранилась. Современники характеризовали Л. как «аскета литературного и ученого труда», отмечали, что он «жил чрезвычайно скромно, почти все время проводя в стенах своего кабинета», считали его эталоном «диковинного ученого подвижника», особенно обращали внимание на «его миролюбие и доброе расположение к людям» (*Бронзов*. 1904. С. 287, 290).

Арх.: РНБ ОР. Ф. 1185 (Лопухин А. П.).
Ист.: Журналы заседаний Совета СПбДА (ЖЗС СПбДА) за 1874 г. СПб., 1874. С. 166, 186, 192; То же за 1876 г. СПб., 1876. С. 29–30; То же за 1876/77 уч. г. СПб., 1877. С. 237–239 [отзыв Ф. Г. Елеонского о канд. соч. Л.]; То же за 1877/78 уч. г. СПб., 1878. С. 249; То же за 1878/79 уч. г. СПб., 1879. С. 30, 181; То же за 1881/82 уч. г. СПб., 1882. С. 13, 38–40 [отзыв И. Е. Троицкого о магист. дис. Л.], 72–73 [защита магист. дис.]; То же за 1882/83 уч. г. СПб., 1883. С. 22–23; То же за 1889/90 уч. г. СПб., 1895. С. 137–138, 148–153 [от-

зыв проф. Ф. Г. Елеонского о соч. «Библейская история при свете новейших исследований и открытий. ВЗ»]. С. 159–161; То же за 1895/96 уч. г. СПб., 1900. С. 467–468; То же за 1899/1900 уч. г. СПб., 1902. С. 199; То же за 1901/02 уч. г. СПб., 1902. С. 277–280; То же за 1903/04 уч. год. СПб., 1904. С. 36–37; То же за 1903/04 уч. г. СПб., 1904. С. 33–34; Магистерский диспут А. П. Лопухина в СПбДА // ПО. 1881. Т. 3. № 10. С. 394–397; Отчет о состоянии СПбДА за 1882 г. // ХЧ. 1883. № 3/4. С. 514; То же за 1885 г. // Там же. 1886. № 3/4. С. 517, 532; То же за 1896 г. // Там же. 1897. № 3. С. 457, 468–469; То же за 1897 г. // Там же. 1898. № 3. С. 379–380, 388–389; То же за 1898 г. // Там же. 1899. № 3. С. 486–487, 496; То же за 1899 г. // Там же. 1900. № 3. С. 501, 508–509; То же за 1900 г. // Там же. 1901. № 3. С. 351, 358; То же за 1901 г. // Там же. 1902. № 3. С. 368–369, 375; То же за 1902 г. // Там же. 1903. № 3. С. 504–505, 513; С-в. А. [Рец. на:] Лопухин А. П. Библейская история в свете новейших исследований и открытий. Т. 1 // ИВ. 1890. Т. 41. № 8. С. 463–466; *Богородский Я.* Что такое Библейская история: по поводу соч. А. Лопухина «Библейская история в свете новейших исследований и открытий» // ПС. 1890. № 5/6. С. 158–197 (отд. изд.: Каз., 1890).

Соч.: Ветхозаветные пророки // ХЧ. 1876. № 5/6. С. 695–729; Новости иностр. апологетич. лит-ры: (Библия и естествознание) // ЦВ. 1877. № 26. С. 5–7 (отд. изд.: СПб., 1877); Библия и новейшие открытия в области иероглифических надписей на памятниках Др. Египта // ХЧ. 1878. № 7/8. С. 3–26; Семейные отношения по законам Моисея // Там же. № 9/10. С. 341–377; Брак и соединенные с ним отношения по законам Моисея // Там же. 1879. № 1/2. С. 69–98 (отд. изд.: СПб., 1879); Государство и общество по законам Моисея // Там же. № 3/4. С. 333–353; Государственное управление по законам Моисея // Там же. № 5/6. С. 649–672; Первобытное человечество, его история, культура и древность: (По учению Откровения — Быт. IV и V гл. — и изысканиям наук) // Там же. № 7/8. С. 41–65; Внешние отличия духовенства в первые века христианства. СПб., 1879; Римский католицизм в Америке: Исслед. о совр. состоянии и причинах быстрого роста римско-католич. Церкви в США. СПб., 1881, 1886* (обл. 1887); Свобода религ. совести в Америке: (Очерк отношений Церкви и гос-ва, в ист. развитии и совр. состоянии в США). М., 1881; Земля и собственность по законам Моисея // ХЧ. 1881. № 1/2. С. 157–195; Речь, произнесенная пред публ. защитой представленной на соискание степени магистра дис. под заглавием «Римский католицизм в Америке». СПб., 1881; Религия в Америке. СПб., 1882; Жизнь за океаном: Очерки религ. обществ.-экон. и полит. жизни в США. СПб., 1882; Законодательство Моисея: Исслед. о семейных, соц.-экон. и гос. законах Моисея, с прил. трактата: Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юридической т. зр. СПб., 1882. М., 2005; Шошения американской епископальной церкви с правосл. Востоком по вопросу о соединении Церквей // ХЧ. 1882. № 7/8. С. 74–126; № 9/10. С. 687–715; 1883. № 7/8. С. 152–187; № 11/12. С. 353–375; Церковно-религ. жизнь и богосл. мысль в России по запискам Пальмера // Странник. 1883. № 3–6, 11 (отд. изд.: СПб., 1883); Библия и науч. открытия на памятниках Др.

Египта: (Библ.-ист. очерки). СПб., 1885; Совр. Запад в религиозно-нравственном отношении // ХЧ. 1885. № 9/10. С. 450–489; № 11/12. С. 653–690 (отд. отт.: СПб., 1885); Заокеанский Запад в религиозно-нравственном отношении // ХЧ. 1886. № 11/12. С. 618–658; 1887. № 1/2. С. 135–174 (отд. отт.: СПб., 1887); Библейская история ВЗ. СПб., 1887. М., 1990*; Руководство к библейской истории ВЗ. СПб., 1888; Руководство к библейской истории НЗ. СПб., 1889; Библейская история при свете новейших исследований и открытий: ВЗ. СПб., 1889–1890. 2 т.; 1913–1915². 5 т.; К вопросу о том, что такое библейская история // ЦВ. 1890. № 39. С. 642–645; № 40. С. 657–660; Конспект лекций по древней гражданской истории, читанных студентам СПбДА в 1891/92 уч. г.: История Ассирии-Вавилонии. СПб., 1892. Литогр.; Идея промысла Божия в истории, преимущественно по воззрению блж. Августина и Боссюэта // ХЧ. 1892. № 3/4. С. 214–298; То же, изм. загл.: Промысл Божий в истории человечества: Опыт филос.-ист. обоснования воззрений блж. Августина и Боссюэта. СПб., 1898. М., 2012*; Старокатолицизм в Швейцарии, история его происхождения и теперешнее состояние // ХЧ. 1893. № 1/2. С. 154–176; Кораблекрушение ап. Павла на Средиземном м. при свете новейших археол. открытий // Там же. № 11/12. С. 478–504; Памяти проф. А. И. Предтеченского // ЦВ. 1893. № 19. С. 295–299; № 21. С. 326–330; Памяти историка нашей академии — И. А. Чистовича // Там же. № 45. С. 711–714; Конспект лекций по древней гражданской истории, чит. студентам 1-го курса СПбДА в 1892/93 уч. г. СПб., 1893. Литогр.; То же, студентам 2-го курса. СПб., 1893. Литогр.; То же, в 1893/94 уч. г. СПб., 1894. Литогр.; То же, в 1894/95 уч. г. СПб., 1895. Литогр.; Два слова в защиту библ. истории при свете новейших исследований и открытий: Вынужденная отповедь 2-м критикам. СПб., 1894; Христ. Церковь в Рим. империи в первые дни века (до 170 г.) // ХЧ. 1894. № 1/2. С. 3–39; Нероновое гонение на христиан и политика императоров Флавиана дома по отношению к ним // Там же. № 3/4. С. 209–239; Гонения на христиан в Рим. империи в первые два века (до 170 г.) // Там же. № 5/6. С. 385–418; Столетие правосл. миссии в Сев. Америке // Там же. № 9/10. С. 177–207 (отд. отт.: СПб., 1894); Совр. протестантизм в его принципах и наличной действительности // Там же. № 11/12. С. 331–347; Иезуиты, их внешняя и внутренняя организация и жизнь // Там же. С. 453–489; Библейская история при свете новейших исследований и открытий: НЗ. СПб., 1895; Памяти покойного проф. М. О. Кояловича // ЦВ. 1895. № 45. Стб. 1431–1435; Покаянные преискурanty в Рим. церкви // ХЧ. 1895. № 7/8. С. 200–227; Голос истории против отрицательной критики // Там же. № 11/12. С. 468–488; Библейская история ВЗ: Руководство для школ и самообразования. СПб., 1896*; 75-летие духовно-акад. журнала «Христианское чтение». (1821–1895) // ХЧ. 1896. № 1/2. С. 3–25; Кризис в отрицательной школе: К вопросу об ист. достоверности кн. «Деяний Апостольских» // Там же. № 7/8. С. 3–19; Св. ап. Павел в центрах классического мира // Там же. № 9/10. С. 209–237; № 11/12. С. 417–443; Древняя гражданская история: Конспект лекций. СПб., 1896; Настоящее и будущее православия в Сев. Америке. СПб., 1897; День в Ливади: Из восп. о поездке

в Ливадию к месту кончины в Бозе почившего царя-мироотворца. СПб., 1897; Памяти прот. А. И. Парвова, председателя Духовно-учебного комитета // ЦВ. 1897. № 40. Стб. 1297–1300; № 41. Стб. 1349–1450; Св. Иоанн Златоуст, как проповедник человеколюбия и милостыни // ХЧ. 1897. № 1. С. 27–48; № 2. С. 245–260; Движения богосл. мысли в совр. Германии // Там же. № 1. С. 127–152; Взаимообщение в христ. мире в первые три века // Там же. № 10. С. 448–467; № 11. С. 264–280; Незаписанные в Евангелии изречения Христа Спасителя и новооткрытые изречения Его: Logia Jesu // Там же. 1897. № 10. С. 488–505 (отд. изд.: СПб., 1898^а); Католикос Востока и его народ: Очерки из жизни сирохалдеев-несториан в Персии и Турции // Там же. 1898. № 9. С. 427–448; № 10. С. 516–540; № 11. С. 649–688; Христианство и рабство в первые века Церкви // Там же. № 11. С. 593–610; № 12. С. 811–832; Новое поприще для миссии св. правосл. Церкви: Несториане, или сирохалдейцы, их происхождение, история, теперешнее состояние и стремление к православию. СПб., 1898; Католикос Востока и его народ: Очерки церковно-религ. и бытовой жизни сиро-халдейцев: (По поводу обращения сиро-халдейского еп. Мар-Ионы в православие 25 марта 1898 г.). СПб., 1898 (из ж. «ХЧ». 1898. № 8–11); Библийская космогония по учению отцов и учителей Церкви. СПб., 1898 (из ж. «Странник». 1898. № 5, 8–9); Фома Кемпийский и новооткрытое сочинение его // ХЧ. 1899. № 1. С. 37–71; Противопалкские движения в недрах римского католицизма в XIX в. // Там же. № 5. С. 943–967; № 6. С. 1141–1168; Папство накануне XIX в. // Там же. № 11. С. 771–798; Памяти А. Ф. Бычкова, директора Имп. публ. б-ки и почетного члена нашей академии (15 дек. 1818 – 2 апр. 1899 гг.) // ЦВ. 1899. № 14. Стб. 524–526; Протопресв. И. Л. Янышев, как поборник идеи единения Церквей // Там же. 1900. № 41. Стб. 1300–1303; Что такое «Православная Богословская энциклопедия»: (По поводу одной рецензии) // Там же. № 46. Стб. 1477–1480; № 47. Стб. 1506–1510; Лекции по философии истории, чит. в 1900/01 уч. г. студента СПбДА. СПб., 1901. Литогр.; Итоги XIX в. для нашей богосл. науки // ХЧ. 1901. № 1. С. 3–4; Игнатий Дёллингер в его борьбе за церковную правду (с 1861–1900 гг.) // Там же. 1902. № 9. С. 392–424; № 10. С. 508–563; № 11. С. 665–694; № 12. С. 846–882; На берегах Рейна: Из путевых заметок и впечатлений одного из участников 5-го Междунар. старокатолич. конгр. в Бонне (июль 23–26 – авг. 5–8 1902 г.). СПб., 1902; Библия и Вавилон: Апологет. очерк. СПб., 1904 (в соавт. с В. П. Рыбинским); Вавилонский «царь правды» Аммураби и его новооткрытое законодательство в сопоставлении с законодательством Моисеевым // Странник. 1903. № 11. С. 664–676; № 12. С. 828–853 (отд. изд.: СПб., 1904. М., 2005); Жизнь и труды св. Иоанна Златоуста, архиеп. Константинопольского. СПб., 1895. [Монреаль], 1966; Духовные светила XIX в.: Иннокентий Борисов, архиеп. Херсонский // Вестн. ЛДА. 1990. № 1. С. 32–40.

Ред.: Православная богословская энциклопедия, или Богословский энциклопедический словарь, содержащий в себе необходимые для каждого сведения по всем важнейшим предметам богословского знания в алфавитном порядке. СПб., 1900–1911. Т. 1–

12; Толковая Библия, или Комментарий на все книги Свящ. Писания Ветхого и Нового Завета. СПб., 1904–1913. 12 т.; Стокгольм, 1987². 3 т.; М., 2009⁴. 7 кн.; 2013.

Пер.: *Фаррар Ф. В.* Обращение св. ап. Павла: (Гл. из новой книги) // ХЧ. 1880. № 9/10. С. 271–295; *он же.* Жизнь и труды св. ап. Павла: В 2 ч. СПб., 1887, 1901², 1911³; *он же.* Первые дни христианства: В 2 ч. СПб., 1888, 1892², 1915³; *он же.* На заре христианства, или Сцены из времен Нерона: Ист. рассказ. СПб., 1893, 1901²; *он же.* Власть тьмы в царстве света: Рассказ из времен св. Иоанна Златоуста. СПб., 1897; *он же.* Жизнь и труды св. отцов и учителей Церкви: В 2 т. СПб., 1902–1903; *он же.* Жизнь Иисуса Христа. СПб., 1891. М., 1991^р; *Робертсон Д. К., Герцог И. Я.* История христ. Церкви от апостольского века до наших дней: В 2 т. СПб., 1890–1891, 1916²; *Лютардт Хр.* Апология христианства: Публ. чт. с прил. чтений о «Совр. западе в религиозно-нравственном отношении» А. П. Лопухина. СПб., 1892; Апостолческая конституция папы Льва XIII о поддержании и утверждении обрядности и дисциплины Вост. Церквей. СПб., 1895; *Ульгорн Г.* Христ. благотворительность в древней Церкви. СПб., 1899; *Фома Кемпийский.* Размышления о жизни и страданиях Господа нашего Иисуса Христа // ХЧ. 1899. № 2. С. 201–229; № 3. С. 398–439; № 4. С. 599–638; № 5. С. 825–859; № 6. С. 1041–1073.

Лит.: Главные деятели в истории «Церковного Вестника» // ЦВ. 1899. № 52. Стб. 1877–1904; 25-летняя годовщина «Церковного Вестника» // Там же. 1900. № 1. Стб. 12–15; Памяти проф. А. П. Лопухина. † 22 авг. 1904 г.: [Некр. и речи]. СПб., 1904; *Бронзов А. А.* Проф. А. П. Лопухин // Странник. 1904. № 9. С. 289–308; *Позднев Д. И., свящ.* Памяти А. Л. Лопухина // Рус. паломник. 1904; *Потехин П.* Памяти проф. А. П. Лопухина. СПб., 1904; Лопухин А. П.: [Некр.] // ИВ. 1904. Т. 98. № 10. С. 391–392; А. П. Лопухин // Моск. вед. 1904. № 235. С. 5; *Августин (Никитин), архим.* Вопросы христ. единства в деятельности Петербургской-Ленинградской духовной школы (1809–1984) // БТ. 1986. Сб.: 175-летие ЛДА. С. 35–95; Мат-лы к «Богословско-церковному словарю» // БТ. 1990. Сб. 30. С. 328–332; *Краевский Б. П.* Лопухины в истории Отечества. М., 2001; Рус. писатели-богословы. Историки Церкви. Исслед. и толкователи Свящ. Писания: Библиогр. указ. М., 2001². С. 327–337; *Юревич Д., диак.* А. П. Лопухин: Жизненный подвиг «Аскета ученого труда» // ЦВ. 2002. № 10. С. 25–29; *Воробьев М., свящ.* Подвижник российской библиистики // Там же. 2003. № 2. С. 18–24; *Соколова Л. А. П. Лопухин* // Правосл. Санкт-Петербург. 2003. № 2(131). С. 19–21; *Дамиан (Залетов), игум.* Проф. СПбДА А. П. Лопухин // ЦВ. 2004. № 8/9. С. 48–52; *Томсинов В. А. А. П. Лопухин (1852–1904):* Биограф. очерк // *Лопухин А. П.* Законодательство Моисея. Суд над Иисусом Христом, рассматриваемый с юрид. точки зрения. Законы вавилонского царя правды Аммураби / Ред., предисл.: В. А. Томсинов. М., 2005. С. IX–XVIII; *Зверев Н. Г.* Жизнь и труды проф. СПбДА А. П. Лопухина (1852–1904) // ХЧ. 2006. № 26. С. 139–165; *Катанский А. Л.* Восп. старого профессора с 1847 по 1915 г. Н. Новг., 2010. С. 273–274, 290, 350, 361–362, 367, 369, 378, 413.

Н. Ю. Сухова

ЛОП [лат. logos; греч. Λογος, от logion — полоса кожи], элемент имп. облачения (для суверенов обоого пола) в виде златотканой ленты, украшенной драгоценными камнями, шириной ок. 0,3 м и длиной ок. 4–5 м. Происхождение Л. связано с рим. консульской тогой (trabea triumphalis), оставшейся в употреблении до VII в. Л. препоясывали по плечам крест-накрест туловище и грудь, после чего один его конец вертикально спускали перед грудью, а другой перебрасывали через левое предплечье. В VI в. это слово использует *Иоанн Лид* при описании позолоченных погон или наплечий (*Lyd. Mag.* 2. 2); в XIV в. Псевдо-Кодин называет им кожаные ремни.

С празднованием Пасхи и Пятидесятницы было связано регулярное облачение императора в Л., когда его одевали поверх дивитисия во время царского выхода в храм Св. Софии. Согласно имп. Константину Багрянородному, Л. символизирует победу Христа над смертью и сияние Его пелен по Воскресении; также является символом Креста



Имп. Алексей III Великий Комнин.
1374 г.

Фрагмент миниатюры
на хрисовуле
(архив мон-ря Дионисиата, Афон)

(*Const. Porphyry. De cerem.* II 40). Помимо императоров правом ношения Л. во время пасхальной трапезы обладали нек-рые высшие чиновники визант. двора (*Philotheos. Kletorolo-*



Имп. Юстиниан II.
Солид. Реверс. 685–695 гг.

gion / Ed. N. Oikonomidés // Les listes de préséance byzantines des IX^e et X^e s. P., 1972. N 201. 24). Двенадцать сановников, облаченных в Л., имп. Константин Багрянородный уподобляет апостолам, собравшимся вокруг Христа, Которого олицетворяет император.

Шарфы или перевязи из более легкой материи также могли называть Л., напр. в облачении стольничного эпарха, символизировавшем его власть.

Л. не служил элементом коронационного облачения императоров, но те надевали его во время увенчания кесарей; крестonosец Робер де Клари при описании одежд возводимого на трон Латинской империи Балдуина Фландрского (1204) использует слово *ralle*, которое могло обозначать Л.

Среди наиболее ранних примеров имп. лоратных изображений — фигура Юстиниана II на монетах его 1-го правления (685–695). Облаченными в Л., усыпанные жемчугом и камнями или расшитые орнаментальными мотивами, представлены в соборе Св. Софии в К-поле имп. Александр на мозаике в сев. галерее (912), имп. Юстиниан и имп. Константин, подносящие модели храма и города Богоматери с Младенцем на троне, в юж. вестибюле (2-я пол. X в.). Изображение императрицы в Л. (погрудное) впервые встречается на монетах Ирины (797–802). После 2-й четв. X в. наравне с традиц. Л. использовался его модифицированный тип, упрощенной и более компактной формы. Вместо диагонального скрещивания лент на груди широкая нагрудная часть начинается от округлого ворота и вертикально опущенным концом достигает земли. В такой Л. облачены имп. Роман II на авории (Paris. BNF, X в.), имп. Константин IX Мономах и имп. Иоанн II Комнин на мозаиках в юж. галерее собора Св. Софии в К-поле (1034–1042 и 1118). Наличие ворота в Л. такого типа, вероятно, предполагало и овальный вырез для головы, орнаменты включали различные варианты креста.

Изображения Л. традиц. формы прослеживаются в византийской нумизматике до XIII в., на памятниках искусства — до XII в. Л. императриц (упрощенного типа) имел свою особенность в виде щитоподобного элемента, который появляется на изображениях с сер. XI в.

и ошибочно принимается иногда за отдельный предмет облачения, называемый торакионом. Упрощенный Л. сохраняется в имп. иконографии до конца истории Византийской империи.

В визант. церковной иконографии Л.— элемент облачения Христа и ангелов. Лоратный образ Христа — «Царя царствующих» известен с XV в. на иконах и образцах монументального искусства. В XI в. в купольных композициях визант. церковью появляются лоратные ангелы, окружающие Христа Пантократора (мозаики собора Софии Киевской, 40-е гг. XI в.). На раннепалеологовских фресках ангелы в Л. сослужат Христу в сцене «Причастие апостолов» (70–80-е гг. XIII в., ц. ап. Иоанна Богослова в Канею, Охрид) или участвуют в «Небесной литургии» (ок. 1320, ц. Успения Пресв. Богородицы в мон-ре Грачаница). Уникальны Л. или напоминающие их золотые перевязи во фресковых «портретах» русских князей-прародителей в Архангельском соборе Московского Кремля (1564–1565, «возобновлены» в 1652–1666 гг.) — равноапостольного вел. кн. Владимира и вел. кн. Василия III Иоанновича.

Ист.: *Const. Porphy.* De cerem. II 638. 5–9; *Ioannes Lydus.* Bonn, 1924. (CSHB; T. 27); *Pseudo-Kodinos.* Traité des offices / Ed. J. Verpeaux. P., 1966. 181 (B 38:30).

Лит.: *Condurachi E.* Sur l'origine et l'Evolution du loros impérial // *Arta și archeologia.* Bucur., 1935/1936. T. 11/12. P. 37–45; *Wessel K.* Byzantine Enamels: from the 5th to the 13th Cent. Greenwich, 1967. P. 480–483; *Catalogue of the Byzantine Coins in the Dumbarton Oaks Collection and in the Whittemore Collection* / Ed. A. Bellinger. Ph. Grierson. Wash., 1973. Vol. 3. P. 1–2, 120–125; 1999. Vol. 4. P. 1, 153–156; ODB. Vol. 2. Sp. 1251–1252.

М. Н. Бутырский

ЛОРА́Н [франц. Laurent] Витальен (26.05.1896, Сене, Франция — 21.11.1973, Париж), франц. историк Церкви, византинист, мон. католич. ордена августинцев-ассумпционистов. Имя в миру — Луи Оливье Фи-

липп. Получил начальное образование в Ландерно (Франция), затем учился в Ле-Бизе и Тентиньи (Бельгия). Принял монашеский постриг 14 сент. 1913 г. Изучал философию в Люксембурге, затем теологию в Лёвене (Лувене) (1920–1923) и в ассумпционистской Высшей школе практических исследований в К-поле (1923–1924). Возведен в священнический сан 27 июня 1924 г. в К-поле. В 1924–1926 гг. Л. продолжил учебу в Восточном папском ин-те, где работал над незаконченной диссертацией о К-польском патриархе Иоанне XI Векке. Параллельно Л. начал сотрудничать в ж. «Échos d'Orient», издававшемся ассумпционистами в Кадыкее (ныне в черте Стамбула), сблизился с учеными-ассумпционистами В. Грюмелем и Р. Жаненом. Первые научные статьи Л., посвященные церковной истории XIII в., были опубликованы в 1926–1927 гг. В 1930 г. Л. стал главным редактором журнала, продолжил руководить им в 1938–1947 гг., когда он издавался в Бухаресте (в 1943–1945 журнал носил название «Études byzantines»). С 1939 г. Л.— член Об-ва византийских исследований (Греция), с 1940 г.— почетный член Румынской АН, с 1944 г.— почетный член ордена Британской империи, с 1946 г.— член Академии политических и социальных наук США (Филадельфия), с 1972 г.— член-корреспондент АН Греции. После возвращения Л. из Румынии его судьба была связана с Французским ин-том византийских исследований и ж. «Revue des études byzantines». Л. покинул Париж в 1952–1959 гг., чтобы занять должность хранителя коллекции монет и медалей Ватикана (неск. лет спустя Л. опубл. каталог визант. печатей этой коллекции: *Les sceaux byzantins du Médaillier Vatican.* Vat., 1962). С 1958 г. Л.— профессор Национального центра научных исследований Франции, с 1963 г.— руководитель исследований. Л. погиб при трагических обстоятельствах в Париже.

Основной круг научных интересов Л. обозначился уже к нач. 30-х гг. XX в.: визант. сигиллография, церковно-историческая география Балкан, визант. просопография, церковная история XIII–XIV вв., в т. ч. отношения Византийской Церкви с Папским престолом. Вдохновленный своими учителями Жаненом и Грюмелем, Л. задумал несколько



масштабных проектов по истории христ. Востока, к-рые при его жизни были реализованы лишь частично. Л. много лет работал над 4-м томом «Регест актов Константинопольских патриархов» за XIII в. (Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople. P., 1971. Pt. 1: Les Actes des patriarches. Fasc. 4: Les Regestes de 1208 à 1309); первые тома этого справочника были подготовлены Грюмелем еще в 30-х гг. XX в., а работа над последними была завершена Ж. Даррузесом в 70–80-х гг. XX в. Трудом всей жизни Л. стал полный свод визант. печатей, к-рый должен был включать 6 томов: печати имп. дворца; центральной администрации и столицы; провинциальной администрации; Визант. Африки; Византийской Церкви; разные печати. В 1963–1965 гг. Л. начал работу с томов, посвященных печатям иерархов, клира и монахов К-польской Церкви, а также печатям Кипрской и Болгарской Церквей и Восточных Патриархатов (Le corpus des sceaux de l'Empire Byzantin. P., 1963. T. 5: L'Église. [Vol. 1]: Pt. 1: L'Église de Constantinople. A. La Hiérarchie; 1965. [Vol. 2]: Pt. 1 (suite): B. Le clergé et les moines; C. Les Archevêchés auto-céphales (Chypre et Bulgarie); Pt. 2: A. Les Patriarcats orientaux (Alexandrie, Antioche, Jérusalem); B. Suppl.; 1965. [Vol. 3]: Planches; 1972. [Vol. 4]: Pt. 3: Suppl.).

В числе неосуществленных проектов Л. — полная визант. просопография, план работы над которой он представил на IV Международном конгрессе византийских исследований в Софии (La Prosopographie de l'empire byzantin: Plans et travaux // EO. 1934. T. 33. P. 385–395). После смерти Л. работу с его архивом продолжил Даррузес. Он опубликовал полный корпус греческих документов, касающихся Лионской унии 1274 г., который Л. собирал с кон. 30-х гг. XX в. (Dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277) / Ed. V. Laurent, J. Darrouzès. P., 1976). Даррузес систематизировал и публиковал нотиции (списки епархий) К-польского Патриархата. Эта работа была начата на рубеже XIX и XX вв. Г. Гельцером, а в 30-х гг. продолжена Э. Герландом и Л. (Corpus notitiarum episcopatum ecclesiae orientalis graecae. [Istanbul], 1936. Pt. 1: Les listes conciliaires / Établies par E. Gerland; rev. et compl. par V. Laurent.).

Соч.: Les bulles métriques dans la sigillographie byzantine. Athènes, 1932; La Chronologie des patriarches de Constantinople de 996 à 1111 // EO. 1936. T. 35. N 181. P. 67–81; Aux origines de l'Église russe: L'établissement de la hiérarchie Byzantine // Ibid. 1939. T. 38. N 195. P. 279–295; La liste épiscopale du Synodicon de la métropole d'Andrinople // Ibid. N 193. P. 1–34; Rome et Byzance: Sous le pontificat de Célestin III (1191–1198) // Ibid. 1940. T. 39. N 197. P. 26–58; La Notitia d'Antioche: Origine et tradition // REB. 1947. T. 5. P. 67–89; Aux origines de l'Église de Moldavie: Le métropolitain Jérémie et l'évêque Joseph // Ibid. P. 158–170; Le titre de patriarche oecuménique et la signature patriarcale: Rech. de diplomatique et de sigillographie Byzantines // Ibid. 1948. T. 6. P. 5–26; Les droits de l'empereur en matière ecclésiastique: L'accord de 1380/82 // Ibid. 1955. T. 13. P. 5–20; La direction spirituelle à Byzance: La correspondance d'Irène-Eulogie Choumnaina Paléologue avec son second directeur // Ibid. 1956. T. 14. P. 48–86; Le rituel de la proscomidie et le métropolitain de Crète Élie // Ibid. 1958. T. 16. P. 116–142; L'assaut avorté de la Horde d'Or contre l'empire byzantin (printemps-été 1341) // Ibid. 1960. T. 18. P. 145–162; Les préliminaires du concile de Florence: Les neuf articles du pape Martin V et la réponse inédite du patriarche de Constantinople Joseph II (Octobre 1422) // Ibid. 1962. T. 20. P. 5–60; La succession épiscopale de la métropole de Thessalonique dans la première moitié du XII^m siècle // BZ. 1963. Bd. 56. S. 284–296; L'oeuvre canonique du concile in Trullo (691–692), source primaire du droit de l'Église orientale // REB. 1965. T. 23. P. 7–41; Les premiers patriarches de Constantinople sous domination turque (1454–1476): Succession et chronologie: D'après un catalogue inédit // Ibid. 1968. T. 26. P. 229–263; La chronologie des patriarches de Constantinople au XIII^m siècle (1208–1309) // Ibid. 1969. T. 27. P. 129–150; Notes de chronologie et d'histoire byzantine de la fin du XIII^m siècle // Ibid. P. 209–228; Le trisépiscopat du patriarche Matthieu I^{er} (1397–1410): Un grand procès canonique à Byzance au début du XV^e siècle. P., 1972.

Изд.: La Vie merveilleuse de st. Pierre d'Atroa († 837): Éd., trad. et comment. Brux., 1956. (SH; 29); La Vita retractata et les miracles posthumes de st. Pierre d'Atroa: Texte grec éd., trad. et comment. Brux., 1958. (SH; 31); Les «Mémoires» du Grand Ecclesiarque de l'Église de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le concile de Florence (1438–1439): Texte grec, trad. et comment. P., 1971.

Лит.: Darrouzès J. Le Père Vitalien Laurent (1896–1973) // REB. 1974. T. 32. P. III–XIV; Bibliographie du Père Vitalien Laurent // Ibid. P. 343–379; Μπόνης Κ. Γ. Ὁ πατὴρ Vitalien Laurent // Θεολογία. 1974. T. 45. Σ. 194–196.

Л. В. Луковицкий

ЛОРДКИПАНИДЗЕ [груз. ღორჭიკიპანიძე] Мариам Давидовна (род. 28.08.1922, Батуми, Аджарская АССР Грузинской ССР), груз. историк, источниковед, доктор исторических наук (1963), профессор (1966), действительный член АН Грузии (с 1993). Окончила исторический фак-т Тбилисского гос. ун-та (ТГУ) (1943), поступила в аспиран-

туру ТГУ по специальности «История Грузии». С 1947 г. научный сотрудник ин-та, с 1948 г. преподает в ТГУ. В том же году защитила канд. дис. «Тбилисский эмират» (не изд.), в 1963 г. была издана докт. диссертация, посвященная политическому объединению феодальной Грузии. В 1972–1997 гг. возглавляла кафедру истории Грузии ТГУ. Под ее руководством при кафедре была основана лаборатория по изучению истории груз. сел и научно-исследовательская лаборатория по груз. источниковедению и историографии. С 1979 г. редактор грузинско-нем. ж. «Georgica». На протяжении ряда лет была редактором научного издания исторического фак-та ТГУ «Шромеби» (Труды), возглавляла диссертационный совет ТГУ по истории Грузии. Главный редактор научного 4-томного издания «История Грузии с древних времен до XX в.», выпущенного АН Грузии в 2012 г.

Автор более 100 научных работ (в т. ч. 10 фундаментальных). Наряду с проблемами политической и экономической средневековой истории Грузии Л. исследует и вопросы церковной истории. В монографии «Грузинская историческая литература раннефеодальной эпохи» (1966) она рассмотрела агиографические сочинения V–X вв., время их создания и круг предполагаемых авторов. Л. неоднократно подчеркивала идеологическое значение этих сочинений в борьбе с зороастризмом и исламом и их значение как исторических источников для изучения политической, социальной и религ. обстановки в Грузии. В исследовании «Картли во 2-й пол. V в.» Л. проанализировала церковную политику царя Грузии св. Вахтанга Горгасали, отношения между гос-вом и Грузинской Православной Церковью (ГПЦ), причины конфликта между царем и архиепископом, вопросы обретения ГПЦ автокефалии и основания Картлийского (Восточно-грузинского) Католикосата ГПЦ. В очерке о 1-м царе объединенной Грузии Баграте III (978–1014) Л. обосновала, что целью царя, борющегося за централизацию и объединение страны, было создание опоры гос-ва, которую он видел в единой ГПЦ во главе с католикосом-патриархом. Для достижения поставленной цели Баграт III, в частности, строил и реставрировал церкви, его имя часто упоминается в сохра-

нившихся эпиграфических памятниках храмов, к-рые были исследованы Л. По ее мнению, упразднение Багратом III Гудаковской епархии и распространение юрисдикции на эти территории учрежденной им Бедийской епархии стали завершением трудов, начатых его предшественниками, абх. царями, по централизации церковного управления Грузии и окончательному устранению влияния К-польского Патриархата в Зап. Грузии.

В главах, написанных для сб. «Очерки истории Грузии», и в соч. «Абхазы и Абхазия» рассмотрены вопросы, связанные с политикой эгрис-абх. царей IX–X вв., направленной на церковное объединение Зап. и Вост. Грузии; с обретением независимости от К-польского Патриархата и с формированием Абхазского (Западногрузинского) Католикосата ГПЦ; с церковным воссоединением Церквей Зап. и Вост. Грузии и с формированием единой структуры ГПЦ. Л. установила, что церковное объединение Грузии предшествовало политическому.

Л. принадлежит критический перевод на рус. язык памятников груз. исторической письменности, включенных в свод «*Картлис Цховреба*»: это «Матиане Картлиса» (Летопись Картли) и «История и повествование о Багратионах» Сумбата Давитис-дзе. Также Л. — соавтор сборника «Цари Грузии» (2000), соавтор 2-томного учебника для вузов «История Грузии» (2006. Т. 1; 2008. Т. 2).

Л. — заслуженный деятель наук Грузии (1975); лауреат мн. национальных премий, награждена гос. и церковными орденами (в т. ч. орденом Чести, 1997; орденом св. Георгия, 2011); она — почетный гражданин г. Тбилиси (1988), имеет титул «Мать Грузии» (2011).

Изд.: Матиане Картлиса / Пер. на рус. яз., введ., примеч.: М. Д. Лордкипанидзе. Тб., 1976; То же [Летопись Картли] // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 139–180; Сумбат Давитис-дзе. История и повествование о Багратионах / Пер. на рус. яз., введ., примеч.: М. Д. Лордкипанидзе. Тб., 1979; То же // Картлис Цховреба: История Грузии. Тб., 2008. С. 221–302.

Соч.: Политическое объединение феод. Грузии, IX–X вв. Тб., 1963 (на груз. яз.); Грузинская раннефеод. ист. лит.-ра. Тб., 1966 (на груз. яз.); Эпоха Руставели. Тб., 1966 (на груз. яз.); К вопросу о надписях храма Джвари в Мцхета // Мацне (Вестник) / АН Грузии. Тб., 1968. Вып. 4(43). С. 190–200; История Грузии XI — нач. XIII вв. Тб., 1974; Картли во 2-й пол. V в. Тб., 1979 (на груз. яз.); Что такое «Картлис Цховреба». Тб., 1989

(на груз. яз.); Возникновение груз. феод. княжеств // Очерки истории Грузии. Тб., 1973. Т. 2. С. 372–506 (на груз. яз.); Эгрис-Абхазское царство // Там же. С. 416–445 (на груз. яз.); Абхазы и Абхазия. Тб., 1989, 2012² (на груз., рус., англ. языках); Тбилиси, IV — нач. XII вв.: Ист. очерк. Тб., 1991; Царь Баграт III. Тб., 2002 (на груз. яз.).

Лит.: Историко-филологические разыскания: 75-летию Мариам Лордкипанидзе / Сост.: Н. Вачнадзе. Тб., 2001 (на груз. яз.); Мариам Лордкипанидзе — 85: Сб. / Сост.: В. И. Силогава. Тб., 2007 (на груз. яз.); Великая госпожа Грузии Мариам Лордкипанидзе / Сост.: Н. Хазарадзе. Тб., 2013 (на груз. яз.); Коллекция Мариам Лордкипанидзе / Сост.: З. Гаипарашвили. Тб., 2013 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ЛОРЕТО, город в восточной части Центр. Италии, в пров. Анкона, в обл. Марке, место почитания Дома Божией Матери (или Св. Дома, итал. Santa Casa) и Ее чудотворного образа. Дом Божией Матери представляет собой маленькую (9,52×4,1 м) каменную церковь, или капеллу, находящуюся внутри большого церковного здания (Basilica della Santa Casa), имеющего статус папской базилики.

Капелла почитается как Дом Пресв. Богородицы из Назарета, в котором Она получила Благовестие и где возрасал Христос. Она не раз становилась объектом исследований, нацеленных на доказательство ее аутентичности палестинскому зданию или хотя бы подтверждающих происхождение ее камней из Палестины. По принятой в наст. время в Л. версии, к-рая предлагается паломникам



Дом Божией Матери

в качестве основной, в нижней части стен Дома Божией Матери находятся камни из Назарета. На стенах капеллы в верхних частях сохранились фрагменты росписи 2-й пол. XIV в.

Расцвет почитания лоретской святыни приходится на 2-ю пол. XV в. С этого времени в Л. начались строительные и художественные работы, продолжавшиеся вплоть до XX в. В разные периоды для работ приглашали известных художников и архитекторов, но непрекращавшиеся паломничества отодвигали художественные задачи на 2-й план. Наибольшее значение в художественном отношении представляет мраморная облицовка Дома Божией Матери (XVI в.), так что святыня оказалась заключенной в роскошный ковчег-реликварий. Его наружные стены покрыты мрамором и украшены скульптурами пророков и сивилл, барельефами со сценами из земной жизни Пресв. Богородицы, с историей перенесения Дома. Архитектурный замысел мраморного сооружения принадлежит архит. Донато Браманте и восходит к 1510 г.; он был реализован неск. скульпторами XVI в., наиболее известный из к-рых Андреа Сансовино создал барельефы на сюжеты «Благовещение» и «Поклонение пастухов».

Сама базилика в Л. представляет памятник одновременно готической, ренессансной и барочной архитектуры. Ее строительство началось ок. 1470 г. и продолжалось в XVII в.



Базилика Дома Божией Матери.
Ок. 1470 г.

В работе над проектом принимал участие Браманте. Купол базилики был возведен в 1499–1500 гг. архит. Джулиано да Сангалло.

В кон. XVI в. на алтарной стене базилики разместили лат. надпись, к-рая гласит, что посетитель может узреть в базилике Св. Дом, перенесенный ангелами из Палестины в 1291 г., сначала остановившийся в Иллирике, затем перенесенный в рошу вблизи Реканати и, наконец, в Л. в 1295 г.



Церкви, которое служило опорой для Папского престола в тяжелых обстоятельствах. Напр., при захвате Рима наемника-

Скульптурный декор
Дома Божией Матери.
XVI в.

Лоретская легенда, сообщающая о чуде появления в Италии Дома Божией Матери, а также необычный характер самой реликвии вызвали неоднозначную реакцию. Напр., скептическое отношение к чуду отмечено уже во 2-й пол. XV в. среди католиков. Споры о достоверности Лоретской легенды и о подлинности Дома Божией Матери отражены во внушительной историографии, которая обобщена в работе Л. Скараффи (*Scaraffia*. 1998. Сар. 3). Большая часть последних изданий носит в основном апологетический, но отчасти научный характер. Эти работы, подготовленные, в частности, хранителями лоретского святилища и архива в Л. отцами Ф. Гримальди и Дж. Сантарелли, содержат ссылки на документы и снабжены библиографией.

Ранний наиболее надежный источник, упоминающий о Богородичной святыне в Л., — документ, известный по судебному процессу 1315 г. В нем сообщается, что в нач. XIV в. в Л. была церковь, в которой находился чтимый (судя по перечисленным богатым украшениям) образ Божией Матери с Младенцем. Позднейшее свидетельство (булла папы Павла II (1470), дарующая индульгенции паломникам, к-рые делали вклады в строительство базилики и Дома в Л.) упоминает находившуюся в церкви чудотворную икону, помещенную там ангелами. По мнению ряда историков (Дж. Кракко, М. Баччи, М. Сенси), в XIV — 1-й пол. XV в. почитался не Дом Божией Матери, а Ее чудесно явленная икона. Можно предполагать, что в преданиях, предшествовавших периоду письменных фиксаций, нашло отражение типичное для легенд об основании церкви или монастыря событие: чудесное обнаружение образа в лесу и/или на дереве.

На рубеже XIX и XX вв. появилось объяснение Лоретского чуда в позитивистском духе. В наст. время оно принимается как наиболее отвечающее благочестивой традиции. Так, перенесение Дома Божией Матери ангелами предлагается понимать как исторический эпизод перевоза камня из храма в Назарете в Италию человеком по фамилии Ангел (в народной памяти фамилия трансформировалась в образы ангелов). Эта версия о чуде опирается на известный по копии XIX в. некий древний документ в досье Chartula-

rium culisanense (досье датируется 2-й пол. XVI в., не сохр.), подвергнутый справедливой критике Кракко (*Cracco*. 1997. Р. 113–115).

Начало сакрализации Л. как места, принявшего «бегущий с Востока» Дом Божией Матери, хронологически близко ко времени падения К-поля, что может быть соотнесено с идеями в духе Ферраро-Флорентийского Собора, которые развивал Виссарийон, митр. Никейский (К-польский Патриархат), кардинал и титулярный лат. патриарх К-поля, преследуя цель подтолкнуть Запад к новому крестовому походу ради спасения восточнохрист. мира. Так, в периоды, когда Папский престол отвечал на эти призывы, Л. становилось объектом паломничества, сопряженных с задачами крестового похода. Папа Пий II посещал Л., когда в 1464 г. отравился в крестовый поход, а буд. папа Павел II оставался в Л. в ожидании венецианского дожа, плывшего с флотом для участия в походе (в связи со смертью папы Пия и отменой крестового похода паломничество дожа не состоялось). Позже, при возобновлении планов спасения Восточной Церкви при папе Сиксте IV, кард. Виссарийон и др. легаты совершали паломничества в Л. перед отъездом к государям Европы для призыва их в крестовый поход. Это значение Л. в истории несостоявшихся крестовых походов не нашло места в письменном предании о чуде Л. и не получило широкого распространения, поскольку идея спасения христ. Востока не укоренилась в католич. мире. Стала преобладающей идея торжества Римской Церкви, под покровом которой святыня обрела свое место. Л. стало мистической столицей папства. Слава Л. росла, преумножая (во многом благодаря папским индульгенциям) материальное богатство

туализировалась в периоды тур. угрозы Западу. Помощи Лоретской Божией Матери была приписана победа Свящ. лиги над турками в битве при Лепанто (1571).

В нач. XVI в. широкое распространение получили т. н. Лоретские литании (см. ст. *Литания*). Это молитва, состоящая из последовательности воззваний к Богородице с употреблением Ее традиц. эпитетов. Происхождение литаний неизвестно. Структурное сходство этого текста с Акафистом позволяет предполагать и в этом случае ориентацию на восточнохрист. традицию. Лоретские литании, распространившись по Европе, использовались для чествования иконы Ченстоховской Божией Матери, почитание которой близко к почитанию Лоретской Божией Матери по времени возникновения, по формам и значению.

Празднование Лоретской Божией Матери было утверждено в календаре Римской Церкви в кон. XVI в. и совершается 10 дек.

Письменные источники о Лоретском чуде. Сказания о Лоретском чуде, изданные на гравированных листах, в брошюрах, в книгах на лат., итал. и др. языках, многочисленны (избр. библиографию см.: *Grimaldi*. 1984). Повествования о чуде появляются на рубеже 60-х и 70-х гг. XV в. Важнейшее из них создано управителем Л. (нач. 70-х гг. XV в.), ответственным за дела церкви Пьетро ди Джоржо Толемеи по прозвищу Терамано. Небольшой текст размножался как рукописно, так и печатно на разных языках для раздачи паломникам. В дальнейшем распространяются расширенные версии с добавлением чудес, но текст Терамано остается основой Лоретской легенды. По этой версии, маленькая церковь Л. является комнатой, где Дева Мария была рождена, воспи-

тывалась, получила благую весть от арх. Гавриила, растила Иисуса Христа, там же ап. Лука написал образ Божией Матери. После взятия Богоматери на небо апостолы устроили в этой комнате церковь в память о Ней и стали совершать там Божественную литургию. Местный христианский народ чтит церковь, но потом, отвернувшись от Христа, принял веру Магомета. Вслед этого церковь была унесена ангелами сначала в «Склавонию», на вост. побережье Адриатики, и помещена в крепость Флумен (итал. г. Фьюме; ныне Риека, Хорватия), а затем — в вост. область Италии, где она тоже меняла местоположение, пока не утвердилась окончательно на дороге близ г. Реканати. Точных дат перемещений нет; указано, что в 1396 (или 1386) г. Дева Мария явилась недалеко от Л. и сообщила о происхождении церкви из Назарета.

Почти одновременно с повествованием Терамано было создано сочинение Дж. Риччи риторического характера, адресованное высшим церковным кругам. Согласно Риччи, Дом Божией Матери «бежал» из страны иудеев на землю чистой и сильной веры, т. е. Римской Церкви. Не принимается во внимание история христианства на Востоке, исключена антимусульм. тематика. Иллирийцы — народ «Склавонии», не сумевший принять Дом Богородицы, — слепы и не увидели свет истины.

Новая версия Лоретской легенды была составлена секретарем реканатской коммуны Дж. Анджелитом в XVI в. В 1531 г. текст был представлен на утверждение папе и стал офиц. документом Лоретского культа. Текст Анджелиты был издан в Венеции в нач. 30-х гг. XVI в., неоднократно переиздавался на лат. и итал. языках. В него внесены существенные изменения: рассказу придана пышность и торжественность; если Терамано упоминал икону, написанную ап. Лукой, то Анджелита уточняет, что Лука создал своими руками деревянную статую, ту, что находится в храме Л. Вводится хронология перемещений реликвии: Дом Божией Матери начал движение в 1291 г., при францисканце папе Николае IV, когда был захвачен г. Триполи (в действительности Триполи был взят в 1289, а 1291 — год падения Иерусалимского королевства на Св. земле); характер пребывания в «Склавонии» изменился, остано-

ка там стала периодом наибольшего почитания культа, местный народ уже не анонимный, от его имени выступают представитель могущественного католич. рода, владевшего землями в «Склавонии», кн. Николо Франджипане и его благочестивые подданные; «отлет» Дома в Италию в канун 10 дек. 1294 г. мотивирован непостижимой Божией волей. Анджелита дважды ссылается на свои источники — лист из Фьюме с описанием истории чуда и рассказы монахов францисканского ордена при церкви в Терсатто (ныне Трсат, в черте г. Риека) близ Фьюме, к-рая осталась на месте «улетевшего» Дома Божией Матери.

Ранняя францисканская версия легенды не сохранилась. Имеется хроника, составленная в XVII в. Ф. Главиничем, монахом францисканского мон-ря в Терсатто. Согласно ей, мон-рь в Терсатто был основан в 1453 г. на том месте, где Дом Божией Матери сделал остановку. В 1509 г. монахи вынуждены были бежать из мон-ря из-за бедствий и разорений, связанных с турецко-венецианской войной, и унесли с собой документы; позже мон-рь восстановили. Рассказы о Лоретском чуде XV в. не упоминают мон-рь в Терсатто, и даже Анджелита пишет о монахах, обитавших при церкви. Судьба этой земли настолько изменчива и сложна, что не зависящая от Лоретского предания история почитания Богородицы в Терсатто не реконструируется. В наст. время в Трсате находится святилище Трсатской иконы Божией Матери, которая, по преданию, была подарена папой Урбаном V взамен «улетевшего» Дома Божией Матери. Базилика Трсатской Божией Матери, в к-рой хранится икона, была построена к XV в. Праздник в память дня «прилета» Дома Божией Матери в «Склавонию» совершается 10 мая.

Рус. «Повесть о храме Святыя Богородица, в нем же родилася от Иоакима и Анны» оформлена как документ посольства 1526–1528 гг. к Папскому престолу; содержит приписку, что ее привезли из Италии в 1528 г. послы Е. Трусов и Ш. Лодыгин «иже видиша сию святую церковь от Рима 300 верст и к нам сие писание донесоша. А стоит та церковь посторонь Рима, в Римской державе папине». Т. о., ранние сборники, содержащие «По-

весть...», датируются 2-й четв. XVI в. (БАН. Арх. Д. 193). Возможно, «Повесть...» была переведена Д. Герасимовым, вернувшимся из посольства в Рим незадолго до отъезда Трусова и Лодыгина (Цыткин. 1990). В большинстве ранних сборников «Повесть...» так или иначе соединяется со сказанием о Тихвинской иконе Божией Матери (Кириллин. 1988). В наиболее представительной рукописи — ГИМ. Син. № 562, как и в ряде других сборников, рассказы о Лоретском чуде и о явлении на Тихвине образуют единый текст, т. е. согласованность 2 сказаний здесь уже осознанный факт. Не исключено, что элементы Лоретского культа получили распространение в России благодаря посольству царевны Софии Палеолог, браку к-рой с московским государем Иоанном III способствовал кард. Виссарион.

Рус. рассказ о Л. не имеет точных аналогов в латинско-итал. традиции. Он близок к тексту легенды Терамано, но с добавлениями позднего материала Анджелиты. Как у Анджелиты, подробно описана и представлена триумфальная остановка образа в «Склавонии», дана хронология его перемещений. Возможно, рус. послы получили францисканскую версию легенды независимо от Анджелиты, известно, что в поездках по Италии Герасимова, Трусова и Лодыгина сопровождал францисканский мон. Цит, который провел с русскими более 2 лет. Описания зданий, святынь и Лоретской легенды оставили также рус. паломники, в XVIII в. — гр. Б. П. Шереметев, в XIX в. — В. Г. Григорович-Барский, еп. Порфирий (Успенский).

Чтимые образы. В XV в. в Л. почитался образ Богородицы с Младенцем, созданный, по преданию, ап. Лукой. Его описал Риччи (см.: Ricci. 1987), как икону на доске небольших размеров; у Девы Марии черное лицо в соответствии со словами «черна я, но красива» (Песн 1. 4). Он также упоминает длинные золотые волосы Богородицы, что возводит икону к образцам не византийского, а скорее позднеитал. времени.

С нач. XVI в. в Л. вместо иконы стала почитаться деревянная статуя (из красной ели) Лоретской Богородицы (Мадонны) с Младенцем в характерном длинном, расширяющемся книзу далматике с драгоценными украшениями, закрывающем руки. В 1921 г. статуя пострадала от

пожара и тогда же была заменена новой. Находится в вост. алтарной части в Доме Божией Матери, за престолом, под аркой.

На Руси иконные изображения Лоретской статуи, где Богоматерь и



Лоретская
Богоматерь с Младенцем.
XVI в.
(Дом Божией Матери
в Лорето)

Младенец словно спеленуты звездчатой фелонью, появились в XVII в. Наиболее известная икона такого типа находится в собрании ГТГ (XVII в., см.: Икона Лоретской Божьей Матери // Чудотворный образ:



Лоретская икона Божьей Матери.
XVII в. (ГТГ)

Иконы Богоматери в ГТГ / Сост.: А. Лидов, Г. Сидоренко. М., 2001. № 30. С. 64–65). Лоретская икона с указанием празднования ей 14 сент. упоминается в публикациях об ико-

нах кон. XIX – нач. XX в. (см., напр.: *Снегирева*. Земная жизнь Пресв. Богородицы. С. 323; *Поселянин Е.* Богоматерь. С. 594); в предании пересказана «Повесть о храме Святыя Богородица...», образ сравнивается с Ильинской-Черниговской иконой Божией Матери. Известны гравюры с Лоретской иконой, где в надписях указан год ее явления (1063 или 1069); напр., на 4-листовой гравюре мастера Е. Н. Долгова, где с изображениями 160 икон Божией Матери, «Лоретская» икона находится под 15 сент. (*Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. № 1218. С. 185).

Образ Лоретской Мадонны воспроизводится на иконе Божией Матери «Прибавление ума». Но история чуда от этой иконы, случившегося в XVII в., не имеет отношения к Лоретскому преданию.

Ист.: *Angelita G.* L' historia della translatione della Santa Casa della Madonna a Loreto: Trad. in lingua volgare... Con il compendio dell'indulgenze concesse da vari sommi Pontefici, alla suddetta Santa Casa. Macerata, 1580; *Martorelli P. V.* Teatro storico della Santa Casa Nazarena della B. Vergine Maria e Sua ammirabile: Translatione in Loreto. R., 1732–1733. 2 vol.; *Glavinich F.* Historia Tersattana: Raccolta dalle antiche, e moderne historie, annali e tradizioni. Rijeka; Zagreb, 1989; *Grimaldi F.* La Chiesa di Santa Maria di Loreto nei documenti dei sec. XII–XV. Ancona, 1984; *idem.* Pellegrini e pellegrinaggi a Loreto nei sec. XIV–XVIII. Loreto, 2001; *Ricci G.* Virginis Mariae Loretae Historia / A cura di G. Santarelli. Loreto, 1987; *Santarelli G.* Loreto Arte. Ancona, 1988; *Купричников А. И., ред.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // ЧОИДР. 1896. Кн. 3. Отд. 2. С. 3–18; РФА. Т. 3. С. 537–540.

Лит.: *Кириллин В. М.* Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Лит-ра Др. Руси: Источниковедение. Л., 1988. С. 129–143; *Цыпкин Д. О.* Сказание «О Молюкитских островах» и Повесть о Лоретской Богоматери: (Из сб. БАН, Арханг. собр. Д. 193, XVI в.) // ТОДРЛ. 1990. Т. 44. С. 378–386; *Cracco G.* Alle origini dei santuari mariani: Il caso di Loreto // Loreto: Crocevia religioso tra Italia, Europa e Oriente. Brescia, 1997. P. 97–164; *Scaraffia L.* Loreto. Bologna, 1998; *Vacci M.* Il pennello dell'Evangelista: Storia delle immagini sacre attribuite a S. Luca. Pisa, 1998. P. 292–298; *Гукова С. Н.* Икона «Богоматерь Прибавление ума» и Лоретская Мадонна // ИХМ. 2001. Вып. 5. С. 94–110; *Плюханова М. Б.* Сказание о Лоретской иконе Богоматери // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: Иконография, история, почитание. СПб., 2001. С. 7–12; *она же.* Культ Божьей Матери Лоретской, его русские параллели и связи // ТОДРЛ. 2007. Т. 58. С. 669–696; *eadem (Pljukhanova M.)*. Reliquie in volo e in viaggio tra Oriente e Occidente nel XV sec. e l'idea di Terza Roma (la Casa di Loreto, il Capo di Sant'Andrea, l'Odighitria di Tikhvin) // Liturgia e agiografia tra Roma e Costantinopoli: Atti del I e II Seminario di Studio, Roma; Grottaferrata, 2000–2001 / A cura di K. Stancev, S. Parenti. Grottaferrata, 2007. P. 259–275;

она же. Новый Иерусалим в «италийской пустыни»: сказания о перенесении дома Богородицы в Лорето // Новые Иерусалимы: Иеротопия и иконография сакральных пространств / Ред.-сост.: А. М. Лидов. М., 2009. С. 419–444; *Белоброва О. А.* Русские посольские и паломнические отклики на святыни Лорето // Книга и литература в культурном контексте. Новосиб., 2003. С. 109–115; *Sensi M.* Loreto, una chiesa «miracolosamente fondata»: Icona di Gerusalemme e di Nazaret. Firenze, 2013.

М. Б. Плюханова

ЛОСЕВ Алексей Федорович (10/1 (23) сент. 1893 г., Новочеркасск) – 24 мая 1988 г., Москва), философ, эстетик, филолог, писатель.

Жизнь. Отец Л., Федор Петрович, – учитель математики, скрипач-виртуоз и церковный регент. Мать Наталия Алексеевна (урожд. Полякова) была дочерью потомственного священника, прот. Алексея Полякова. Отец ушел из семьи, когда Л. был еще младенцем. Дед умер, когда мальчику исполнилось семь лет. Жили на небольшие средства, оставленные дедом. С 1903 по 1911 г. Л. учился в классической Новочеркасской гимназии. Одновременно (с 1908) получал музыкальное образование у итал. скрипача Ф. Стаджи, закончив с отличием его школу в 1911 г. Увлекался астрономией и математикой. Уже с гимназических лет филология, философия и религия объединились у Л. в одно целое, в поиске «высшего синтеза». Среди особо любимых учителей – преподаватель Закона Божия свящ. Василий Чернявский. При переходе в 8-й класс гимназии Л. как лучший ученик получил в подарок от директора гимназии, преподавателя рус. языка и лит-ры Ф. К. Фролова, «Сочинения» Вл. Соловьёва в 8 томах и от преподавателя лат. и греч. языков И. А. Микша 6 томов «Сочинений» Платона. Соловьёв стал учителем Л. в диалектике конечного и бесконечного, в принятии единства прерывности и непрерывности во времени и пространстве. Платон с его вечно вопрошающим Сократом, доказательствами бессмертия души в «Федоне», со стремлением к высшей красоте и высшему Благу в «Пире» был также созвучен философским устремлениям Л. С юных лет Л. погрузился в науку, в философию, в стихию музыки.

В 1911 г. Л. поступил на историко-филологический фак-т Московского Императорского ун-та, где учился одновременно на 2 отделениях: фи-



А. Ф. Лосев.

Фотография. Ок. 1940 г.
(Фотограф М. С. Наппельбаум)

лосовском и классической филологии. Историю Греции читал известный античник Р. Ю. Виппер, психологию — Г. И. Челпанов, историю новой философии — Л. М. Лопатин, философию средних веков — И. В. Попов, историю эстетических учений — Н. В. Самсонов, этику Аристотеля — С. И. Соболевский. С этого же года Л. участвует в заседаниях Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва; здесь он познакомился с философами С. Л. Франком, С. Н. Булгаковым, свящ. Павлом Флоренским, Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, критиком Ю. И. Айхенвальдом, ученым секретарем об-ва писателем С. Н. Дурьлиным, поэтом-символистом Вяч. Ивановым. Когда Челпанов основал Психологический ин-т, студент Л., как один из лучших, был в 1914 г. принят в члены ин-та; вел работы по экспериментальной психологии. Л. выделял общие принципы эксперимента, устанавливая понятие эстетического ритма по теории К. Грооса. Эстетикой ритма Л. будет заниматься и дальше, став в 1923 г. членом Государственной академии художественных наук (ГАХН).

В 1914 г. Л. был послан в Берлин для совершенствования в науках. Он прибыл в Берлин 9 июля (н. ст.), а 28 июля началась первая мировая война. Л. возвратился в Россию, едва приступив к занятиям в берлинских б-ках в связи со своей работой о Вюрцбургской психологической школе и успев посмотреть впервые полностью поставленное «Кольцо Нибелунга» Р. Вагнера. Л. защитил дипломную работу «О мироощущении Эхцила». Замечания и одобрение работы он получил от Вяч. Иванова. После окончания ун-та в 1915 г. Л. был оставлен при кафедре классической филологии для сдачи экзаменов подготовки к профессорскому званию. В 1915–1916 гг. Л. изучал предметы, связанные с историей Греции, — лит-ру, философию, право. В 1916 г. выходят его первые статьи — о «Снегурочке» Н. А. Римского-Корсакова, о «Травиате» Дж. Верди, «Эрос у Платона» (работы Л. 1910 — нач. 20-х гг., включая гимназические сочинения и студенческие дневники, собраны в томе: Лосев А. Ф. На рубеже эпох. М., 2015).

В 1918 г. совместно с Булгаковым и Ивановым пытается осуществить выпуск религиозно-национально-философской серии «Духовная Русь» (реконструкцию замысла см.: Тахо-

Годи Е. А. 2014). В 1921 г. на последнем заседании Психологического об-ва при Московском ун-те читает доклад ««Эйдос» и «идея» у Платона», который был высоко оценен председательствовавшим И. А. Ильиным. В 1919–1921 гг. Л. регулярно ездил во вновь созданный Нижегородский ун-т; читал «Введение в классическую филологию», преподавательские курсы греч. и лат. языков; здесь становится профессором (1919); в 1921 г. выступил с докладом «О методах религиозного воспитания».

Внимание к религиозным вопросам, обусловленное домашним воспитанием, прослеживается уже в юношеских дневниках, работах, заметках: «Атеизм, его происхождение и влияние на науку и жизнь», «О религии», «Общая методология истории религии и мифа», «Происхождение и сущность религии», «О реформе Закона Божия в гимназии». О многочисленных выступлениях Л. в нач. 20-х гг., связанных с философско-богословскими основами имяславского движения, свидетельствуют ст. «Имяславие» (условно датируется 1918–1919) и сохранившиеся тезисы (опубл. в 1995).

В 1922 г. свящ. П. Флоренский обвенчал Л. и Валентину Михайловну Соколову (1898–1954). Математик, астроном, она стала верной спутницей и помощницей Л., его единомышленницей.

В 1923 г. в ГАХН Л. вошел в Комиссию по изучению художественной терминологии при Философском отделении. В 1924–1925 гг. заведовал Музыкально-психологической комиссией. Одновременно являлся профессором Московской

консерватории. В 1925 г. стал штатным членом Музыкальной секции академии, в 1926–1927 гг. заведовал Комиссией по изучению эстетических учений Философского отделения.

20-е годы оказались не лучшими для таких наук, как философия и классическая филология. Чтобы работать не только в стенах своего кабинета, иметь возможность научного общения в среде профессионалов, Л. обратился к эстетической стороне философии. Именно эстетика будет спасать всю дальнейшую научную жизнь Л. В эти годы рождались замечательные по своей самостоятельности идеи о типе античной философии, науки, мысли и шире — культуры, к-рые найдут свое завершение в поздних трудах Л. и особенно в 8-томной «Истории античной эстетики».

С 1927 по 1930 г., Л. было издано 8 книг («восьмикнижие»): в 1927 г. — «Античный космос и современная наука», «Музыка как предмет логики», «Философия имени», «Диалектика художественной формы» (в 2013 изд. в пер. на англ., с теоретич. введ. О. В. Бычкова); в 1928 г. — «Диалектика числа у Платона»; в 1929 г. — «Критика платонизма у Аристотеля»; в 1930 г. — 1-й том «Очерков античного символизма и мифологии». И, наконец, последняя, фатальная книга, «Диалектика мифа». Уже одни заголовки сочинений подтверждают слова Л. о себе как о философе имени, мифа и числа.

«Философия имени» была написана летом 1923 г., вынужденно сокращена в 1926 г. из-за цензурных условий. «Философия имени» тесно связана с философско-религиозными имяславскими спорами начала века о сущности Имени Божия, что привело Л. к поискам сущности имени вообще. Идея книги перекликается с поздними работами Л. по языку — «Введение в общую теорию языковых моделей» (1968), «Знак. Символ. Миф» (1982), «Языковая структура» (1983; о лосевской концепции языка см.: Йоготшвили. 2006).

Книга «Вещь и имя» писалась в 1929 г., была сдана Л. в типографию И. И. Иванова в Сергиевом Посаде и, судя по всему, погибла, когда автора арестовали. Сохранились исходный вариант и тот, к-рый обрабатывал Л., вернувшись из лагеря в 1933 г.; оба — краткие.

Математика и в жизни, и в философии Л. играла одну из главенствующих ролей, будучи связана, особенно в работах по античности, с астрономией и музыкой. Л. серьезно занимался рядом математических проблем: анализом бесконечно малых, теорией множества, теорией функций комплексного переменного, пространствами разного типа. Он общался с выдающимися математиками Н. Н. Лузиным и Д. Ф. Егоровым, и его супруга В. М. Лосева была математиком и астрономом.

Мысли о единении философии, математики, астрономии и музыки, столь характерные для античной культуры, не покидали Л. Задумывая в лагере кн. «Звездное небо и его чудеса», он писал: «...в моем мировоззрении синтезируется античный космос его конечным пространством, и — Эйнштейн, схоластика и нео-кантианство, монастырь и брак, утончение западного субъективизма с его математической и музыкальной стихией, и — восточный паламитский онтологизм» (23 февр. 1932).

После книги 1927 г. «Музыка как предмет логики» (вошли очерки, написанные с 1920 по 1925) Л. через много лет снова придет к музыкальной теме. «Проблема Вагнера в прошлом и настоящем» выйдет в 1968 г., «Исторический смысл эстетического мировоззрения Рихарда Вагнера» — в 1978 г. и посмертно в 1990 г. — «Основной вопрос философии музыки» (о лосевской философии музыки см.: *Зенкин*. 2015).

Книги Л. 1927–1930 гг. были вызовом властям, философским языком выражали стремление жить и мыслить свободно. Власти разгоняют монахи, закрывают и разрушают церкви, сажая священников. Как устоять перед приближающейся катастрофой?! Все мысли обращаются к Богу. Л. и Валентина Михайловна дают монашеские обеты, приняв имена Андроник и Афанасия; тайный постриг был совершен афонским старцем архим. *Давидом (Мухрановым)* 3 июня 1929 г. (в поздние годы жизни духовником Л. становится игум. Иоанн (Селецкий), о переписке с к-рым Л. см.: *Тахо-Годи А. А.* 2009).

Кн. «Диалектика мифа» (наиболее авторитетное изд. с доп. и коммент. вышло в сер. «Философское наследие» в 2001) была сразу запрещена и уничтожена (ныне переведена на

англ., нем., исп., япон. и др. языки; об истории сохранившихся экземпляров см.: *Троицкий*. 2007). 18 апр. 1930 г., в Страстную пятницу, последовал арест. Предлогом послужили незаконные вставки, сделанные автором после подписания Главлитом; почва же для ареста подготавливалась заранее в докладах А. М. Деборина в 1929 г. В мае 1930 г., когда Л. уже месяц как был арестован, в Институте философии Коммунистической академии состоялся доклад Х. Гарбера «Против воинствующего мистицизма А. Ф. Лосева» (напечатан: Вестник Комакадемии. М., 1930. № 37–38). В газ. «Правда» (14 мая 1930. № 131) помещены рецензии на 7 книг Л. — «философа-мракобеса». Ж. «На литературном посту» в 1930 г. клеймил «реакционную диалектику эстетического учения Лосева» (о кн. «Диалектика художественной формы»).

Л. находился 17 месяцев на Лубянке во внутренней тюрьме; 4 с пол. месяца в одиночке; в марте 1931 г. был переведен в общую камеру. Следствие по делу «Истинно-православной церкви», по которому проходил Л., разрасталось. Приговор Л. вынесли 3 сент. 1931 г. — 10 лет лагерей. После приговора перевели в Бутырки, на пересылку. Там 20 сент. объявили приговор осужденному. Л. обвинялся в причастности к «монархической организации церковников «Истинно-православная церковь»». Коллегия ОГПУ вынесла решение в отношении всех участников орг-ции.

Лосевы входили в число активных антисергианцев (см. в ст. *Сергий (Страгородский)*), держали сторону сщмч. *Петра (Полянского)*, местоблестителя Патриаршего престола. Они были связаны с насельниками Данилова мона-ря во главе с архиеп. *Феодором (Поздеевским)*, отложившимися от митр. Сергия, и с насельниками Зосимовой пустыни.

Осознавая себя сторонником имяславия как «чисто религиозной идеи», Л. посещал собрания московских имяславцев, на к-рых выступал с докладами; в собраниях принимали участие математики, физики, философы, психологи, историки. Бывали и монахи-имяславцы с Афона — архим. Давид (Мухранов), Манассия, Ириней (соборный старец Андреевского скита на Афоне). Монахи-имяславцы служили в часовне на Таганке. Лосевы были связаны с М. А. Новосёловым (см. *Михаил (Новосёлов)*,

мч.), активным имяславцем, составившим «Большое имяславление», в котором встречались и цитаты Л.

28 сент. по этапу Л. был отправлен в Кемь, в ГУЛАГ, однако вскоре переведен в пос. Важины Ленинградской обл. Л. был освобожден из заключения 7 сент. 1932 г. по состоянию здоровья (резкое ухудшение зрения). Поступил на службу вольнонаемным в Белбалтлаг старшим корректором, чтобы иметь возможность соединиться с В. М. Лосевой (арестована 5 июня 1930, осуждена на 5 лет лагерей). Их лагерная переписка — поразительное свидетельство высокодуховной внутренней жизни (изд. в кн.: *Лосев А. Ф., Лосева В. М. «Радость на веки»: Переписка лагерных времен.* М., 2005; пер. на франц. Л. Юргенсон под ред. Ж. Нива — Genève, 2014). В связи с окончанием строительства Беломорско-Балтийского канала 4 авг. 1933 г. постановлением ЦИК СССР с Л. была снята судимость, он был восстановлен в гражданских правах. В том же году Лосевы вернулись в Москву. Л. работал почасовиком в вузах, постоянная работа ему не предоставлялась.

Еще в лагере Л. начинает писать музыкально-философскую прозу, где художественными средствами выражает свою философию музыки и социологию искусства (повести «Трио Чайковского», «Встреча», роман «Женщина-мыслитель»), философию производства и техники (рассказ «Из разговоров на Беломорстрое»), поднимая при этом и вопрос о взаимоотношении Бога и человека (рассказы «Переписка в комнате», «Епишка», «Вранье сильнее смерти»). Лосевская проза стала издаваться посмертно, впервые полностью собрана в 2002 г. в кн. «Я сослан в XX век...» (см. о ней: *Тахо-Годи Е. А.* 2007).

В 1935–1941 гг. Л. работал над кн. «Античная мифология с античными комментариями к ней» (впервые опубли. в 2005), над первой версией «Истории античной эстетики», но напечатать их возможности не имел. В сент. 1942 г. Л. стал преподавателем логики на философском факультете МГУ, откуда был удален, как идеалист, 15 мая 1944 г. переведен в МГПИ им. В. И. Ленина, работал на кафедре классической филологии, кафедре рус. языка и кафедре общего языкознания.

В. М. Лосева умерла в янв. 1954 г. Помощником Л. стала его ученица

А. А. Тахо-Годи, к-рая в течение мн. лет будет заниматься подготовкой к изданию трудов Л. После 23-летнего вынужденного молчания (единственная публикация за это время — изданные в 1937 г. переводы 3 трактатов кард. Николая Кузанского) в 1953 г. вышла «Олимпийская мифология» (изд-во МГПИ), сильно искаженная редакцией. В 1957 г. увидела свет «Античная мифология в ее историческом развитии». Сочинения Л. начали издаваться регулярно: «Гомер» в 1960 г.; «История античной эстетики», т. I в 1963 г., т. II в 1969 г.; «Проблема символа и реалистическое искусство» в 1976 г.; «Эстетика Возрождения» в 1978 г.; «Эллинистически-римская эстетика I—II вв. н. э.» в 1979 г. Л. опубликовал статьи в «Философской энциклопедии» (1960–1970), написал обширные статьи в 4-томник Собрания сочинений Платона (1968–1972).

В 1983 г. в серии «Мыслители прошлого» (изд-во «Мысль») вышла небольшая кн. «Вл. Соловьев», которая всколыхнула «охранительные» силы из рядов философов и чиновников, — и снова обвинения автора в идеализме. Книга вышла, но ее «сослали» на окраины страны (переиздана в 1994).

К 90-летию юбилею Л. был награжден орденом Трудового Красного Знамени. В 1985 г. ему присуждено звание лауреата Государственной премии СССР по философии (за 6 томов «Истории античной эстетики»; VII т. вышел в 1988, VIII, кн. 1 — в 1992 и кн. 2 — в 1994). Последний написанный текст — речь «Реальность общего: Слово о Кирилле и Мефодии», приуроченная к 1000-летию Крещения Руси. Л. скончался 24 мая 1988 г. Похоронен на Ваганьковском кладбище в Москве.

А. А. Тахо-Годи

Религиозно-философское учение Л. Создаваемое гл. обр. в ранний период творчества, учение Л. принадлежит к числу наиболее сложных для понимания и необычных построений совр. философии, осознавшей на рубеже XIX и XX вв. религ. кризис и завершение новоевроп. культурно-исторической, философской и научной парадигмы, необходимость перехода к новым началам. В философии Л., как и в некоторых других современных ему учениях — Ф. Ницше, Э. Гуссерля, свящ. П. Флоренского, М. Хайдеггера и др., несмотря на несходство их

воззрений, а нередко и полную противоположность, преодоление основных принципов понимания жизни, культуры и философии, отношения человека к Богу, положенных в основание эпохи Возрождения и систематически разработанных в Новое время, стало насущной исторической задачей. Этим обстоятельством можно объяснить глубокий интерес философии переходной эпохи к поиску новых основоположений философии, методов ее исследования, к формированию нового философского языка.

На процесс образования философского учения Л. оказали влияние труды Платона, Аристотеля и неоплатоников, «Философия мифологии» Ф. Шеллинга и «Логика» Г. В. Ф. Гегеля, ранние сочинения по феноменологии Гуссерля, культурно-историческая концепция О. Шпенглера, учения Вл. Соловьёва о всеединстве, богочеловечестве и Софии Премудрости Божией, учения Вяч. Иванова и свящ. П. Флоренского о символе, личности, лике и имени.

Центральная идея создаваемой Л. философии — «идея высшего синтеза» — определила сложность и своеобразие его философского и религ. пути. Стремление Л. к высшему синтезу было тесно связано с одной стороны, с его личной религиозностью, преданностью Православию, интересом к трудам отцов и учителей Церкви, с другой, — с глубоким пониманием античности, обширными знаниями по новоевроп. и совр. философии, широкими культурными и научными интересами. Л. был одним из немн. мыслителей — энциклопедистов прошедшего XX в. Л. создал свою философскую систему, ему принадлежат фундаментальные труды по истории античной философии, мифологии и эстетики, а также по эстетике Ренессанса; им были написаны работы по филологии, литературоведению, истории и теории художественных стилей, музыке, математике, истории культуры. Л. переводил труды Аристотеля, Секста Эмпирика, Плотина, Прокла, Дионисия Ареопагита, Николая Кузанского и др.

Характерно, что поиск высшего синтеза, или всеединства, становится для Л. руководящей идеей как в исследовании античной философии и мифа, так и в попытках построения «целостного» религиозно-философского мировоззрения. Это проис-

ходило в эпоху, когда западноевроп. философия в лице выдающихся представителей — А. Бергсона, Л. Витгенштейна, Б. Рассела, Гуссерля, Хайдеггера и др. — в разработке новых принципов совр. философии, отстаивая ее автономность и самостоятельность, намеренно оставляет за рамками учение о Боге и всю религ. проблематику.

Вопрос о соединении философского умозрения с христ. пониманием Бога как Троицы всегда представлял огромные трудности, обусловленные принципиальными различиями в характере и содержании философских и богословских предпосылок. Если философия исходила из веры в «беспредпосылочность» своих начал, в возможность найти их и обосновать средствами естественного человеческого разума, то источником православного богословия изначально было сверхъестественное божественное Откровение и опора на Свящ. Писание и Свящ. Предание.

Предпринимаемые попытки соединения философии с богословием в зап. учениях Фомы Аквинского и Николая Кузанского, в философских системах Шеллинга и Гегеля в силу разных причин своей конечной цели не достигли. В рус. философии, начиная с А. С. Хомякова, отмечавшего внутреннюю связь между философией и богословием, и И. В. Киреевского, учившего о «верующем разуме», вопрос о соединении философии с правосл. верой становится одной из главных философских тем. Новое развитие эта тема получает в «философии цельного знания» или всеединства, в учении о Софии Премудрости Божией у Вл. Соловьёва, его продолжателей, стремившихся согласовать софиологию с правосл. догматикой, — Е. Н. Трубецкого и прот. Сергея Булгакова, в философии культа свящ. П. Флоренского. Софиологические мотивы характерны и для раннего этапа творчества Л.

В ст. «Русская философия» (1919) Л. писал, что рус. философию отличает устремленность к «идее цельного знания» и «синтетической религиозной целостности» (Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 211). По мнению Л., «русская самобытная философия представляет собой непрекращающуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *ratio* и восточно-христианским

конкретным богочеловеческим Логосом...» (Там же. С. 217).

Книга Л. «Философия имени» (1927) наряду с работами об имени свящ. П. Флоренского и «Философией имени» прот. С. Булгакова имела непосредственное отношение к спорам об имени Божиим и имяславии в рус. Церкви и в России нач. XX в. Богословские, церковные, религиозно-философские и исторические аспекты имяславия рассматривались Л. в ряде статей, написанных начиная с 1918 г. На теоретические воззрения Л. об имяславии оказали влияние работы и устные выступления свящ. П. Флоренского, тем не менее путь Л. был самостоятельным, он пытался соединить основные положения имяславия со складывающимся у него систематическим философским учением об имени и мифе. В сохранившейся черновой записке к свящ. П. Флоренскому (условное название — «Тезисы об Имени Божиим...») Л. пишет об Имени Божиим 1) как энергии сущности Божией; 2) как о неотделимом от существа Бога; 3) как о Самом Боге («Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам не имя») (Начала. 1995. № 1–4. С. 250–251). От «Философии имени» к «Диалектике мифа» с дополнениями к ней и текстами, близкими к ней по содержанию, — таким был путь формирования религиозно-философской системы Л.

Метод и построение религиозно-философской системы Л. Опубликованные в 1927 г. сочинения Л. «Античный космос и современная наука», «Философия имени», «Музыка как предмет логики», а также «Диалектика художественной формы» обнаруживают сходство как в построении, характере и направлении анализа, так и в его конечной цели. Само направление исследований в этих книгах было выражено Л. в некоторых значимых формулах: в «Философии имени» — от имени-слова через его диалектико-феноменологический анализ, в котором отправными точками становились сущность, эйдос, символ и логос, — к имени, как основе бытия; в «философии музыки» — «имя—число—миф»; в кн. «Античный космос и современная наука» — «имя—число—вещь», притом что главной категорией этого исследования было многослойное понимание мифа.

Типологическое сходство этих сочинений Л., несмотря на их различия по содержанию, было обусловлено разработанным им оригинальным диалектико-феноменологическим методом, открывающим широкие возможности для логического конструирования и анализа смыслов на основе понимания диалектики как учения о тождестве и различии противоположностей и феноменологии как способа узрения сущностей и их описания. Одна из главных идей диалектико-феноменологического метода Л. заключалась в его метафизической предпосылке, исходящей из изначального единства бытия и познания, субъективного и объективного, и понимания мышления как имеющего конструктивно-символический характер и неразрывно связанного с мыслимой реальностью.

Метод Л. делал возможными сравнительный анализ разнородных материалов и установление между ними логических и эйдетических связей, имеющих отношение к построению как отдельной предметной области, так и целостной философской системы. В основу метода было положено имеющее принципиальное значение разделение на эйдос как целостный (или притязающий на понимание целостности) «лик» вещей и логос как логическую структуру, выражающую логические связи внутри самой вещи и ее отношения с др. вещами. Л. писал: «Эйдос видится мыслью, осязается умом, созерцается интеллектуально; логос не видится мыслью, но полагается ею, не осязается умом, но сам есть щупальцы, которыми ум пробегает по предмету; не созерцается интеллектуально, а есть лишь задание, заданность, метод, закон, чистая возможность интеллектуального созерцания» (Философия имени. 1927. С. 131).

Не менее важным было проводимое отличие логоса от диалектики и понимание логоса как лишнего «умно-меонального принципа». По Л., если основным принципом диалектики является «принцип раздельности в тождестве, или тождества в раздельности, в различии», то принцип логоса есть, наоборот, «принцип абсолютной раздельности, без объединения в абсолютное тождество, а лишь с объединением множественного; это принцип внешне-смыслового объединения абсо-

лютных внеположностей» (Там же. С. 153).

Оборотной стороной отношений логоса и эйдоса в учении Л. было отношение между понятием и символом. Концепция символа, разработанная в русском символизме, преимущественно у А. Белого и Вяч. Иванова, и получившая свое философско-богословское обоснование у свящ. П. Флоренского, в учении раннего Л. обретает новое диалектически-эйдетическое освещение. Л. понимал символ как лик «сущности», «демиургийную энергию имени», особое соединение идеи и вещи, смысла и явления, вместе с тем предполагающее различие между ними, а само различие он истолковывал как отрицание, — момент меонический и апофатический. «...Символ и есть неисчерпаемое богатство апофатических возможностей смысла. Символ только и мыслим при условии апофатизма, при условии бесконечного ухода оформленных, познаваемых сторон эйдоса в неисчерпаемость и невыразимость первоисточника всего в нем оформленного и осмысленного» (Там же. С. 120). Л. писал: «Символизм есть апофатизм, и апофатизм есть символизм» (Там же. С. 121).

Небытию, ничто и отрицанию принадлежит исключительное место как в методе, так и в философии Л. Противоположности бытия и небытия, сущего и несущего (меона), и апофатический подход Л. имели непосредственное отношение к познанию и определению имени, логического и алогического, рационального и иррационального. Апофатический подход в диалектико-феноменологических построениях обладал и др. значением: он был направлен против субъектно-объектной и рационалистической трактовки, притязающей в т. ч. на познание непознаваемой сущности Бога, «первосущности», как вечного и неизбывного источника всех смыслов.

Несмотря на свою неизменную склонность к диалектическому анализу понятий, Л. был глубоко убежден, что в основе всякого подлинного философствования лежит некая первичная интуиция первореальности, целостности к-рой исключает возможность ее однозначного отнесения либо к чувственно воспринимаемому, либо и к мысленно понимаемому явлениям. Эта первореальность интуиции, по Л., не может быть

постигнута традиц. теорией познания, исходящей из противоположности чувственности и мышления и предполагающей их последующий синтез.

Исследованию самой первореальности предшествовала аксиоматика Л. в виде определений диалектики. Л. понимал свой диалектико-феноменологический метод не как субъективный, определяющий познаваемый им объект, а как описывающий связанную между собой диалектику самих вещей и самосознания. Проблема «я» и самосознания оказалась одной из самых сложных и спорных в этих трудах, поскольку самосознание было дано преимущественно в философской, научно-познавательной и эстетической функциях. Л. не отождествлял свой метод со своей философией и предупреждал читателей о возможности такого ошибочного отождествления (Диалектика художественной формы. М., 1927. С. 133–134).

К характерным особенностям сочинений 1927 г. необходимо отнести формальные сходства в разработке отдельных этапов исследования (условно обозначаемых нами в качестве предварительного, начального, среднего и конечного).

Предварительный этап в этих книгах Л. представлен как имеющий отношение к бесструктурной первореальности, тождественной небытию, первореальности до ее к.-л. диалектического оформления эйдосом и логосом. Эта первореальность называется Л. «светом и тьмой», «меоном», небытием, словом (в учении об имени), «хаотическим» (в музыке), «Хаосом» или единством логического и алогического (в мифе), неразличимым и бесформенным (в эстетике).

Начальный этап в этих трудах Л. был связан: 1) с определениями диалектики, предваряющими исследование; 2) с выявлением эйдоса и логоса в этой бесструктурной первореальности; 3) с логическим конструированием начальных смыслов средствами диалектики и феноменологии. В отличие от других работ, в «Диалектике художественной формы» (1927) автор сначала обращается к конструированию тетрактиды (термин пифагореизма — «четверница»), которая представляла собой краткий вариант наиболее полно разработанной в кн. «Античный космос и современная наука» «тетрак-

тиды А», и только после этого на ее основе приходит к диалектически определяемой и эйдетически понимаемой «выразительной форме», к-рая и образует подлинный предмет всего последующего исследования. В кн. «Диалектические основы математики» (написанной до 1936, изданной в 2013) начальный этап исследования похож на построения в «Диалектике мифа» (1930). Автор строит философию числа сначала на апофатических суждениях: число не есть 1) «ни что-нибудь вещественно-качественное, ни вообще объективное»; 2) «ни что-нибудь субъективное» (С. 41–44), а затем определяет его как относящееся к «чисто смысловой сфере», в качестве «самого акта смыслового полагания, а не содержания этого полагания» (С. 44–52), и на этом основании строит философию числа.

Срединный этап анализа, имеющий непосредственное отношение к исследованию конкретной предметной области (будь то область имени, музыки, художественной формы, числа или мифа), связан с наибольшими сложностями, обусловленными специальной терминологией, характеризующей структуру данной области в ее отношении к сознанию и его средствам познания.

Руководствуясь идеей логико-эйдетического конструирования смыслов, Л. стремился охватить и выразить в логико-понятийном и символическом языке философии все предметное содержание исследуемых им областей. Характерный пример таких сложных, перенасыщенных терминологией философских построений, дан в «Философии имени». В 4 уровнях структуры имени, напоминающих тетрактиду, Л. выделяет 67 «моментов имени».

Заключительный этап подводит итоги исследования в их отношении к пройденному пути и устанавливает возможные связи с др. предметными областями. Музыка, понимаемая как «чисто алогически выраженная предметность жизни чисел, данных в аспекте интеллигенции», связана с математикой и эстетикой (Музыка как предмет логики. М., 1927. С. 141). Л. следующим образом описывал единство и различие числа в музыке и математике: «...математика логически говорит о числе, музыка говорит о нем выразительно, т. е. имеет в виду не просто логическую сущность числа (хотя

бы даже эйдетически-гилетически данного), но — такую, которая соотносена с чувственным меоном и которая тем самым превратилась из чисто смысловой сущности в символическую, ибо символ есть тождество логического и чувственно-го..» (Там же. С. 123–124).

Само число как основа математики, логико-математическое условие формирования пространства и космоса и всего пространственно-временного сущего имеет отношение к мифологической интерпретации мира; более того, через свои формальные категории число (как понятие, суждение и умозаключение) имеет отношение к аналогичным функциям имени. Имя же, в своей энергичности и софийности, пронизывающее всё и вся, рассматривается как начало, середина и конец всего сущего.

Имя. Книга Л. «Философия имени» может с полным правом претендовать, если не на попытку построения всеобъемлющей философской системы, то как минимум на построение философских оснований для буд. системы. Об этом уже в 1928 г. было написано в статье выдающегося рус. философа С. Л. Франка. Отмечая вышедшие в 1927 г. работы Л., Франк писал о «Философии имени»: «По трудности, сложности, но вместе с тем и тонкости работы абстрактной мысли после «Феноменологии духа» Гегеля, едва ли найдется много примеров философских построений, подобных системе Лосева» (Новая русская философская система // Путь. П., 1928. № 9. Янв. С. 89).

С не меньшим основанием книга Л. заслуживает сравнения с любимой им «Логикой» Гегеля. В особенности если иметь в виду не только характер философского анализа категорий, но и параллели, просматриваемые между гегелевским учением о вневременном и божественном понятии, порождающем природу и все сущее, и философией имени Л., в к-рой мир и человек творится Именем Божиим.

Вместе с тем различие между абсолютизированным понятием и именем, к-рое в своей абсолютной сути и есть Имя Господа, определило противоположность 2 типов мировоззрений, — рационалистического, лучшим выразителем к-рого был Гегель, и учением Л., пытавшегося преодолеть все традиционные разделения

на рационализм и эмпиризм, идеализм и материализм и т. д.

Л. характеризует свою «Философию имени» как очерк диалектической феноменологии и считает науками о мышлении логику, диалектику и феноменологию, а основной задачей сочинения — исследование многослойной структуры слова или имени. «Философию имени» открывает аксиоматика. Л. определял диалектику как 1) живое, и непосредственное знание; 2) философский реализм, в равной мере отрицающий субъективный, спиритуалистический, абстрактный идеализм и абстрактный материализм, разделение и противопоставление субъекта и объекта, знания и бытия. Это не мешает Л. понимать саму диалектику как 3) имеющую абстрактный характер; она есть «скелет жизни», «ритм жизни» и 4) стоит на твердой почве «абсолютного эмпиризма», т. е., имеет опытный характер.

Книга Л. включает: 1) до-предметное исследование имени, к-рое, с одной стороны, предполагает анализ строения слова-имени, с другой — способов понимания слова-вещи; 2) предметную структуру имени, связанную с понятием предметной сущности и соотношением эйдоса и логоса; 3) дедуцию моментов имени; 4) разделение наук по феноменологическому основанию. К существенным предварительным объяснениям Л. относится, во-первых, его определение жизни. «Вся жизнь, — писал Л., — насквозь есть диалектика, в то же время она — именно жизнь, а не диалектика, она — неисчерпаемая, темная глубина непроявленных оформлений, а не строжайше выведенная абстрактно-логическая формула» (Философия имени. 1927. С. 20). Во-вторых, признание исключительного значения слова, без к-рого жизнь становится не только бессмысленной, но и невозможной.

В «Философии имени» Л. постоянно пишет о «свете» и «тьме», часто отождествляя последнюю с меоном и бессмыслицей в «смысле» слова, а в нек-рых случаях с тайной, — символика же образа света у него сложна. Возможно, она исходит от Платона, учившего, что кроме человека и познаваемого предмета необходим еще свет солнца, позволяющий видеть предмет. Если следовать этой логике, не исключено, что «свет» может пониматься здесь в качестве



А. Ф. Лосев.
Фотография. 1960 г.

истины, светящей из глубины имени и позволяющей найти путь к ней. Впрочем, существуют основания и для толкования символов «света» и «тьмы» как борьбы светлых и темных сил — ангелов и бесов.

В 1-м разделе кн. «До-предметная структура слова» «предметом» исследования становится слово, в котором Л. последовательно различает звук, членораздельный звук, человеческий голос — в итоге звуковую оболочку слова, фонему имени, и называет ее фонематической структурой имени. Переход от фонемы слова к его значению дает возможность Л. перейти к анализу семемы. Разделяя, по-видимому, мнение А. А. Потебни, что «внешняя форма слова... не есть звук как материал, но звук, уже сформированный мыслью» (Потебня А. А. Мысль и язык. М., 1999. С. 157), Л. утверждал, что семема наделяет фонему значениями, к числу значений он относил «этимологический момент» — наличие корня в слове, варьирование к-рого в языке связывал с морфемой или «морфематическим моментом». Необходимую связь слов в предложении Л. называл синтагмой, «синтагматическим слоем семемы», а способы расположения слов, подчиняющиеся определенному порядку, рифме (в стихе) и т. д., образующие новый смысл, получили название пойемы или пойематического слоя в семеме.

Объединив в одну группу семему, морфему, синтагму и пойему, — поскольку все они связаны со звуком, притом таким образом, что звук определяется семемой, — Л. назвал этот новый момент симбоном, или первым символическим единством слова. От этого символического единства Л. отличал второе, или «полное и общее символическое

единство семемы». Само название общим этого символического единства должно было отличать его от первого единства, в к-ром семемы рассматривались как определенные, но еще только предполагающие высшую общность. Л. писал: «Первый симболон в семеме — индивидуальная картина значения слова в его данном, индивидуальном, временном и случайном положении среди других слов, и в его данном в сию минуту положении». Второй, или же «полный симболон семемы содержит в себе возможные и мыслимые судьбы данного слова; это есть именно единство всех форм слова, данное, однако in potentia» (Лосев А. Ф. Философия имени. 1927. С. 38).

Следующий шаг представляла редукция (или «отбрасывание») от полного симболон всех фонематических, т. е. связанных со звуком моментов. В результате этой редукции, по Л., символическая семема превращается в нозематическую семему, или нозему, к-рую он определял как то, что «мыслится в слове». Второй раз проводя редукцию, или «отбрасывая», теперь уже от ноземы все субъективное, мы, по мнению Л., получаем «чистую нозему», независимую от наших психических переживаний.

Чистая нозема у Л. — сложное образование, заключающее в себе отношение как к мыслимому предмету в слове, так и к тому, как предмет мыслится в слове. Это «противостояние» между предметной сущностью и «я», условно обозначаемым «субъектом», Л. пытается разрешить посредством анализа предметной сущности, которая, по его мнению, не может быть дана целиком в слове, поскольку не может быть охвачена в одном слове или словах и выходит за их пределы.

Л. находит решение этой проблемы в диалектике предметной сущности, или сущего и «иного», рационального и иррационального, толкует это «иное» как меон: «Меон есть «иное» полагания, «иное» смысла. Меон, следовательно, начало иррационального... Нозема и есть результат меонального оформления предметно-сущего» (Там же. С. 53).

Продолжая исследование предметной сущности, Л. 1) понимает идею как адекватное выражение предметной сущности в слове, или имени; 2) определяет различия между ноземой и идеей как чистой предмет-



ностью; 3) ставит идею в иерархии значений имени выше ноэмы; 4) из факта принадлежности слову предметной сущности и ее проявлений утверждает наличие у имени энергии. Понятие энергии является одним из главных во всем учении Л. и охватывает практически все значимые слои слова, включая интеллигенцию (самосознание). Энергия делает слово самим собою.

Согласно Л., «слово, имя вещи, взятые как «идея», суть выражение и понимание вещи; или, вернее, идея и есть сама вещь, но данная в своем максимальном присутствии в инобытии» (Там же. С. 59). Имея в виду под этим инобытием сознание, Л. утверждал, что этим отождествлением знания и бытия, сознания и бытия преодолеваются бесплодные споры в философии о влиянии «сознания» на «бытие» и «бытия» на «сознание».

С обретением ноэматического понимания имени посредством идей изменяется направление исследования Л., несмотря на то что он строит его на понятии энергии. От метафизической проблематики, имеющей отношение к бытию и способам понимания бытия, выраженных в словесных структурах, он переходит к анализу познавательной проблематики и пытается придать ей словесно-онтологический характер. В частности, исследует: 1) «раздражение» в связи с органической энергией слова и понимает слово как организм; 2) ощущение в связи с сенсуальной (чувственной) энергией; 3) интеллигенцию (самосознание) в связи с ноэтической энергией и феноменологией мышления. Л. следующим образом описывал различия между ними: «Если в раздражении — неразличимое знание себя как иного себе, в восприятии — различимое знание себя как иного себе, то в мышлении — различимое знание уже самого иного себе как себя самого» (Там же. С. 85–86). Последний анализ расширяет этот состав т. н. познавательных способностей восприятием и образным представлением. Хотя, называя их «познавательной иерархией», Л. пытался связать между собой эти способности, которые в силу специфического понимания слова как вещи представляют взаимосвязанные структуры слова, тем не менее их связь между собой и мышлением оказывается искусственной.

Тождество слова и вещи в свою очередь определяет понимание чистого мышления у Л. как тождества мыслящего и мыслимого, что у Аристотеля было исключительно прерогативой Бога. «Чистое мышление, — писал Л., — не выходит ни к какому иному вне себя, все иное сосредоточивается в нем же самом, к которым оно одновременно и тождественно и различно» (Там же. С. 87). Понимание самосознания, или интеллигенции, как тождества и различия мыслимого и мыслящего приводит Л. к выводу, что «должно быть некое сверх-мыслимое и сверх-мыслящее единство мысли и мыслящего, так, чтобы энергии этого «сверх» одинаково присутствовали как в мыслящем, так и в мыслимом» (Там же). Л. называет такое мышление сверх-умным, гипер-ноэтическим, «умным экстазом», абсолютным, единым и цельным в себе, направленным к божественному, которое им формулируется в философских терминах, не тождественных богословскому толкованию. Л. писал: «В сверх-умном мышлении мы... встречаемся с первою сущностью, которая выводится из перво-сущности как ее адекватное повторение в инобытии... Первою сущность целиком воспроизводит перво-сущность, с сохранением решительно всех ее диалектических моментов, в полной ее нетронутости и незамутненности. Только одним отличается первою сущность от перво-сущности: она — не перво-сущность, она — в ином по отношению к перво-сущности, она — сущность не сама по себе, но лишь по причастию к перво-сущности. Она имеет одно имя с нею и держится одною энергией» (Там же. С. 90–91).

С энергией перво-сущности Л. в итоге связывал существование всех мыслимых в слове и имени энергий, в частности присущих каждой из познавательных способностей; тем самым он описывает иерархию энергий имени, начиная от перцептивной — энергии представления до гипер-ноэтической — энергии сверх-умного мышления. Углубление сверх-умного мышления в себя есть, по мнению Л., углубление в познание перво-сущности и самого имени. Л. писал: «Имя перво-сущности сияет во всей своей нетронутости предвечного света в инобытийной своей мощности, преодолевшей тьму меона. Нет, не было

и не будет для такой твари ничего, кроме имени перво-сущности, и нет никакого иного имени под небесами, кроме этого, о нем же подобает спастись нам» (Там же. С. 91–92).

Л. не объяснял, почему тему Бога и сущности Бога (этих терминов в тексте нет) он обсуждает в разделе о до-предметной структуре слова. Одно из возможных объяснений исходит из предположения, что Бог осознается уже на уровне до-научного и до-предметного мышления. Другое состоит в том, что перво-сущность не является в употребляемом Л. контексте «предметом познания» в строгом смысле этого слова. Для Л. в отличие от И. А. Ильина Бог не «предмет». Л. употреблял термин «субъект» сверх-умного мышления, но есть ли у этого субъекта объект? Очевидно, что «первозданная сущность» не может быть объектом. Соответственно Л. описывает отношения сверх-умного мышления с «первозданной сущностью», как «встречу», к-рая становится возможной в «диалектическом восхождении» сверх-умного мышления, или «абсолютной интеллигенции» к Богу.

Однако в данном случае Л. не избежал расплывчатых формулировок в отождествлении умного экстаза или сверх-умного мышления с перво-сущностью, дающих основание для богословской критики, связанной с учением о сущности Бога. В частности, Л. писал: «...когда умное мышление углубляется в себя, оно тем самым углубляется в познание перво-сущности, и когда оно углубляется в познание перво-сущности, оно углубляется в познание себя самого» (Там же. С. 91). А в следующем определении сверх-умного мышления он утверждал, что в нем «нет ничего иного, кроме него самого, или, что в данном случае то же, перво-сущности, а значит нет никакой меональной раздельности» (Там же. С. 92). Более того, разъясняя это положение, Л. писал, что сверх-умным мышлением «сама перво-сущность мыслится как оно же само» (Там же. С. 91).

С учением о перво-сущности концепция Л. об энергии имени и соответствующей ей реальности в имени приобретает следующий вид: 1) физическая энергема — физический мир; 2) органическая энергема — растительный мир; 3) сенсуальная энергема — восприятия и образные представления; 4) ноэтическая



энергема — мышление и сверх-умное мышление; 5) энергия перво-сущности — основа всего сущего, само вечное Имя — спасительное для людей в своем глубочайшем смысле, выражении и осуществлении.

В разделе «Предметная структура имени» основной темой исследования стала сущность, рассматриваемая в связи с учениями о меоне, числе, эйдосе, символе и логосе. Здесь же дано толкование мышления как имплицитно содержащего в себе чувства, волю, разум, из понимания имени дедуцируется учение о языке, а также связанные с мышлением и языком логические формы — понятия, суждения, умозаключения. Значительная часть раздела посвящена вопросу об отличии эйдоса от логоса и логоса от диалектики.

Для исследования сущности Л. обращается к анализу предметной сущности имени, понимая ее в качестве «опоры всех судеб имени». С помощью диалектического анализа сущности как «единого», «одного», и противоположного им «иного» Л. характеризует «иное» в качестве момента сущего, полагающего его изменчивость. Это позволяет различать в сущем как устойчивость, связанную с сущностью, так и его изменчивость. Единство сущего и не-сущего, которое, по мысли Л., выше единства самой сущности, дает возможность выделить в сущности следующие «моменты»: 1) «генеалогический, или момент сверхсущего единства, охватывающего все бытийные и все не-бытийные, меональные, моменты вещи»; 2) «эйдетический, или момент оформления вещи, очертания ее, момент обрисовки контура, момент явленного смысла, или идеи»; 3) «генетический, т. е. алогически-становящийся, или момент вечной подвижности и жизненности устанавливаемого смысла в пределах эйдоса и начального единства» (Там же. С. 99).

В добавление к ним Л. различал 2 типа меоничности: 1) меонально-сущностный момент, к-рый выступает в качестве необходимого начала разделения внутри самой сущности (Л. характеризует его как «светлое начало» и связывает с ним вечную телесность) и 2) «абсолютный меон, к-рый разрушает сущность, вплоть до ее разложения и превращения в небытие; он же — начало временной телесности и смер-

ти физической. Эти 5 моментов имени, состоящих из основной триады, дополненной до пентады, Л. обозначал как горизонтальный анализ сущности, к-рый им был преобразован в ее вертикальный анализ.

Понимание сущности в отношении к меону, «апофатическому иксу», определило одну из главных особенностей учения Л. о сущности, др. особенностью была связана с эйдосом (как сущностью, в т. ч. и «апофатического икса») и пониманием символа. Рассматривая эйдос как пребывающий в сущности, как имеющий внутренний и внешний смыслы, Л. конструирует из этого единства и различия эйдоса предметно-символический момент имени, следствием чего, по мнению автора, сущность мыслится как являющаяся, а предметный символ слова понимается как необходимое условие существования языка. «Язык,— отмечал Л.,— есть предметное обстояние бытия, и обстояние — смысловое, точнее — выразительное, и еще точнее — символическое. Всякая энергия сущности есть, стало быть, язык, на котором говорит сущность с окружающей ее средой. Всякий символ — есть языковое явление» (Там же. С. 104). В полном соответствии со своими философскими предпосылками Л. отождествлял сущность с языком.

Отмечая различные аспекты сущности, ее возможность быть «для другого», для предполагаемого субъекта, Л. на первое место ставил понимание сущности как «для-себя-бытия». Он писал, что «сущность есть сущность вообще, без нас и до нас» (Там же. С. 108). С этим выводом было связано преобразование горизонтальной триады сущности в вертикальную, в к-рой: 1) «первый момент, сверх-интеллигентный, момент единства, превращается в корень, источник всякой и всяческой жизни»; 2) «второй момент, эйдетический, или собственно-интеллигентный, превращается в абсолютное самосознание, выявляющее и открывающее первый момент, выражающее всю его глубину и сущность»; 3) «третий момент, пневматический, превращается в самосознающую и самоощущающую пневму, т. е. в абсолютную творчески-волевою жизненность...»; 4) «четвертый момент, меонально-сущностный, конституировавший смысловое тело сущности, превращается в живое тело веч-

ности, благоустроенность и организованность... назовем этот момент интеллигентно-соматическим, или софийным... Эта софийная сущность, максимально осуществившая перво-триаду и тем давшая ей имя, есть — личность»; 5) «интеллигентно-модифицируется также и пятый — символический — момент сущности, превращаясь в живую речь, в слово, воплощенное или долженствующее воплотиться. Символ становится живым существом, действующим... Я бы назвал это демиургийным моментом имени, ибо в нем залог и основа всех возможных творческих актов мысли, воли и чувства триадной сущности» (Там же. С. 109–110).

Первые 3 момента конструируемой им пентады Л. назвал «триадной сущностью», или «триадической нераздельностью», очевидно, имея в виду Бога как Троицу, четвертый — софийный момент — предполагал Софию Премудрость Божию, пятый — мир, во всей его полноте, обусловленной многообразной жизнью человека.

В разделе «Предметная и до-предметная структура имени» Л. в определении сущности исходил из понимания ее в качестве 1) апофатического момента, ее непостижимости («меонический икс»; «апофаза») и «живой природы»; света и тьмы; 2) числа и эйдоса, как символической концепции сущности («из бездны алогического рождается миф, из непрерывной иррациональности музыки — число» (Там же. С. 165); «противоположности сущего и не-сущего в сфере сущности», «смысла и меона»; 3) «трипостасного единства» (с выводами, следующими по горизонтали и вертикали) и имени. «Эта триадическая диалектика, — писал Л.,— обнаруживает то, что сама сущность есть не что иное, как имя» (Там же. С. 166). Отождествляя с именем сущность, бытие, космос, человека, Л. утверждал: «Мир держится именем первой пентады» (Там же). В другой итоговой формуле Л. следующим образом изображает теогонический процесс: «Имя есть та смысловая стихия, которая мощно движет неразличимую Бездну к Числу, Число к Эйдосу, Эйдос к Символу и Мифу» (Там же. С. 180).

В заключительном разделе «Имя и знание» Л. полагал, что осуществленный феноменологический и логико-эйдетический анализ слов-имен является достаточной предпосылкой



для классификации наук. Л. не дает полной классификации наук, ограничивая свою задачу ее первым и наиболее важным разделением на феноменологию, к-рая, с т. зр. Л., является предваряющим фундаментальным исследованием, и онтологией, под к-рой имелись в виду основания ряда наук, выявленные посредством анализа эйдоса и логоса в их отношении друг к другу. В частности, логос эйдоса позволяет построить мифологию, логос эйдетиического логоса составляет предмет математики, логос выражения эйдоса — эстетики, логос выражения логоса — грамматики, логос выражения интеллигенции — риторики, логос выражения самого выражения — стилистики и др.

Рассматривая онтологию как учение о бытии, Л. включал в качестве отделов онтологии все вышеперечисленные науки, в т. ч. феноменологию. Л. понимал ее как дотеоретическое описание смыслов имен-слов посредством «узрения» их в эйдосе и необходимое разграничение возможных предметных областей знания. Отсутствие в феноменологии Л. специального учения об истине и о критериях знания делало их достоянием отдельных наук. Л. писал: «...мифология есть первая и основная, первая если не по простоте, то по сложности, наука о бытии, вскрывающая в понятиях бытие с его наиболее интимной и живой стороны» (Там же. С. 217).

Миф. Обращение Л. к истокам философии, к античной философии и мифологии имело глубокий смысл и было связано не только с любовью к античности, которую Л. пронес через всю свою жизнь. Построение философской системы Л. с необходимостью предполагало рассмотрение основных философских учений начиная с античности, освобождение их от сложившихся стереотипов и ложных сугубо рационалистических трактовок, исследование с т. зр. пройденного самой философией пути и совр. мировоззренческой и христ. оценки. Историко-философские труды Л., посвященные анализу учений Платона, Аристотеля, Плотина, Прокла, Николая Кузанского, философии Нового времени, имеющие самостоятельное научное значение, одновременно составляли неотъемлемую часть создаваемой им философской системы.

Совершенно особое место в этих трудах принадлежало учению Платона, диалектический метод к-рого Л. соединял со своим новым толкованием античного мифа. Л. писал о мифе и до своего «восьмикнижия», и после него, в сущности на протяжении всей своей жизни.

Подлинными истоками учения Л. о мифе следует искать не только в философии мифа, но и в музыке. В частности, в ст. «О музыкальном ощущении любви и природы» (1916) Л. отличал в музыке ее «до-образную и вообще до-структурную основу» от «структурного образования на этой основе» средствами образа, слова, логоса (Форма. С. 604). Эта мысль подробнее разработана в «Очерке о музыке» (1920), в к-ром представлена его первая концепция мифа. По утверждению Л., «миф есть объективное узрение сущности бытия, данное в системе познавательных форм человека» (Там же. С. 653). Понимая саму сущность музыки как несуществующую в пространстве, притом что миф всегда выражен в пространственно-временных образах, Л. отличал эту сущность в качестве некоего формального единства ее музыкальных компонентов от типов ее пространственно-временной интерпретации, к-рые Л. называл мифами или мифологизацией. Л. пояснял свою мысль следующим примером: слушая 1-ю часть «Лунной сонаты» Бетховена, можно представить ее и как лунную ночь, и как «рассказ о страданиях неразделенной любви» и т. д. С позиции философского и музыкального понимания мифа Л. оценивал творчество Р. Вагнера и А. Н. Скрябина в статьях «Философский комментарий к драмам Рихарда Вагнера» и «О философском мировоззрении Скрябина».

Л. еще в период написания ранних работ по мифу не раз приходилось отвергать сходство своего учения с «Философией символических форм» Э. Кассирера, 2-я часть к-рой, «Das mythische Denken» (Мифическое мышление), была издана в Берлине в 1925 г. Об этом Л. писал в кн. «Античный космос и современная наука» (см.: С. 634, 701–702). Два основных положения связывают учение Л. и Кассирера: 1) несводимость мифа к к.-л. иной реальности, поскольку миф и есть сама реальность; 2) необходимость понимания мифа — в его отношении к человеку и в отно-

шении человека к мифу. Наличие этих положений у Л. и Кассирера было обусловлено не заимствованиями, а принадлежностью того и другого к совр. философии, исключая возможность редуцирования философски понимаемого мифа к к.-л. другой, объясняющей и предшествующей ему реальности. Сущностное несходство между двумя философами определялось принципиальными различиями в методах толкования мифа. Если Кассирер пользовался исключительно феноменологическим методом, следуя не столько Гуссерлю, сколько Гегелю, то метод Л. — диалектико-феноменологический, объединяющий в себе принципы античной философии с диалектикой Платона — Гегеля и феноменологией Гуссерля, к-рую в ее раннем варианте он высоко ценил. Другое, не менее важное отличие, было обусловлено толкованием Кассирером мифа в качестве одной из «функций», наряду с языком и познанием, «системы форм выражения духа» (das System der geistigen Ausdrucksformen). Ранний Л. категорически возражал против толкования мифа в качестве функции.

Несмотря на большое число ответов Л. на вопрос, что есть миф, его понимание мифа оказывается весьма загадочным, формально похожим на то, как толкуется основная экзистенциальная структура «в-мире-бытие» (In-der Welt-sein) в философии М. Хайдеггера. Л. не объясняет, почему его первореальность получила название «мифа», очевидно полагая, что такого рода объяснение есть некий итог диалектико-феноменологической разработки мифа. Предвосхищая ее результат, Л. определяет миф как ничто, материю (меон), тождественную (по Гегелю) чистому бытию и становящуюся определенным бытием только вслед. надления чистого бытия смыслом, эйдосом.

Разделяя в «Диалектике мифа» миф на абсолютный и относительный, Л. считал высшей формой выражения относительного мифа социальную мифологию, обнимающую собой все региональные мифологии, в т. ч. имеющие отношения к науке, культуре, искусству, экономике, политике и т. д. К этой относительной мифологии Л. причислял все, за исключением христианства, религии, как лишенные света истины христ. откровения о Боге-Троице.





Вместе с тем основоположения системы Л., отрицающие безличное становление смысла, с необходимостью предполагали наличие мысляще-телесного «я», человека, и тем самым анализ диалектической структуры мифа в философии Л. был одновременно отражением и выражением структуры этого «я».

Можно только предполагать, что, с одной стороны, миф был избран Л. в качестве первореальности по религиозно-историческим основаниям, связанным с христианством, соответственно традиц. историко-философская формула от «мифа к логосу» получила в его философии совершенно др. смысл, поскольку под Логосом понимался Богочеловек — Иисус Христос; однако миф в его философском и расширительном толковании у Л. заключал в себе возможность огромного числа интерпретаций — религиозных, социальных, художественных, научных и т. д.

Тема мифа стала исходной для одной из первых книг Л. «Античный космос и современная наука» (1927), к-рая включает 3 раздела: «Предварительная характеристика древнегреческой диалектики», «Диалектика тетрактиды А», «Диалектика тетрактиды В» и обширнейшие примечания. Отождествляя диалектику с выражением самой жизни и рассматривая античную философию как логическую конструкцию мифа, Л. писал, что «греческая диалектика и началась с мифа — в пифагорействе, существовала как осознание мифа — у Платона и Плотина, и кончилась диалектической конструкцией мифа же — у Прокла» (Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 76).

Центральной задачей исследования Л. составили систематический анализ проблемы «единого» средствами диалектики и реконструкция идеальной схемы античного космоса на основе древнегреч. источников, преимущественно диалога Платона «Тимей». Эта задача была обусловлена: 1) неудовлетворительным пониманием роли и значения диалектики в совр. толкованиях античной философии; 2) убежденностью Л. в диалектической обоснованности античного космоса и наличием у него «диалектической структуры»; 3) происходящими радикальными переменами в области совр. физических теорий.

По мнению Л., для исследования и реконструкции античного космоса

необходимы 3 категории — «имя, число и вещь», поскольку античный космос «есть вещь, устроенная числом и явленная в своем имени» (Там же. С. 67). Воссоздавая античный космос, Л. признавал, что ни в одном из учений античной философии он не представлен в полной и завершенной форме, поэтому реконструкция предполагала мысленное воспроизведение различных фрагментов утраченного понимания античного космоса. Надежным руководством на этом пути стала диалектика. Книга Л. включает переводы 2 трактатов Плотина, исследования по философии Платона и Плотина и представляющую большой интерес работу «Учение Аристотеля о чужности и его место в истории платонизма».

В своем учении об античном космосе и его связи с мифом Л. опирался на положения, сформулированные в «Философии имени», в частности на учение об имени. Л. рассматривал имя как основу вещи и ее понимания. Он писал в кн. «Античный космос и современная наука»: «Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен; диалектика мира и бытия — диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие. Если построена диалектика, то построено логически все бытие и даже гораздо большее — построена смысловая связь всего со всем...» (Там же). Специально тема отношения вещи к имени и имени к вещи со всеми вытекающими отсюда философскими и богословскими выводами обсуждалась Л. в соч. «Вещь и имя».

В гл. «Определение диалектики» Л. выдвигал 6 определений диалектики и анализировал отношения между диалектикой и феноменологией. Два основных определения диалектики Л. связаны с логосом и эйдосом; в 1-м диалектика определяется через логос «как метод смыслового оформления вещи» и понимается как «логическое конструирование»; во 2-м она определяется как «логическое конструирование эйдоса», при этом сам эйдос «есть цельной смысловой лик вещи, созерцательно и умственно осязательно данная его фигура» (Там же. С. 69). Учение об эйдосе Л. соединял с обсуждением вопроса об отношении к Гуссерлю и его феноменологии. Отмечая важность постановки Гуссерлем проблемы эйдоса, Л. упрекал

его в «статическом» понимании эйдоса, которое при отсутствии диалектического метода оборачивается ошибками в феноменологической философии. Приписывая феноменологии сугубо статический характер, Л. считал обязательным дополнение ее диалектикой, динамичной по своему существу.

Четыре следующих определения диалектики Л. конструирует из возможных соотношений между логосом и эйдосом в качестве: 3) логического конструирования эйдоса только вещной определенности предмета; 4) логической конструкции категориального эйдоса как бытия самостоятельного и независимого; 5) категориальной эйдетики связей; 6) эйдоса, охватывающего все мыслимые типы бытия (Там же. С. 69–73).

После общего очерка античной диалектики и ее «центрального пифагорейско-платонического русла», с интуициями света и тьмы, постижением разумом ликов-символов вещей — чисел, понятий, эйдосов в их связи с орфической теогонией, следовало обстоятельное конструирование на основе диалектико-феноменологического метода 2 тетрактид, первой, — существующей «в себе» умопостигаемой реальностью, и образующейся из ее отношения к иному — второй тетрактиды, в которой эйдетически «порождалась» и описывалась диалектическая структура космоса, мира.

Построение тетрактиды А было непосредственно связано с текстом диалога Платона «Парменид», в котором подробно обсуждалась проблема «одного» (единого) и «иного» (135d–166c), дополненная параграфами 29–39 кн. «Первоосновы теологии» Прокла. Тем не менее тетрактида А в общих чертах воспроизводила логику и структуру тетрактиды перво-сущности, разработанную Л. в «Философии имени», тем более что в том и в др. случае речь шла о сущности и ее триадическом характере. Аналогично «Философии имени» порождение новых смыслов в тетрактиде А стало возможным только с помощью априори принимаемых положений о существовании меона внутри-тетрактидного и вне-тетрактидного (Там же. С. 152) и первостепенного значения эйдоса.

К отличиям между этими тетрактидами необходимо отнести то обстоятельство, что тетрактида А раз-



работывалась как начало исследования, в к-ром диалектическая структура выглядела следующим образом: 1) «одно»; 2) «нечто, или одно сущее (как отличное от иного)»; 3) «становление» с переходом к «четвертому началу». Л. отмечал, что «все три первые начала по сущности своей суть единое, они — единосущны», в отличие от четвертого, не единосущного начала (Там же. С. 149), представляющего «иное».

Полагая первое начало в качестве основания, Л. определяет четвертое начало в качестве «восприемника основания». Л. писал: «Четвертое начало есть осуществленное царство смысла... законченный и приспосабливающий организм и живое тело навеки связанных и переходящих одно в другое силовых оформлений... в итоге, живое трепещущее тело тетрактиды содержится монадой, растекается диадой и оформляется триадой» (Там же. С. 150–151).

Л. считал, что, для того чтобы отличать завершенную тетрактиду от «тьмы» (меона), необходимо ввести «новый момент». Этим моментом становится имя, понимаемое Л. как не образующее тела вне тетрактиды, пребывающее в ней, объединяющее ее и дающее ей новый смысл. Л. писал: «Я утверждаю, что имя вещи, или сущности, есть сама вещь, сущность, хотя и отлично от нее... что имя сущности есть смысловая энергия сущности» (Там же. С. 156).

С завершением построения тетрактиды А как «именуемой сущности» Л. обсуждает проблему соотношения между сущностью и именем и переходит к уточненному анализу тетрактиды А. Используя разработанное в «Философии имени» различие между вещью и ее выражением, Л. методом дедукции из положений тетрактиды А выводит в связанной с ней по сущности тетрактиде В категории единичности или сущего; движения и покоя; различия и тождества; величины, времени, пространства и массы; а также имени и выражения; выражения пространства; выражения времени, величины и массы; выражения эйдоса.

Разработанные Л. в тетрактиде В категории, представляющие собой модификацию категорий первотриады, ее имени или присущих ей определений сопровождаются античными источниками, подтверждающими правомерность диалектико-

эйдетического описания античного космоса.

В примечании 22 к кн. «Диалектика художественной формы» (1927) Л. кратко излагал основные философские концепции мифа, к к-рым относил 3 наиболее разработанных учения, Прокла, Шеллинга и Кассирера, и отмечал сходство и различие с ними своего учения о мифе (Диалектика художественной формы. 1927. С. 150–152). Усматривая сходство своей концепции мифа с «конструктивно-логической» разработкой Шеллингом учения о 4 причинах Аристотеля, Л. писал: «...то, что я называю эйдосом есть три первые потенции Шеллинга, а то, что я называю символом, есть четвертая потенция Шеллинга, или эйдос в его понимании... В итоге, значит, наше учение о мифе есть, в сущности, учение и Шеллинга; и интересно, что мы пришли к нему независимо от его предпосылок и терминологии, в чем нельзя не видеть косвенного доказательства правильности нашей конструкции» (Там же. С. 150–151).

Один из главных выводов, следующих из книги Л., состоит в том, что уже греч. философия понимала перво-сущность, ее триединую структуру, но без Бога Живого не могла понять, какую истину она знаменует.

Книга Л. «Очерки античного символизма и мифологии» (1930), несмотря на разнообразие тем и обсуждаемых философских учений, исходит из первичной философской интуиции, связанной с ее мифологическим и символическим пониманием, позволяющим представить с новых позиций античную философию и мифологию и дать начальный вариант своего философско-мифологического толкования европ. истории. Здесь, в очерке «Происхождение античного символизма», Л. была поставлена задача: 1) найти общую основу, — «единое целое» античного жизнепонимания и мировоззрения, к-рое было «душой» этой эпохи, оставалось неизменным и тождественным себе, независимо от происшедших исторических изменений; 2) «вскрыть» эту основу как «неделимую индивидуальную общность» и описать ее мифологическую сущность.

Самостоятельное исследование проблемы Л. предварял значительным по своему объему анализом воззрений на античность европ. авторов, начиная от эпохи Возрожде-

ния, заканчивая современностью. Л. последовательно рассматривал наиболее значимые, на его взгляд, учения об античности — И. И. Винкельмана, Ф. Шиллера, Шеллинга, Гегеля, Ницше, Шпенглера и др. В особенности ему были близки учение Ницше об Аполлоне и Дионисе как двух ликах греческого мира и учение Шпенглера о противоположности аполлоновской души античности фаустовской душе западной культуры; вместе с тем нельзя сказать, что он полностью разделял их взгляды.

Диалектически соединяя между собой точки зрения на античность, представленные в этой книге, Л. отбирает близкие ему воззрения и формулирует общее понимание античности как особого культурно-исторического типа. Это общее понимание античного типа не было тождественным ни одному из пониманий, и вряд ли, за исключением самого Л., кто-либо из упоминаемых им авторов принял бы его за свое. В основании античного типа лежала идея Шпенглера, с существенными дополнениями Ницше, а суть определялась положениями из философии Шеллинга и Гегеля.

Л. писал: «Итак, наше понимание античности: 1) должно видеть в ней в качестве основания интуицию человеческого тела как существенную характеристику бытия вообще (Шпенглер), 2) где фиксируется, прежде всего, пластическая и оптическая законченность благородного и прекрасного тела (Винкельман), 3) резко противостоящая всякому романтическому исканию беспредельного и таинственного (Шиллер), 4) со своей собственной беспредельностью и тайной и со своим собственным уходом в становление и экстаз (Ницше), 5) причем вся эта мистическая и одновременно земная телесность, освобождая от чисто-духовных устремлений и аскетического преодоления плоти (Возрождение) и 6) давая ясно закругленную и осознанную, четкую и резкую структуру и форму бытия (Просвещение), 7) оказывается не чем иным, как синтезом бесконечного и конечного, или идеального и реального, данного, однако, средствами конечного и реального, и по смыслу своему — в сфере конечного и реального (Шеллинг и Гегель)» (Очерки античного символизма и мифологии. 1993. С. 67). Называя этот свод определений «систематическим конструированием

глубинно-интуитивного основания античности», Л. дополнял его своими философскими замечаниями. Он отмечал наличие у вещей как отвлеченного смысла, так и телесности, соответственно, понимал античность как осуществленную посредством духа телесность, или иначе — «абсолютное равновесие духовности и телесности». Выдвигая эту идеальную телесность на первый план, Л. склонен был толковать ее как человеческое тело. Таким образом Л. формулирует то понимание античности, к-рое стало одним из главных в его трудах. «...Античное тело, — писал Л., — с диалектической необходимостью оказывается человеческим телом, а основная интуиция античности с диалектической необходимостью оказывается скульптурной интуицией» (Там же. С. 68).

Л. полагал грубой ошибкой отождествлять эту скульптурность греч. «безглазой», холодной, мраморной, а вместе с тем «божественно-прекрасной» статуи с «мертвенностью». Ссылаясь на Ницше, Л. писал, что в античной телесности наряду с холодом «кроется своя ожигающая мгла и экстаз... свое безумие и преодоление тела» (Там же. С. 69). «Скульптурность» в учении Л. об античном типе культуры становится не только символом, конструирующим в ней смыслы, но и неким шифром, объясняющим их.

По словам Л., его дополнения имели отношение к «истоку и лону» всей античной культуры, из которого произошли ее «культурные сферы» — религия, философия, искусство, воспитание и т. д. Специального анализа заслуживает упоминание в этом списке религии. Самым простым объяснением этого может быть принадлежность греч. религии к отнесенной мифологии. Л. объяснял иначе: во-первых, он относил происхождение античной религии и мифологии к художественной области, опираясь на взгляды Гегеля и Шеллинга и историка религии и мифологии Отто Группе; во-вторых, отмечал «человекообразность гомеровских богов» и считал, что телесность является главной стороной древнегреч. религии.

Обсуждая модную для своего времени тему сравнений «между орфико-дионисийскими воззрениями и христианскими», Л. решительно возражал против любых попыток находить в них что-либо общее, тем

более что древнегреч. представления о загробном существовании связаны с пантеизмом. Греч. учения об Аиде, считал Л., принципиально отличны от христ. учения об аде, к-рое не только имеет в виду вечные муки, но и «предполагает умный мир и духовное бытие — субстанциально самостоятельными» (Там же. С. 74).

Л. критикует попытки проводить аналогии между «растерзанием» Диониса и крестной смертью Христа. Причину отождествления религий в одну общую религию Л. видел в непонимании сути религий в «интеллигентских рационалистических выдумках», лишенных «конкретного и живого религиозного опыта» (Там же. С. 77).

Во втором очерке, посвященном философии досократиков, гл. обр. ионийской школы и философии *Гераклита* Эфесского, Л. считал ошибочным традиц. «научное» изложение древней философии, которое игнорирует ее связь с мифом, символический характер «смыслов», и подменяет ее подлинный смысл своими рационалистическими конструкциями. По мнению Л., этих недостатков не лишен даже выдающийся труд Э. Целлера (1814–1908) «Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung» (Философия греков в ее историческом развитии). Л. утверждал: «...без Целлера мы — неучи, а с Целлером — ценители древности лишь с традиционной, большею частью весьма абстрактной точки зрения новоевропейского философствования» (Там же. С. 121). Л. считал, что без учения о мифе невозможно адекватное понимание античной философии, поскольку диалектика является порождением символического мифа (см.: Там же. С. 135).

Характерный пример иного, диалектико-мифологического толкования философии дан Л. в анализе учения Фалеса. Л. писал: «...мышление Фалеса не есть ни наука, ни религия, ни отвлеченная философия. Это — мистический опыт, зацветающий роскошным покровом мифа» (Там же. С. 111). Исходной основой учения Фалеса, по мнению Л., была целостная структура «живого», «диалектического Понятия-Мифа», из к-рой им выводились все др. определения, а «из понимания мира как Эйдоса или Логоса греческая мысль не вышла даже в натурализме» (Там же. С. 112).

В третьем очерке Л. была принята попытка установить с диалектико-феноменологической т. зр. исконный смысл всех без исключения употреблений Платоном терминов *εἶδος* и *ἰδέα*. Этот труд, потребовавший, по словам Л., более 2 с половиной лет, был обязан знакомству с исследованием учения Платона об идеях нем. историка философии К. Риттера (1858–1936) и возникшими у Л. замечаниями, исправлениями и дополнениями, а также был связан с желанием заново проделать эту работу. К итогам работы Л. необходимо отнести понимание эйдоса-идеи в качестве символа, органического бытия, мифа (Там же. С. 235), и рождение из эйдоса мифологии и диалектики (Там же. С. 237).

В учении Л. идея, обязанная своим происхождением первоначальному мифу, или «пра-мифу», сама становится источником и причиной возможных мифологических интерпретаций смысла вещи. «Миф, — писал Л., — таким образом, есть как бы знак последней полноты смысла и осмысленного бытия, последняя гносеологическая форма узрения живого Бытия — в его Лике» (Там же. С. 235).

К сожалению, эта работа Л. со своими теоретическими обоснованиями, выводами, а также со статистическими сведениями о том, что «эйдос» в трудах Платона употребляется 408 раз, «идея» — 96 раз, по причине ее сложности до сих пор не стала предметом специального анализа в рус. лит-ре. Особенностью этого этапа в эволюции воззрений Л. на учение о мифе стало широкое использование вслед за Гуссерлем и неокантианцами Кассирером, Г. Когеном и П. Натерпом кантовского термина «трансцендентальное», понимание символа как трансцендентального принципа и толкование трансцендентально-феноменологического узрения эйдоса как начала диалектики. Разделение функций феноменологии, трансцендентализма и диалектики Л. рассматривал в следующем очерке (см.: Там же. С. 482).

В четвертом очерке, к-рый является логическим продолжением предыдущего, представлено важнейшее исследование Л. «Учение Платона об идеях в его систематическом развитии» — в нем новое понимание мифа не только занимает основное место, но и определяет выводы. На-

звание этого очерка не вполне соответствует широте разрабатываемой проблематики; по существу, в очерке речь идет обо всей философии Платона: обсуждаются «сократовский демонион», конвенциональное понимание имен в диалоге «Кратил», диалектика единого в диалоге «Парменид», учения о мировой душе и душе человека, о жизни и смерти, о переселении души, в т. ч. в Аид, о познании и социальной жизни и др.

Систематическую разработку учения Платона об идеях, не всегда совпадающую с хронологией написания диалогов, Л. делит на 5 ступеней: 1) наивно-реалистическую; 2) описательно-феноменологическую; 3) трансцендентальную; 4) диалектическую; 5) аритмологическую, мифическое число как ощущаемую и осознаваемую действительность. В соответствии с этим разделением диалоги Платона рассматриваются как составляющие ту или иную группу, образуя в итоге нисходяще-восходящую лестницу связанных между собой смыслов. Если 1-я ступень имплицитно предполагает все последующие смыслы, то последняя содержит их в качестве проявленных слоев единого целого. Л. писал: «Это, несомненно, есть диалектика, идущая сверху вниз, от Единого, через Ум и Душу, к Космосу. ...Платонизм есть всегда иерархия, и притом идущая сверху вниз» (Там же. С. 665). Вместе с тем эта лестница понималась как путь души и самосознания снизу вверх, в область постижения вечных идей и Бога.

Рассматривая учения об идеях с 2 т. зр.— логики и типологии, — Л. разрабатывал логику как «диалектику символа», а типологию связывал с поиском пра-мифа. В этом очерке Л. исходил из понимания мифа как наглядного и конкретно-бытия. «...Философский миф,— по Л.,— есть нерасчлененная и бессознательная стихия опытно ощущаемого бытия» (Там же. С. 674). Понимая миф как осуществление и завершение идеи, Л. соединял типологию и логику в учении о прамифе платоновских идей, конкретно-чувственным выражением которого был Эрос (см.: Там же. С. 679).

Л. завершал очерк описанием 4 стадий, пройденных им в своих «Платоновских штудиях» с 1916 по 1928 г., влияний, оказанных на него Гуссерлем, Наторпом, свящ. П. Фло-

ренским, и указанием различий между его пониманием Платона и античной философии и учениями др. авторов.

Пятый очерк Л.— «О мифическо-трагическом мировоззрении Аристотеля» — построен на анализе небольшой книги Аристотеля «Об искусстве поэзии», в частности текста «миф есть принцип и как бы душа трагедии» (*Arist. Poet. 1450b*), с объяснением этого текста положениями из «Метафизики» и «Риторике» и сопоставлением с учением о «подражании у Платона». Для анализа текста Л. использует свое толкование учения о «чтойности» Аристотеля, анализирует миф как «подражание действию» (*μίμησις τῆς πράξεως*) и описывает структуру трагического мифа, дедуцируя из него 5 основных моментов. Исследование Л. представляет собой замечательный пример философской герменевтики, опирающейся на диалектико-феноменологический метод.

Шестой очерк — «Социальная природа платонизма» — наряду с главной темой, закрепленной в названии, включал самые разнообразные материалы, касающиеся, с одной стороны, доплатоновских социальных учений, с другой — судьбы платонизма на протосл. Востоке и католич. Западе.

Л. обосновывал значимость социальной природы учения Платона рассуждениями о социальной природе самой идеи и тем доводом, что из идеи Платона «вытекает вполне определенная и только одна единственная социальная система» (*Лосев А. Ф. Очерки... 1993. С. 773*). Взяв за основу сочинение Платона «Государство», Л. делает из него только отрицательные выводы, в отношении как «идеального» гос-ва, так и самого Платона: Л. трактует социальное бытие у Платона «как синтез космополитизма и антропологии», а его основную идею как «поглощение личного общим». Гос-во у Платона представлено Л. как сугубо полицейское, рабовладельческое и даже «монашеское», лишенное к.-л. свободы, враждебное браку, отрицающее любовь, за исключением любви к истине. Отсутствие любви в браке Л. объяснял культом телесности, определяющим принципом всего античного языческого мира.

Л. утверждал, что в гос-ве Платона строго регламентируются музыка, искусство, лит-ра; они допускаются

лишь в том случае, если служат целям гос-ва и языческой религии. По мнению Л., невозможна никакая античная эстетика, «эстетика Платона есть не теория искусства, но теория художественно-благоустроенной жизни» (Там же. С. 840).

Если Р. Пельман называл гос-во Платона «античным коммунизмом и социализмом», то Л. сравнивал его с «русским коммунизмом», деспотически ограничившим свободу. В итоге, описывая тоталитарную систему у Платона как строго логический вывод из его философии, Л. возлагал вину на учение об идеях, этих вечных образцах для подражания, исключая свободу.

Особая тема в шестом очерке — исторические судьбы платонизма — рассматривается Л. преимущественно в отношении к христианству. В главе под названием «Платонизму трижды анафема» Л. отмечал, что Платон и платонизм подверглись осуждению 3 Соборов, Вселенским и 2 поместными. Л. имел в виду *Все-ленский V Собор*, осудивший Оригена. Хотя в самой анафеме имя Платона не упоминалось, тем не менее в 1-м правиле Собора были преданы анафеме все те, «кто признает мифологическое предсуществование душ и вытекающее из него странное восстановление» (Вселенские Соборы. М., 2005. С. 136). Для подробного обоснования анафематствования Платона Л. приводил «Слово благодетельнейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу... против нечестивого Оригена и непотребных его мнений», а также «Грамоту имп. Юстиниана ко святому Собору об Оригене и его единомышленниках», в к-рых учение Платона осуждалось как «языческое безумие».

Следующую анафему платонизму Л. относил к осуждению платоника Иоанна Итала К-польским Собором 1076 г. Л. подчеркивал, что «Церковью анафематствован именно платонизм, в частности же диалектика и учение об идеях» (*Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. 1993. С. 862*).

В XIV в. в Византии отношение правосл. Церкви к платонизму стало предметом обсуждения в полемике свт. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским (в 1347 отлучен от Церкви, в 1351 предан анафеме) и его сторонниками. Размышляя

о проблеме сущности Бога, Его энергии и силы в связи со спором о природе Фаворского света, свт. Григорий Палама различал непостижимую сущность Бога и нетварные, божественные энергии, или силы. Варлаам Калабрийский, по мнению Л., может считаться последователем Платона, поскольку в вопросе о полной непостижимости Бога их точки зрения полностью совпадают.

В «Очерках...» Л. опубликовал переведенные им акты К-польского Собора 1351 г. против Варлаама и Акиндина с данными им названиями 6 глав: 1. «Свет Фаворский не есть ни сущность Божия, ни тварь, но энергия сущности». 2. «Энергия сущности нераздельна с сущностью и неслиянна с нею». 3. «Энергия сущности нетварна». 4. «Энергия сущности не вносит разделения в самую сущность и не нарушает ее простоты». 5. «Имя «Божество» относится не только к сущности Божией, но и к энергии, т. е. энергия Божия тоже есть Сам Бог». 6. «В сущности Божией тварь не может участвовать, в энергии же — может» (Там же. С. 894–896).

Характеризуя эти положения как визант. богословие, Л. рассматривал их в качестве теоретического обоснования имяславия. Л. писал: «...всякая энергия Божия неотделима от существа Божия и потому есть сам Бог, хотя Бог Сам по Себе и не есть ни имя вообще, ни Его собственное Имя» (Там же. С. 900).

По мнению Л., не менее своеобразной была судьба платонизма на Западе. Однако он писал не об осуждении католич. Церковью платонизма, а о том, каким образом платонизм проник в католич. вероучение и определил Филюкве, со всеми вытекающими отсюда последствиями для жизни католич. Церкви. К этим последствиям Л. относил догмат о непорочном зачатии Девы Марии, догмат о непогрешимости Римского папы, учение о чистилище и в особенности молитвенную практику католицизма, в к-рой видел «прельщенность плотью». Л. неизменно придерживался оценки Филюкве как ошибочного догматического положения. В кн. «Владимир Соловьев и его время» (1990) Л., отмечая «огромную ученость» В. В. Болотова, критиковал его кн. «К вопросу о Filioque» (1914). Он писал: «Самая большая неопределенность заключается здесь в том, что даже если

допустить Filioque в виде частного богословского мнения, то как же относиться к нему в том случае, если оно объявляется догматом?» (Владимир Соловьев и его время. 1990. С. 425).

«Диалектика мифа» (1930) Л. стала еще одной попыткой построения философской системы, с той существенной разницей, что ее основание составило специальное учение о мифе. Уже в «Философии имени» Л. были высказаны нек-рые из основополагающих его идей о мифе. Это в первую очередь мысли об определяющем значении эйдоса для понимания мифа и истолкование мифа как личности, а личности как мифа (Философия имени. 1927. С. 218). Л. считал, что в основе всякой культуры лежат мифы, что «мифология — основа и опора всякого знания, и абстрактные науки только потому и могут существовать, что есть у них та полнокровная и реальная база, от которой они могут отвлекать те или другие конструкции» (Там же. С. 215).

Исходная задача в «Диалектике мифа» рассматривалась Л. как феноменологическое описание мифа посредством соответствующего ему мифологического субъекта, а ее необходимым предпосылкой было интуитивное осознание мифа как самой первореальности, не сводимой к к.-л. иной реальности, предшествующей мифу. Исследование определялось положением: «Весь мир, все его составные моменты и все живое и все не живое, одинаково суть миф и одинаково суть чудо» (Диалектика мифа. 2001. С. 201). Свой труд Л. считал «введением в диалектику мифа» и установлением «принципа мифообразования» (Там же. С. 216), при наличии к-рого можно перейти к исследованию абсолютной мифологии, а также к разработке «единой всемирно-исторической мифологии» (Там же. С. 212).

«Диалектика мифа» охватывает чрезвычайно широкий круг вопросов, здесь обсуждаются важнейшие философские категории, антиномические по своей структуре и диалектически определяющие друг друга: сознание и бытие, субъект и объект, сущность и явление, конечность и бесконечность, абсолютное и относительное, целое и часть, одно и многое, свобода и необходимость. Л. на основе анализа материалистического понятия материи, доведенного до

логического абсурда, опровергает диалектический и исторический материализм и различные позитивистские учения.

Анализ мифической реальности, обнимающей собой все, сам мир во всем его многообразии смыслов и вещей, осуществлялся Л. посредством выдвижения отрицательных определений, указывающих на то, чем не является миф, уточняемых и конкретизируемых положительными определениями. Отрицательные определения мифа в своей совокупности утверждали, что миф не является: 1) выдумкой или фикцией; 2) идеальным бытием, или производением чистой мысли; 3) научным или метафизическим построением; 4) схемой, аллегорией или 5) поэтическим произведением; 6) религ. созданием или 7) историческим событием. Обосновывая эти отрицательные определения, Л. приводит большое число положительных определений, последовательно раскрывающих его понимание мифа. Несмотря на то что эти определения невозможно с феноменологической, диалектической и мифологической т. зр. разделить на субъективные и объективные, поскольку миф для Л. есть целостная и неделимая «субъектно-объектная реальность», или феномен, включающий в себя познаваемый мир и познающее «я», тем не менее, имея в виду различия между бытийными и бытийно-познавательными определениями мифа, можно представить их условно, в качестве 2 отдельных групп.

В бытийных характеристиках миф понимался Л. как подлинная и максимально конкретная реальность (Там же. С. 37); «фактическая реальность» (С. 54); само бытие (С. 52); «чувственное бытие» (С. 57); «сама жизнь» (С. 40); «видимая и осязаемая изваянность жизни» (С. 129); «энергичное утверждение личности» (С. 128); «слово» (С. 172); «чудо» (С. 173); история (С. 210); «магическое имя» (С. 214).

В бытийно-познавательных характеристиках миф понимался как «общее, простейшее до-рефлексивное, интуитивное взаимоотношение человека с вещами» (Там же. С. 92); феномен, явление; непосредственное и наивное сознание (С. 42); «субъект» (С. 56); символ (С. 82); самосознание (С. 172).

В связи с существующими представлениями, или «предрассудками»,

о донаучной природе мифа и преодолении мифа наукой Л. обсуждал тему отношения мифа и науки. Отмечая возможную связь между мифологией и наукой на различных этапах исторического развития человечества, он считал, что у мифа, как и у науки, собственная природа, и отвергал тезис о происхождении мифа из науки. Л. готов был даже признать мифологичность первобытной науки, но был убежден, что эта мифологичность всего лишь акциденция науки, но не ее субстанция.

По мнению Л., миф пронизан эмоциями, переживаниями, непосредственно связан с жизненными явлениями и их выражением, представляет собой непосредственную деятельность сознания. В отличие от мифа наука «превращает жизнь в формулу», в систему закономерных явлений, наблюдаемых в эмпирической реальности; основу науки составляют доказательства, научное понимание истины, тогда как миф конкретен, не нуждается ни в каких доказательствах и обладает особой достоверностью, мифической истинностью.

Вместе с тем отношения между наукой и мифом, по Л., оказываются сложными, поскольку как миф может выступать основанием для науки, так и наука может приобретать мифологический характер. В частности, Л. считал, что «механика Ньютона основана на мифологии нигилизма» (Там же. С. 45). Л. был склонен происхождение всего научного знания связывать с мифом: «Наука не рождается из мифа, но наука не существует без мифа, наука всегда мифологична» (Там же. С. 46).

Универсальный миф, описываемый Л., представляет собой сложную и многоярусную мифическую реальность, составными частями которой выступают все формы жизни человека, понимаемого как личность. Сами личности в их взаимоотношениях рассматриваются Л. в качестве исходной точки образования мифа, ибо жизнь личности и есть миф. Понимая личность не только как существо, связанное с мифом, но и как мифическую реальность, Л. вместе с тем считал, что миф не создается одной личностью, поскольку миф становится мифом, только получая признание со стороны др. сознания, др. личности.

Принципы, лежащие в основании взаимоотношений мифа и науки, Л.

с соответствующими изменениями, обусловленными характером предметной области, делает руководящими при анализе отношений между мифом и философией, или «метафизическим построением», мифом и историей, мифом и «поэтическим» произведением. Если первые 2 области в разной мере принадлежат к науке и соответственно определяются отношениями мифа и науки, то область «поэтического», связанная как с искусством, так и с наукой об искусстве, представляет сложное образование и требует специального анализа, тем более что некоторые исследователи отождествляли «поэтическое» с самим мифом. При этом очевидно, что эти области науки и искусства непосредственно связаны с мифом и невозможны без него.

Однако полное понимание того, что представляет собой миф, раскрывается только в его отношении к религии. В гл. «Миф не есть религиозное создание» Л. рассуждал о сходстве и различиях между мифом и религией. Сходство он усматривал в том, что миф и религия принадлежат к сфере личностного бытия и живут самоутверждением личности (Там же. С. 118). «В религии, — писал Л., — личность ищет утешения, оправдания, очищения и даже спасения; в мифе личность также старается проявиться, высказать себя, иметь свою какую-то историю» (Там же).

Различия между религией и мифом, по мнению Л., определяются принципом самоутверждения личности. Если религия, понимаемая как сама жизнь души и тела, личности, «есть всегда самоутверждение личности в вечности», то «мифология не есть ни субстанциальное утверждение, ни тем более утверждение в вечности» (Там же. С. 119–120). Миф есть энергичное утверждение личности «в ее выявительных и выразительных функциях» (Там же. С. 121).

Л. полагал, что миф шире религии, и если миф возможен без религии, то религия невозможна без мифа (Там же. С. 125). Эта мысль становится понятной только после обращения к вопросу о сути религ. догмата. Л. понимал догмат как рефлексию, но рефлексию чего? Л. писал: «Воскресение Христово есть само по себе некий факт веры, который, несмотря ни на какую свою чисто откровенную и абсолютистскую природу, ни есть ни в коем случае сам по себе

догмат. Это именно миф, религиозный миф. Догмат начинается с тех пор, как этот миф выявляет свою разумную необходимость, свою диалектическую обязательность, свою чисто логическую необходимость и силу» (Там же. С. 131–132).

При всей необычности и странности этих выводов Л. нельзя не признать за ним принципиальности и последовательности в проведении главного его убеждения, что все есть миф. Совсем не случайно, что христианство и есть, по Л., абсолютный миф, а абсолютный миф есть христианство. К тому же полученный результат можно принять за промежуточный, если прочитать, что «мифология — диалектически невозможна без религии», а сущностью религии являются таинства, которые понимаются Л. как «формы субстанциального утверждения личности в вечности» (Там же. С. 208).

Л. рассматривал в «Диалектике мифа» ряд др. существенных вопросов, связанных с отношениями мифа и истории, мифа и религии, веры и знания, проблемы вечности и времени. К сожалению, в книге Л. не нашла отражения тема разграничения области богословия и философии, к-рая была намечена лишь косвенно и неясно. Богословие, понимаемое с узкой т. зр. как теоретическая рефлексия над фактами (мифом), и практическое богословие, церковное и опытное, смыслом к-рого была жизнь в Церкви, были подчинены религ. философии, с ее установками и особыми способами анализа.

В «Диалектике мифа» обсуждались некоторые проблемы философии истории. В частности, Л. отмечал, что после средних веков наступает эпоха либерализма и гуманизма, что «вся социально-экономическая жизнь этих веков основана на отъединенном индивидуализме, т. е. оказывается капитализмом, и на рационализме, т. е. оказывается машинной культурой, так миф о всемогуществе знания есть всецело буржуазный миф» (Там же. С. 138). Л. вновь возвращался к Филиокве и католич. толкованию христ. догматики и противопоставлял ей правосл. учение (Там же. С. 149–150).

В «Дополнении к «Диалектике мифа»» Л. характеризует «переход от Средних веков к Новому времени» как «эпоху величайшей мировой катастрофы» (Там же. С. 255). Считая ошибкой сводить Возрождение

и Новое время к неопределенному «индивидуализму», Л. усматривает истоки эпохи в отношении к Богу. По мнению Л., если мировоззрение средних веков определялось теологией, то новое мирозерцание следовало бы назвать «сатанологией». Согласно Л., задача занять место Бога решалась эпохой Возрождения безобидным и нейтральным лозунгом, обращенным к христианам: «признайте, что вы имеете право на существование» (Там же. С. 258). Традиц. христ. сознание, по Л., перед лицом Бога никогда не утверждало право христианина на существование. Это право, по мысли Л., в эпоху Возрождения трансформируется в «законы природы». «Тайна этого возрожденческого пафоса законодательства и законооткрытия есть тайна самоутверждающейся личности в аспекте ее субстанционального существования» (Там же. С. 260). Подробная и глубокая характеристика возрожденческого гуманизма, религ. жизни, искусства, философии и эстетики этой эпохи была дана Л. в кн. «Эстетика Возрождения» (1978).

XVII и XVIII века, по мнению Л., — это века безбожия и нигилизма. Л. почему-то безбожниками считал Р. Декарта и И. Канта, к-рого он обвинял еще и в том, что тот превратил Бога в «идею».

В «Дополнении к «Диалектике мифа»» Л. была предпринята еще одна попытка выразить на языке философии «общечеловеческий миф о троичности» в его христианском и потому истинном понимании. К особенностям этой попытки необходимо отнести переход Л. к «антисубъективистическому имманентизму», что означало отказ от субъекта, критикуемого в качестве существа «с маленьким и узким сознанием среднего человека» (Там же. С. 291), а тем самым — отказ от того, что составляло неотъемлемую сторону феноменологического метода. Диалектика, освобожденная от ограничений феноменологии, превращается у Л. в непрерывное логическое конструирование смыслов и их возможную интерпретацию.

Логическое конструирование перво-сущности, сходное по логике построения, но в разных толкованиях, присутствовало в работах: 1) «Дополнения к «Диалектике мифа»» — в форме пентады; 2) «Абсолютная диалектика — абсолютная мифоло-

гия» — в форме горизонтальной и вертикальной пентады; 3) «Самое само» — с историческим очерком интерпретаций; 4) «Миф — развернутое магическое имя» — с 5 различными интерпретациями имени.

В «Дополнении...» троичная структура мифа, или «перво-сущности», подлежала диалектическому исследованию средствами философии и корректировалась христ. богословием. Это определило двойственный характер общего понимания перво-сущности, поскольку в его основание были положены разнородные и труднос совместимые методы и решения из области философии и богословия. В одном случае они подчиняли философский анализ догматам христианства, в другом — философское истолкование православ. догматов вело к такой соотнесенности диалектических понятий между собой и переходам друг в друга, к-рые противоречили догматике и грозили рационализацией всего учения о Пресв. Троице.

Сюда же следует отнести учение о Софии Премудрости Божией, которая в философски-гипостазированном смысле выступала в качестве отдельного личностного начала, хотя и связанного со Второй Ипостасью, но вполне самостоятельного. Характеризуя триадологию Л. в книгах «Философия имени» и «Очерки античного символизма и мифологии» прот. Валентин Асмус писал о наличествующей «здесь дистанции между исповеданием веры и философским пониманием Бога» (Асмус В., прот. Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки // Начала. 1994. № 1. С. 98).

По вполне понятным причинам, связанным с трагической судьбой автора и книги «Диалектика мифа», «Диалектика мифа» была лишена цельности и последовательности в обсуждении тем. Ее незавершенный характер оставлял ряд вопросов без ответов.

В сохранившейся части рукописи «Первозданная сущность» Л. употреблял использованные им в «Философии имени» термины «первозданная сущность» и «перво-сущность». Под перво-сущностью имелся в виду Бог, понимаемый как Пресв. Троица, а первозданная сущность была представлена в этой работе в качестве ангельских сил, что позволяло Л. определять свою работу как ангелологию.

Хотя Л. приводил многочисленные цитаты из «Небесной иерархии» «Ареопагитик» и само деление бесплотных сил, образующих 3 триады (1. Серафимы. 2. Херувимы. 3. Престола; 1. Господства. 2. Силы. 3. Власти; 1. Начала. 2. Архангелы. 3. Ангелы), тождественно тому, каким оно представлено в «Ареопагитиках», тем не менее в «Первозданной сущности» концепция ангелологии имеет сугубо философский характер, тесно связанный с диалектикой и учением о мифе. Во-первых, перво-сущность характеризуется, в лосевском смысле деления мифа на абсолютную и относительную, как «абсолютно-мифическая», т. е. Бог-Троица христианства; во-вторых, происхождение ангелов описано как переход «Абсолютного мифа» в инобытие. «Мир бесплотных сил есть чисто диалектическая необходимость абсолютной мифологии» (Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. 1994. С. 237). Т. о., «первозданное», или ангельский мир, возникший из тройственной структуры перво-сущности, воплощает в себе 3 сферы: «первая сфера есть умные силы; вторая — видимый мир, космос, природа, неодушевленный мир, растения и животные, третья сфера — человек» (Там же. С. 235). Считая, что ангельская иерархия подражает перво-сущности, Л. принципиальное отличие бесплотных сил от нетварных божественных энергий видел в тварном характере ангелов.

Продолжая традиции рус. софиологии, идущие от Вл. Соловьёва, Л. с «четвертым принципом» пентады соединял учение о Софии Премудрости Божией. Он писал: «Четвертый принцип в диалектике... — принцип факта, субстанции, тела, носительствующего в отношении триединого смысла. ...София, будучи как бы телом Божиим, есть прежде всего престол Божий, храм Божий, вместилище, носительница Бога...» (Там же. С. 252). В кн. «Вл. Соловьёв и его время» Л. неоднократно обращался к обсуждению учения о Софии в философии Соловьёва.

Несмотря на то что в лице Л. традиция всеединства, богочеловечества и Софии Премудрости Божией возвращается к своему первоисточку, это возвращение вместе с диалектико-феноменологическим методом, философией имени и мифа существенным образом изменило ее облик.

Оценка учения Л. в русской философской литературе 1-й пол. XX в. С. Л. Франк (1877–1950) в краткой рецензии на дошедшие из Советской России книги «Философия имени» и «Античный космос и современная наука» относил Л. к числу рус. философов первого ряда, к лучшим знатокам античной философии в России и отмечал огромную эрудицию автора. Франк считал, что в учении Л. центральное положение занимает тема имени, соединяющая воедино философию природы и философию духа и получающая свое логическое продолжение в толковании мифа как самой реальности. Отмечая очень сложный характер построений Л., Франк писал: «... для автора его идеи имеют не только отвлеченно-теоретическое значение, но и складываются в конкретно-жизненное миропонимание, в центре которого стоит идея света истины как живого сущего начала» (Новая русская философская система // Путь. П., 1928. № 9. Янв. С. 89–90).

Протопр. Василию Зеньковскому (1881–1962) были известны как ранние, так и поздние, опубликованные после 1953 г., труды Л., он относил его к «метафизикам на основе трансцендентализма». Протопр. В. Зеньковский писал о Л., что «поражает его необыкновенная эрудиция (напоминающая Флоренского)» (Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. П., 1989. Т. 2. С. 372). Одни только примечания Л. к кн. «Античный космос и современная наука», по его мнению, представляют самостоятельный научный труд. Протопр. В. Зеньковский считал Л. последователем Гуссерля, восполняющим его феноменологию учением Гегеля. Сравнивая феноменологические построения двух русских философов, Л. и «чистого гуссерлианца» Г. Г. Шпета, протопр. В. Зеньковский отдавал предпочтение Л. Свообразие Л. определяется применением диалектики к данным феноменологического анализа и стремлением понять смысл «во всей его структурной взаимосвязанности и самопорождаемости» (Там же. С. 373). По мнению протопр. В. Зеньковского, целостность и единство смыслов, разрабатываемых в концепции Л., свидетельствуют о его принадлежности к «метафизике всеединства», к традиции Вл. Соловьёва, соответственно «Фи-

лософия имени» Л. — это метафизический трактат.

Протопр. В. Зеньковский считал исходную интуицию Л. религиозной, учение о софийности, предполагающее различие сущности и «творческой софийности» (нетварной и тварной Софии), отличным от учений свящ. П. Флоренского и прот. Сергея Булгакова, вместе с тем Л. примыкал, «если не всецело, то в основном, к «метафизике Флоренского и Булгакова» (Там же. С. 374).

Рассматривая учение Л. как философию и богословие имени, связанное невидимыми нитями с имяславием, протопр. В. Зеньковский особое внимание уделял его концепции «диалектического апофатизма», в к-рой видел возможность для разделения философии и богословия, и связывал «момент апофатизма» с различением сущности и энергии у свт. Григория Паламы.

Трактовка протопр. В. Зеньковским учения о перво-сущности в «Философии имени» Л. представляется не вполне корректной, поскольку триадическую структуру «нераздельной» сущности (или, иначе говоря, триипостасности) он объяснял как отношение «перво-сущности» (Бога) к первозданной сущности (Софии) и тем самым отождествлял перво-сущность с Богом вообще, а первозданную сущность — с Софией, между тем как софийный момент у Л. в первую очередь связан с расширением — с четвертым элементом уже пентады.

Рассуждая от противного, можно утверждать, что Л. не рассматривал триединую структуру «нераздельной», «триединой сущности» как отношения Бога, Софии и Мира, что с неизбежностью привело бы его к пантеизму. Принадлежность «софии» к «первозданной сущности», даже в том случае, если под «софией» имелась в виду только «нетварная София», составляет др. уровень анализа проблемы. На это указывает завершающий этап философского исследования сущности у Л., когда посредством «вертикального анализа сущности» достигается его религиозно-философское истолкование, имеющее в виду: 1–3) Пресв. Троицу, единую сущность и нераздельную; 4) Софию Премудрость Божию и 5) мир. Протопр. В. Зеньковский подчеркивал, что у Л. «учение о Боге (хотя имя это не названо нигде) нигде не подменяется учени-

ем об идеальном космосе, а восприятие космоса, как живого целого (софиологическая концепция) решительно отделено от отождествления kosmos poietos с Абсолютом» (Там же. С. 378).

Протопр. В. Зеньковский отмечал сложность, а порой, и запутанность построений Л., прикровенность его софиологических рассуждений, «общую недоговоренность, объясняемую полным отсутствием свободы мысли в Сов. России» (Там же. С. 377). В заключение он писал: «В лице Лосева русская философская мысль явила такую мощь дарования, такую тонкость анализов и такую силу интуитивных созерцаний, что всем этим с бесспорностью удостоверяется значительность того философского направления, которое впервые с полной ясностью было намечено Вл. Соловьёвым» (Там же. С. 378).

Н. О. Лосский (1870–1965) в «Истории русской философии», написанной в 1946–1948 гг. в США и примерно в то же время, что и труд протопр. В. Зеньковского, располагал почти всеми ранними трудами Л. и кн. «Олимпийская мифология...» (1953). Кратко излагая содержание ранних книг, Лосский отмечал глубокое знание Л. древней философии, к-рая в его исследованиях получает «новое освещение» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1994. С. 311). Считая Л. интуитивистом, «страстным диалектиком», совместившим диалектику с «эйдетическим видением», Лосский выражал несогласие по поводу попыток Л. и ряда известных русских философов подвергнуть сомнению значимость закона противоречия в философских построениях. О себе Лосский писал, что он «старается показать, что металогическое, сверхрациональное бытие есть нечто стоящее выше закона противоречия, но вовсе не нарушающее его» (Там же. С. 314).

Соч.: Эрос у Платона // Г. И. Челпанову от участников его семинаров в Киеве и в Москве. М., 1916. С. 52–78; Диалектика художественной формы. М., 1927, 2010; Музыка как предмет логики. М., 1927, 2012; Философия имени. М., 1927, 1993², 2009, 2016 [вступ. ст., коммент. и концепт. словарь В. И. Поставаловой]; Диалектика числа у Плотина. М., 1928; Критика платонизма у Аристотеля: (Пер. и коммент. XIII–XIV кн. Аристотеля «Метафизика»). М., 1929, 2011; Диалектика мифа. М., 1930, 1991², 2008; То же с «Дополнением». М., 2001; Очерки античного символизма и мифологии. М., 1930, 1993², 2013; Олимпийская

мифология в ее социально-историческом развитии // УЗ МГПИ им. В. И. Ленина. М., 1954. Т. 83. С. 37–262; Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957; Гомер. М., 1960, 2006 [испр.]; Античная музыкальная эстетика: (Вступ. очерк, тексты, переводы). М., 1960; История античной эстетики: В 8 т. (в 10 кн.). М., 1963–1994, 2000²; Статьи по истории античной философии для IV–V томов «Философской Энциклопедии»: [Ркп. для обществ. обсуждения]. М., 1965; Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976, 1995, 2014, 2015 [крит., доп.]; Античная философия истории. М., 1977; Платон: Жизнеописание (совм. с А. А. Тахо-Годи). М., 1977; Эстетика Возрождения. М., 1978; Эллинистически-римская эстетика I–II вв. М., 1979, 2002²; Диоген Лаэртский – историк античной философии. М., 1981; Аристотель: Жизнь и смысл. М., 1982 (совм. с А. А. Тахо-Годи); Знак. Символ. Миф: Тр. по языкознанию. М., 1982; Вл. Соловьев. М., 1983, 1994²; Владимир Соловьев и его время. М., 1990, 2009; Страсть к диалектике: Лит. мышления философа. М., 1990; Философия. Мифология. Культура. М., 1991; Бытие. Имя. Космос. М., 1993; Миф. Число. Сущность. М., 1994; Проблема художественного стиля. К., 1994; Форма. Стиль. Выражение. М., 1995; Мифология греков и римлян. М., 1996; Имя. СПб., 1997; Эстетика Возрождения. Исторический смысл эстетики Возрождения / Сост.: А. А. Тахо-Годи. М., 1998; Личность и Абсолют. М., 1999; «Я сослан в XX век»: В 2 т. М., 2002; Дополнения к «Диалектике мифа» (новые фрагменты) / Публ.: А. А. Тахо-Годи; подгот. ркп. к публ., предисл. и примеч. В. П. Троицкого // ВФ. 2004. № 8. С. 115–133; Античная мифология с античными комментариями к ней: Энциклопедия олимпийских богов. М.; Х., 2005; Высший синтез: Неизвестный Лосев. М., 2005; История античной философии в контекстном изложении. М., 2005; Вещь и имя. Самое само: Филос.-богосл. соч. СПб., 2008; Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита: С прил. пер. трактата «О Божественных именах». СПб., 2009; Диалектические основы математики. М., 2013.

Лит.: *Haardt A.* Husserl in Russland: Phänomenologie der Sprache und Kunst bei G. Špet und Aleksej Losev. Münch., 1993; *Асмус В.* прот. Триадаология Лосева и патристика: предв. заметки // Начала. 1994. № 1. С. 95–100; *Тахо-Годи А. А.* Лосев. М., 1997, 2007² (испр. и доп.); *она же.* Жизнь и судьба: Воспоминания. М., 2009; *Jubara A.* Die Philosophie des Mythos von Aleksej Losev im Kontext «Russischer Philosophie». Wiesbaden, 2000; *Иларион (Алфеев), еп.* Священная тайна Церкви: Введ. в ист. и проблематику имяславских споров: В 2 т. СПб., 2002. Т. 2. С. 111–129; *Aleksej Fedorovich Losev: Philosophy and the Human Sciences / Ed. R. Burd.* Dordrecht, 2004; *Kusse H.* Metadiskursive Argumentation: Linguistische Untersuchungen zum russischen philosophischen Diskurs von Lomonosov bis Losev. Münch., 2004; *Бибихин В. В.* А. Ф. Лосев. С. С. Аверинцев. М., 2004; *он же.* Энергия. М., 2010; *Гоготшивили Л. А.* «Эйдегетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А. Ф. Лосева) // *Она же.* Непрямое говорение. М., 2006. С. 220–415; *Тахо-Годи Е. А.* Художественный мир прозы А. Ф. Лосева. М., 2007; *она же.* Алексей Лосев в эпоху русской революции: 1917–1919. М., 2014; *Троицкий В. П.* Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Ло-

сева. М., 2007; Алексей Федорович Лосев. М., 2009. (Философия России 2-й пол. XX в.); *L'oeuvre d'Alekseï Losev dans le contexte de la culture eugrèenne / Éd. M. Dennes.* Toulouse, 2010; *Дружинина В. В., Ворожбитова А. А.* Лингвориторические параметры идиостиля как выражения менталитета языковой личности ученого (А. Ф. Лосев). М., 2014²; А. Ф. Лосев: творчество, традиции, интерпретации. М., 2014; *Зенкин К. В.* Музыка – Эйдос – Время: А. Ф. Лосев и горизонты совр. науки о музыке. М., 2015. Полную библиографию сочинений, переводов А. Ф. Лосева и работ о нем см.: Алексей Федорович Лосев: Биобиблиогр. указ.: К 120-летию со дня рождения. М., 2013.

А. Т. Казарян

ЛОССКИЙ Владимир Николаевич (26.05.1903, Гёттинген, Германия – 7.02.1958, Париж, Франция), правосл. богослов.

Жизнь. Род. в семье философа Николая Онуфриевича Лосского и Людмилы Владимировны Лосской (урожд. Стоюнина), дочери филолога и педагога В. Я. Стоюнина. Детство и отрочество провел в С.-Петербурге. В 1920–1922 гг. учился на



В. Н. Лосский.

Фотография. 50-е гг. XX в.

историко-филологическом факте Петроградского ун-та. Курс истории средневековой Франции слушал у О. А. Добиаш-Рождественской, ученицы одного из ведущих парижских медиевистов, Ф. Лота. Причиной избрания этого курса была особая любовь Л. к Франции, зародившаяся в детстве благодаря гувернантке-француженке. На занятиях И. М. Гревса, специалиста по западноевроп. христ. мысли, Л. познакомился с трудами нем. мистика Иоанна Экхарта, исследование которых продолжал на протяжении всей дальнейшей жизни. У Л. П. Карсавина, преподававшего религ. и социальную историю Зап. Европы, Л. воспринял живой интерес к святоотеческим творени-

ям, а также пристальное внимание к католич. доктрине *Filioque* и христ. осмыслению личности.

В нояб. 1922 г. семья Лосских была выслана советским правительством из России и поселилась в Праге. С марта 1923 по июнь 1924 г. Л. учился на философском фак-те пражского Карлова ун-та, сосредоточившись на медиевистике, а также греч. и лат. языках. Кроме того, он принимал участие в работе исследовательского кружка византолога, археолога и искусствоведа Н. П. Кондакова. В 1924 г. на одном из собраний представителей рус. науки и культуры в г. Збраслав (ныне район Праги) Л. выступил с 1-м собственным докладом, посвященным *Франциску Ассизскому*.

Возможности пражского образования не удовлетворяли Л., поэтому в окт. 1924 г. он переехал в Париж и продолжил обучение в Сорбонне. Здесь его учителями и друзьями стали Ф. Лот с супругой М. И. Лот-Бородиной – правосл. богословом, а также философ-неотомист и исследователь средневеков. философии Э. Жильсон. Лекции последнего Л. посещал не только в Сорбонне, но и в Коллеж-де-Франс. Общение с Жильсоном, укрепившее интерес Л. к зап. христианству, стало определяющим для всей его последующей богословской деятельности, нацеленной на свидетельство о православии на Западе. Именно у Жильсона Л. воспринял стремление к детальному изучению источников в сочетании с установкой на их творческую интерпретацию. Уже во время учебы в Сорбонне намечилось одно из главных направлений научной деятельности Л. – исследование трудов свт. Григория Паламы и выявление их значения для правосл. богословия. Стимулом к тщательному изучению наследия свт. Григория послужили лекции франц. византолога Ш. Дилля, подобно мн. др. исследователям того времени оценивавшего учение святителя негативно.

В 1927 г., по завершении Л. учебы в Сорбонне, Лот предоставил ему возможность работать в ж. «Bulletin du Sange», публиковавшем филологические исследования средневеков. латыни. С этого же времени под рук. Жильсона Л. приступил к работе над докт. дис. «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта» (*Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître*

Eckhart). Диссертация рассматривалась им в качестве подготовительно-го этапа к более масштабному сравнительному исследованию рейнской мистики и афонского исихазма. Целью исследования должно было стать выявление, с одной стороны, близости интуиций нем. мистиков конца средневековья к правосл. осмыслению опыта богообщения как причастности нетварным божественным энергиям, с другой — негативного влияния доктрины Filioque на их богословие.

От темы непознаваемости Бога в учении Экхарта Л. обратился к ее истокам в святоотеческом апофатическом богословии. С этого времени тема апофатизма становится одной из ведущих в трудах Л. Среди сочинений вост. авторов, развивавших апофатический богословский метод, наибольшее внимание Л. привлекают «Ареопагитики», которым посвящены 2 его первые публикации. В ст. «Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита» (1929) Л. характеризует Псевдо-Дионисия как синтезировавшего и восполнившего предшествующие подходы к пониманию трансцендентности и имманентности Бога и тем самым подготовившего почву для последующего визант. богословия. Ст. «Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита» (La notion des «analogies» chez Denys le pseudo-Aréopagite) (1931) посвящена теме божественных аналогий и аналогий творений в «Ареопагитиках».

В 1928 г. Л. вступил в брак с М. И. Малкиель-Шапиро, происшедшей из российской евр. семьи и обратившейся в православие во время учебы в Сорбонне. В этом же году он стал членом *Фотия святого патриарха православного братства в Париже*, основанного группой рус. эмигрантов с целью содействия распространению православия во Франции. В 30-х гг. XX в. Л. занимал должность председателя братства, затем — 1-го заместителя председателя. В 1931 г., будучи убежденным защитником канонического единства РПЦ, Л. вместе с др. членами братства отказался последовать за патриаршим экзархом в Париже митр. *Евлогием (Георгиевским)* и большинством парижских эмигрантов, к-рые перешли из юрисдикции Московского патриарха в юрисдикцию К-польского патриарха. Верность Московскому Патри-

архату негативно сказалась на отношениях Л. с ведущими представителями *Православного богословского института прп. Сергия Радонежского*, принявшими юрисдикцию К-польского патриарха, — прот. Сергием *Булгаковым*, Н. А. *Бердяевым*, Г. П. *Федотовым* и др. Отношения еще более обострились, когда по просьбе митр. *Сергия (Страгородского)*; в посл. патриарх Московский и всея Руси) братство свт. Фотия при деятельном участии Л. подготовило отчет о богословском содержании книги прот. С. Булгакова «Агнец Божий», изданной в 1933 г. в Париже. В 1935 г. указами Московской Патриархии № 1651 от 7 сент. и № 2267 от 27 дек. нек-рые положения богословия прот. Сергия были осуждены. В 1936 г. братством свт. Фотия была издана брошюра «Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии», написанная Л., глубоко уважавшим прот. Сергия, но считавшим своим христ. долгом указать на неприемлемые сотериологические следствия его софиологии. В этой работе Л. дает ответ на возражения прот. Сергия против критических тезисов, выдвинутых в его адрес митр. Сергием. Прежде всего здесь отстает каноническая безукоризненность действий Московского Патриархата в отношении прот. Сергия. Далее рассматриваются недостатки методологии прот. Сергия: сведение Свящ. Предания к «памятникам церковной культуры»; гностическая направленность, проявившаяся в поиске «онтологического моста» между Богом и сотворенным миром; недооценка богословского значения апофатизма. К недопустимым составляющим софиологической системы прот. Сергия отнесены понимание Софии как особого ипостасного начала в Боге наряду с тремя Ипостасями; различие Сына и Св. Духа как мужского и женского начал; тезис о несотворенности или об условной сотворенности человеческого духа; аполлиарианские тенденции в понимании Христа (см. ст. *Аполлиарианство*); внесение страдания во внутритроичное бытие; понимание божественного Промысла как природно-софийного процесса, несовместимое с утверждением свободы Бога в *воплощении* и свободы человека в *обоженнии*. При этом в качестве основного недостатка бого-

словских построений прот. Сергия Л. выделяет смешение личности и природы.

В 1936 г. по проекту братства свт. Фотия при активном содействии Л. Московским Патриархатом был учрежден в Париже правосл. приход лат. обряда. В 1939 г. Л. получил франц. гражданство. В этом же году он познакомился с франц. философом Ж. Велем.

Во время второй мировой войны, 13 июня 1940 г., Л. отправился на юг Франции за отходящей франц. армией, намереваясь вступить в ее ряды. Однако, пройдя за неделю от Парижа почти до Бордо, он не встретил ни одного военного отряда. Путевые впечатления Л. изложил в дневнике «Семь дней на дорогах Франции: Июнь 1940» (Sept jours sur les routes de France: Juin 1940), написанном в мест. Ла-Борнь возле Мартеля (деп. Ло), где среди парижских беженцев он встретил жену и детей. В рассуждениях Л., включенных в дневник, намечен принцип богословского понимания кафоличности Церкви — единство в различии. Подлинная кафоличность предполагает множество поместных Церквей, существующих в различных христ. землях с их характерными культурными традициями и составляющих при этом единую Церковь. Нарушение принципа кафоличности ведет к противоположным крайностям: «латинизму», навязываемому абстрактный универсализм лат. культуры, и языческому по своему характеру «германизму», абсолютизирующему частные формы местной культуры. Л. полагает, что именно Франция с ее галлицизмом способна противостоять этим крайностям и стать центром христ. возрождения в Зап. Европе. Мысли Л. о «латинизме» и «германизме» предвосхищают его дальнейшие богословские рассуждения о противоположности католич. тоталитаризма и протестант. индивидуализма. Здесь же, в деп. Ло, Л. перевел на франц. язык «Беседу прп. Серафима Саровского с Мотовиловым о цели христианской жизни».

После возвращения в окт. 1940 г. в Париж, занятый к тому времени герм. армией, Л. вступил во франц. Сопротивление. Во время войны он принимал участие в богословско-философских собраниях, проходивших в доме М. Море. Их посещали известные мыслители — М. де Гандийак,

Л. Массиньон, Г. Марсель и др. Для этих собраний Л. подготовил неск. докладов о правосл. богословии, составивших основу его наиболее известной кн. «Очерк мистического богословия Восточной Церкви» (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*), впервые изданной в 1944 г. «Очерк...» представляет собой 1-й опубликованный в Зап. Европе опыт систематического изложения правосл. вероучения, охватывающий высшие достижения святоотеческой мысли различных культурно-исторических эпох и ставящий целью решение актуальных богословских задач сер. XX в. Он является ответом, с одной стороны, на призыв прот. Георгия Флоровского к неопатристическому синтезу, с другой — на попытки мн. католич. мыслителей из ближайшего окружения Л. решать актуальные богословские проблемы в русле неомизма. Л. стремится представить правосл. догматическое предание «совершенно однородным, несмотря на богатство и многообразие его опыта» (Лосский. Очерк. 1991. С. 178). Особое внимание при этом уделяется выявлению неразрывной связи между догматическим богословием и духовной жизнью. В «Очерке...» раскрывается ряд ключевых сoterиологической т. зр. вопросов богословской методологии, триадологии, космологии, антропологии, христологии, сотериологии, экклезиологии и аскетики. В окт. 1942 г. вышла в свет ст. «Этюды о терминологии св. Бернарда» (*Étude sur la terminologie de saint Bernard*), подготовленная Л. для задуманного им алфавитного словаря по терминологии Бернарда Клервоского.

С 1945 по 1948 г. Л. вместе с Марселем, П. Бюржеленом и Ж. Ипполитом входил в редколлегию ж. «Dieu Vivant: Perspectives religieuses et philosophiques» (1945–1955), основанного кард. Ж. Даниелю, Массиньоном и Море. В разное время в журнале публиковались работы К. Барта, Х. У. фон Балтазара, Дж. Г. Ньюмена, А. де Любака, Лот-Бородиной, П. Н. Евдокимова, Э. Бер-Сижель и др. Журнал призывал различные христ. конфессии к открытому диалогу друг с другом и с нехрист. культурами, не предполагавшему, однако ни догматического релятивизма, ни синкретизма. К характерным чертам представленного в ж. «Dieu

Vivant» богословского направления относятся также обращенность к святоотеческому наследию и эсхатологическая направленность. В этом журнале Л. опубликовал 2 статьи. Первая — «Богословие света в учении свт. Григория Паламы» (*La théologie de la lumière chez st. Grégoire de Thessalonique*) (1945) — написана с целью содействия формированию у зап. христиан более взвешенного отношения к паламизму. В ней Л. подчеркивает, что догматически проясненное свт. Григорием различие в Боге непознаваемой сущности и познаваемой энергии, необходимое для утверждения возможности обожения человека, укоренено в церковном Предании и поэтому не должно рассматриваться в качестве богословского новшества. Во 2-й статье — «О третьем свойстве Церкви» (*Du troisième attribut de l'Église*) (1948) — предлагается понимание кафоличности, основанное на троичном догмате.

С 1945 по 1953 г. Л. преподавал историю Церкви и догматическое богословие слушателям *Французского Православного института св. Дионисия в Париже*, учрежденного при франц. правосл. миссии сщмч. Иринея Лионского для подготовки священников и предоставления богословского образования франкоязычным правосл. христианам лат. обряда. Программы курсов в переводе на рус. язык опубликованы в 1996 г. Лекции по догматическому богословию были стенографированы слушателем ин-та О. Клеманом, согласованы с Л. и изданы в 1964–1965 гг. Во многом переключаясь с «Очерком...», «Догматическое богословие» (*Théologie dogmatique*) включает лекции по богословской методологии, триадологии, космологии, антропологии, христологии и сотериологии. Богословский фундамент рассматриваемых Л. тем составляет различие лица и природы, а также утверждение личностного характера отношений между Богом и человеком. Все разделы правосл. вероучения раскрываются здесь в перспективе конечного призвания человека, заключающегося в достижении полноты единства с Богом.

В 1945–1946 гг. в Высшей школе практических исследований (*L'École pratique des hautes études*) Л. прочел курс лекций «Видение Бога в патристическом и византийском богосло-

вии», изданных в 1962 г. под названием «Боговидение» (*Vision de Dieu*). Последовательно раскрывая понимание боговидения, выраженное в Свящ. Писании и вост. христ. традиции, Л. выявляет богословскую линию, избегающую крайностей интеллектуализма и агностицизма и ведущую к итоговому синтезу, осуществленному свт. Григорием Паламой. По мысли Л., для богословов, развивавших эту линию, характерно понимание боговидения как одного из аспектов обожения, наиболее полное догматическое обоснование к-рого было дано свт. Григорием через различие в Боге непричастуемой сущности и причастуемой нетварной энергии.

С 1947 г. и до кончины Л. сотрудничал с ж. «Вестник Русского Западно-Европейского Экзархата», в к-ром были напечатаны многие его статьи. Для мемориального сб. «Патриарх Сергий и его духовное наследство», изданного Московской Патриархией в 1947 г., Л. подготовил ст. «Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия», свидетельствующую о глубинной общности их канонических и богословских взглядов. Подобно патриарху Сергию (Страгородскому), Л. выражает убежденность в том, что Церковь может существовать и выполнять миссию в любых культурно-исторических и социально-политических условиях. Кроме того, он останавливается на развиваемых патриархом Сергием богословских темах: различие лица и природы, критика юридической модели искупления, обожение как цель человеческой жизни. В этом же году вышел в свет англ. перевод ранее не публиковавшейся ст. «Искупление и обожение» (*Rédemption et Déification*), в к-рой Л., выявляя ограниченность юридической модели искупления, предложенной Ансельмом Кентерберийским, раскрывает правосл. понимание спасения в перспективе призвания человека к единству с Богом и к приведению в единство с Ним всего творения.

В Париже Л. поддерживал связь с Национальным ин-том научных исследований (*Institut national de la recherche scientifique*) и возглавлявшимся Валем Философским коллежем (*Collège philosophique*), в к-ром представил доклад ««Роза и бездна»: (Понятие тварного бытия у Мейстера Экхарта)» («*La rose et l'abîme*»:

(La notion de l'être créé chez Maître Eckhart)), а также позднее опубликованные доклады ««Мрак» и «свет» в познании Бога» («Télebré» et «Lumière» dans la connaissance de Dieu) (1952), «Апофаза и троическое богословие» (L'Arophase et la théologie trinitaire) (1952), «Богословское понятие человеческой личности» (La notion théologique de la personne humaine) (1955) и «Богословие образа» (La Théologie de l'Image) (1959). Из них наибольшую известность получил доклад «Богословское понятие человеческой личности», в котором Л. на основании святоотеческой христологии отстаивает тезис о том, что личность не есть *индивид*, и утверждает ее «несводимость к природе».

Значительное место в жизни Л. занимала экуменическая деятельность. В окт. 1947 г. в Оксфорде на межконфессиональной встрече, посвященной теме *Filioque*, он прочитал доклад «Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице» (La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe; опублик. в 1948). Доклад содержит обстоятельный анализ зап. пневматологии, а также сопоставление католич. доктрины *Filioque* с правосл. учением о монархии Отца. С 1947 г. Л. принимал участие в ежегодных конференциях, к-рые организовывало *Албания святого и прп. Сергия содружество* в г. Абингдон в Великобритании, созданное с целью развития богословского диалога между православными и англиканами. Здесь он приобрел известность как главный выразитель правосл. мирозерцания. На экуменических встречах Л. отстаивал свое видение *Filioque*, усматривая в нем основное богословское отличие католичества и протестантизма от православия. Когда на Московском архиерейском Соборе 1948 г. был принят ряд антикатолич. положений, Л. не стал от них отмежевываться, что затруднило его общение с кард. Ж. Даниелю, кард. А. де Любаком и др. католич. теологами и привело к прекращению сотрудничества с ж. «Dieu Vivant».

В 1949 г. Л. опубликовал ст. «Все-святая» (Panaghia), посвященную богословским основаниям и сoterиологическому смыслу почитания Божией Матери в правосл. Церкви. В статье он истолковывает библейские, святоотеческие и литургические свидетельства о Пресв. Богоро-

дице в свете догматического осмысления Боговоплощения. Опираясь при этом на понимание Свящ. Предания как подаваемой Св. Духом способности восприятия богооткровенной истины, а также на различные домостроительства Второго и Третьего Божественных Лиц, Л. раскрывает правосл. видение святости Божией Матери.

В 1950 г. вышла в свет ст. «Соблазны церковного сознания», посвященная вопросам взаимодействия Церкви и общества. Л. настаивает на недопустимости подчинения Церкви каким бы то ни было культурным, социальным, национальным и политическим интересам. При этом канонические правила, регулирующие церковную жизнь, он рассматривает в качестве средства выражения самобытности Церкви, препятствующего ее смешению с миром.

В 1952 г. была опубликована в переводе на нем. и англ. языки кн. «Смысл икон» (Le sens des icônes), написанная Л. совместно с Л. А. Успенским с целью свидетельства зап. христианам о правосл. иконопочитании. В вводной ст. «Предание и предания» (La Tradition et les traditions) Л. раскрывает понимание соотношения Писания и Предания на основании различения икономии Сына и Св. Духа. Основное содержание книги составили краткие описания икон правосл. Церкви. В этом же году МДА присудила Л. ученую степень доктора богословия. В следующем году Л. прекратил сотрудничество с ин-том св. Дионисия. Причиной этого послужил выход прот. Евграфа Ковалевского, возглавлявшего ин-т, из юрисдикции Московского Патриархата.

В последние годы жизни Л. продолжал экуменическую деятельность. В 1954 г. он участвовал в работе Августиновского конгресса в Париже, где выступил с докладом «Элементы отрицательного богословия в мышлении блж. Августина» (Les éléments de «théologie négative» dans la pensée de st. Augustin), опубликованным в этом же году. Основной тезис доклада состоял в том, что в богословии блж. *Августина*, еп. Гиппонского, не рассматривающего Бога в качестве сверхбытийного начала, апофатизм носит ограниченный характер. В 1955 г. на II Международной конференции патристических исследований в Оксфорде Л. представил доклад «Проб-

лема «Видения лицом к лицу» в византийской святоотеческой традиции» (Le Problème de la «Vision face à face» dans la tradition patristique de Byzance). В нем опровергаются аргументы католич. авторов XVI и XVII вв., обвинявших в ереси вост. богословов, в особенности свт. Григория Паламу, за различение в Боге непознаваемой божественной сущности и познаваемой божественной энергии. Продолжая работу над диссертацией об Экхарте, Л. преподавал догматическое и сравнительное богословие на Пастырских курсах при Западно-Европейском Патриаршем Экзархате РПЦ. Сокращенная версия лекций, прочитанных им 11 окт. и 8 нояб. 1957 г. и подготовленных к печати по конспектам одного из слушателей, вышла в свет под названием «Вера и богословие» (Foi et théologie) в 1961 г. Христ. понимание веры представлено здесь как в личностном, так и в онтологическом аспекте. В этот период вышли статьи «Господство и Царство: Эсхатологический этюд» (Domination et Règne: Étude eschatologique) (1953), посвященная богословскому пониманию свободы личностных существ; «Догмат о непорочном зачатии» (Le dogme de l'Immaculée Conception) (1954), затрагивающая неприемлемые для православного богословия следствия католической мариологии; «К вопросу об исхождении Святого Духа» (1957), представляющая собой критический анализ статьи прот. Владимира Родзянко (впосл. еп. *Василий*) «Как разрешить проблеме «Филиокве»?».

В авг. 1956 г. Л. впервые после 1922 г. посетил Москву, Ленинград, Киев и Владимир. Незадолго до смерти он отобрал и отредактировал для сб. «По образу и подобию» (À l'Image et à la Ressemblance de Dieu) ряд ранее опубликованных статей (сборник вышел в 1967). Л. намеревался не только осуществить богословское сопоставление западного мистицизма с паламизмом, но и представить свои наработки по догматическому богословию в едином обширном труде, а также детально рассмотреть богословские и религиозно-философские построения прот. С. Булгакова. Однако 7 февр. 1958 г. последовала внезапная смерть Л. от сердечного приступа. Похоронен Л. на рус. кладбище в пригороде Парижа Сент-Женевьев-де-Буа.

После смерти Л. публикация его работ была продолжена. В 1960 г. издана незавершенная дис. «Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта». В 1963 г. вышла ст. «Кафолическое сознание: Антропологическое приложение догмата Церкви» (*La Conscience Catholique: Implications anthropologiques du dogme de l'Église*), в которой Л. во избежание «безличного объективизма» в понимании кафолическости Церкви предлагает отказаться от отождествления сознания и самосознания, принятого в нем. идеалистической философии. Основываясь на троичном догмате, он относит единое самосознание к Церкви в целом, а множество сознаний одного содержания — к человеческим личностям. При этом под единым содержанием сознания подразумевается Предание Церкви. В 2003 г. был опубликован рус. перевод ранее не издававшейся работы Л. «Догмат Церкви и экклесиологические ереси», изначально написанной на франц. языке предположительно в сер. 30-х гг. XX в. для выступления на одном из собраний братства свт. Фотия. В ней Л. настаивает на призвании всех христиан к защите церковного учения, рассматривает троичный, христологический, пневматологический и экклесиологический периоды борьбы Церкви с ересями, приводит критический анализ доктрины *Filioque* и ее негативных следствий для католич. Церкви, а также выделяет 2 группы искажений правосл. представления о Церкви, обобщенно характеризуя их как «экклесиологическое несторичанство» и «экклесиологическое монофизитство».

Богословская методология. Выраженное в работах Л. понимание богословия и богословской методологии глубоко созвучно концепции неопатристического синтеза, выдвинутой прот. Г. Флоровским в 30-х гг. XX в. (*Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века. П., 1931. С. 5; Он же. Пути русского богословия. П., 1937. С. 506–520; Idem (Florovsky G.) Patristics and Modern Theology // Procès-verbaux du premier Congrès de Théologie Orthodoxe à Athènes, 29 Nov.– 6 Dec. 1936 / Ed. H. S. Alivisatos. Athènes, 1939. P. 238–242; Георгий Флоровский: Священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 153–156*). Разделяя ряд идей прот. Г. Флоровского, Л. стремился следовать образу богословствования

св. отцов, творчески прилагая их прозрения к решению совр. актуальных проблем. При этом он выявляет в святоотеческом богословии фундаментальные принципы и методы, имеющие основополагающее значение и для совр. богословия.

Опора на опыт богообщения. Раскрывая данный принцип, Л. выделяет 3 взаимосвязанных аспекта: связь богословия и мистики, личностный характер христ. богопознания и основанность опыта богообщения на божественном Откровении.

Вопрос соотношения богословия и мистики имеет ключевое значение для богословской методологии Л. Он полагает, что понятие «мистика» может рассматриваться на различных уровнях. Мистика в высшем смысле этого слова представляет собой «личный опыт различных учителей высокой духовности», к-рый «остаётся для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное выражение» (*Лосский. Очерк. 1991. С. 11*). Но к мистике относится также и опыт богообщения, к-рым обладают, хотя и в различной мере, все христиане. Задача богословия заключается в общем выражении такого личного мистического опыта: «...если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым» (*Там же. С. 9*). Л. настаивает на том, что понимание мистики как привилегии, «дарованной некоторым душам, опытно обладающим истиной», когда «все прочие должны довольствоваться... подчинением догматическому учению, наложенному извне в виде принудительного авторитета», а также как сферы, недоступной познанию и, следов., противоположной богословию, может привести к недопустимому противопоставлению «мистиков — богословам, духоносных — церковной иерархии, святых — Церкви» (*Там же*). Соотношение мистики и богословия для Л. — это сосуществование в неразрывном и взаимодополняющем единстве: «Вне истины, хранимой всей Церковью, личный опыт был бы лишен всякой достоверности, всякой объективности; это было бы смесью истинного и ложного, реального и иллюзорного... С другой стороны, учение Церкви не имело бы никакого воздействия на душу

человека, если бы оно как-то не выражало внутреннего опыта истины, данного в различной «мере» каждому верующему» (*Там же. С. 9–10*). Т. о., согласно Л., «христианская теория имеет значение в высшей степени практическое, и чем мистичнее эта теория, чем непосредственнее устремляется она к высшей своей цели — к единению с Богом, — тем она и «практичнее»» (*Там же. С. 10*).

Принцип основанности богословия на опыте общения с Богом Л. объясняет также тем, что христ. богопознание носит не объективированный, а личностный характер: «Бог богословия — это «Ты», это живой Бог Библии. Конечно, это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим «Ты» в молитве» (*Догматическое богословие. С. 200*). Это означает, что богопознание возможно только в богочеловеческом общении, опирающемся на личностные отношения. Мистический опыт богообщения, являющийся, по Л., непременным условием богословской мысли, неотделим и от межчеловеческого общения, в к-рое вовлечен богослов: «У Апостола Павла боговедение связано с личным общением и выражается как взаимоотношение: это взаимоотношение с объектом богословия (который в действительности есть субъект), но также и с теми, к кому обращено его богословское слово. Вершина же боговедения — общение: я знаю так, как и сам познан» (*Вера и богословие // Спор о Софии. 1996. С. 151–152; ср.: 1 Кор 13. 12*).

Наконец, принцип опоры на опыт богообщения Л. связывает с тем, что христ. богопознание носит богооткровенный характер. Поскольку одну из существенных характеристик личностного образа бытия составляет свобода, вступить в общение с личностным Богом человек может лишь при условии, что Бог Сам свободно откроется ему. Л. подчеркивает первичность божественного Откровения в богочеловеческом общении и, следов., в богословии: «...богословие соотносится с откровением, в котором инициатива принадлежит Богу, но предполагает ответ человека, свободный ответ веры и любви» (*Вера и богословие. С. 152*). Правосл. мистическое богословие, согласно Л., «богословие экзистенциальное, вовлекающее всего человека» (*Очерк. 1991. С. 179*). Эта особенность богословия следует из

личностного характера отношений христианина с Богом, предполагающего встречу, открытость и самоотдачу (Вера и богословие. С. 155–156).

В основанности на божественном Откровении, а также в личностном, необъективированном характере христ. богопознания, опирающегося на непосредственный опыт богообщения, Л. видит принципиальное методологическое отличие богословия от философии (Очерк. 1991. С. 40; Исхождение Святого Духа в православном учении о Троице // Богословие и боговидение. 2000. С. 376; Догматическое богословие. С. 200; Вера и богословие. С. 154). «Вопрос соотношения богословия с философией никогда не ставился на Востоке», — отмечает он (Очерк. 1991. С. 35). Для святоотеческого богословия, по мысли Л., характерно свободное и творческое использование философского языка без смешения с философской методологией и проблематикой. Представление о зависимости богословия от философии неверно в силу изначального различия между ними, которое настолько принципиально, что никакие градации в философии с христ. т. зр. несущественны, т. к. «нет философии «более» или «менее» христианской» (Там же). Именно основанность на божественном Откровении и личностном общении, а также обусловленная ею апофатическая методологическая установка позволяют использовать в богословии философский терминологический аппарат, не подменяя при этом богословие философией (Там же). Равно ошибочными крайностями Л. считает как увлечение интеллектуальной деятельностью без опоры на веру, при к-ром развивается тенденция к поглощению богословия философией, так и игнорирование философии, ведущее к умалению вселенского характера богословия из-за лишения богословского языка универсальности и ясности, свойственных философским выразительным средствам (Догматическое богословие. С. 203, 230–231).

Опора на веру. Основанность богословия на опыте богообщения предполагает веру условием этого опыта. Согласно Л., вера — «онтологическая причастность, включенная в личную встречу» (Вера и богословие. С. 153). Это означает, что ве-

ра представляет собой такое «притие личного присутствия Бога» (Там же. С. 149), следствием к-рого становится «онтологическая связь между человеком и Богом» (Там же. С. 152).

Л. считает веру «предварительным и необходимым обоснованием богословской мысли» (Там же); условием богословского знания (Там же. С. 153). «Знание, — утверждает он, — дано нам верой, т. е. нашей приверженностью, нашей причастностью к присутствию Того, Кто нам открывается» (Там же. С. 152). Без веры невозможно «подлинное ведение (γνώσις)» как высший уровень богопознания (Там же. С. 149). Богословие, не опирающееся на веру, «лишено всякого смысла», поскольку «оно... может основываться только на внутренней очевидности истины в Духе Святом» (Там же. С. 153; см. также: Предание и предания // Богословие и боговидение. 2000. С. 528). «Вера и принижает, и оживотворяет разум, — заключает Л. — Она оплодотворяет наш ум... онтологическим соотношением с Богом... которое свойственно христианину и является внутри нас критерием истины» (Вера и богословие. С. 154). Поэтому именно вера ведет к уверенности (ср.: Евр 11. 1), составляющей существенную характеристику христ. богословия. В отличие от уверенности нехристианской христ. уверенность основывается не на доказательствах, а на непосредственном опыте богообщения (Там же. С. 152).

Вера как онтологическая соотнесенность человека с Богом подается в таинствах *Крещения* и *Миропомазания* (Там же). Толкуя текст 1 Ин 2. 20–27, Л. поясняет, что хотя помазание Св. Духа и «дает нам познание всего: христианин знает все, богословие... нужно, чтобы осуществить это познание» (Там же. С. 153). Т. о., «смысл внешнего научения заключается в том, что оно актуализирует дар Духа, чтобы и мысль наша тоже участвовала в вере» (Там же. С. 154). При этом присутствие Св. Духа, даруемое христианам в Миропомазании, необходимо и для богослова, и для тех, к кому он обращается (Там же. С. 153–154). Богослов должен уметь «мудро приспособить свою мысль к откровению» и на человеческом языке отвечать на насущные вопросы времени (Там же. С. 153). Но для этого необходима «внутренняя перестройка

наших познавательных способностей, обусловленная присутствием в нас Духа Святого» (Там же).

Сотериологическая направленность. В качестве существенного признака святоотеческого богословия Л. выделял сотериологическую устремленность. В противоположность *гностицизму*, цель к-рого заключается в познании как таковом, «христианское богословие в конечном счете всегда только средство, только некая совокупность знаний, долженствующая служить той цели, что превосходит всякое знание. Эта конечная цель есть соединение с Богом, или обожение» (Очерк. 1991. С. 10).

Именно на достижение сотериологической цели «в каждой исторической эпохе обеспечивать христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом» направлена вся догматическая борьба Церкви (Там же). Так, в противостоянии *гностицизму*, отмечал Л., отстаивалось само призвание человека к обожению. В полемике с *арианством* утверждалось единство Сына Отцу, поскольку именно воплотившимся Сыном был открыт путь к обожению человека. Осуждение *несторизма* означало отрицание обособленности человека от Бога во Христе. Аполлинаризм опровергался с целью обоснования возможности обожения всего состава человеческой природы. Отрицание *монофелитства* было необходимо для признания участия человеческой воли в обожении (Там же. С. 10–11). В споре с *иконоборчеством* защищалась «возможность выражать Божественные реальности в материи, как символ и залог нашего обожения» (Там же. С. 11). По окончании эпохи Вселенских Соборов при рассмотрении учения о Св. Духе, благодати и Церкви также прояснялся вопрос обожения. Т. о., «вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое в течение следовавших одна за другой эпох оборонялось... против великого множества различных противников» (Там же).

Утвержденные догматы «остаются навсегда современными в живом свете Предания» (Предание и предания. С. 539). Поэтому «постоянный долг богословов — заново их объяснять и раскрывать, соотносясь с культурными потребностями

среды или времени» (Там же). Л. выражает убежденность, что к сохранению догматического единства и защиты правосл. вероучения от искажений призваны все верующие вне зависимости от их положения в Церкви. Мнение о том, что мирянам не следует заниматься догматикой из-за опасности впадения в ересь, Л. отвергает, поскольку оно не имеет «никакого разумного основания» и «опровергнуто историей» (Догмат Церкви и экклезиологические ереси. 2003. С. 238). Долг каждого христианина состоит в том, чтобы «служить в настоящую эпоху, сообразуясь с нуждами дня сегодняшнего, делу Церкви — спасению и обожению» (Там же. С. 239). При этом Л. формулирует 3 условия, предохраняющие членов Церкви от впадения в ересь: соблюдение местной традиции; сохранение свободы Церкви по отношению к политическим, этническим, общественным и культурным вопросам; беспристрастие, исключаящее праздное любопытство (Там же).

Апофатизм. Особое внимание Л. уделяет апофатизму, осмысляемому в широкой сотериологической перспективе. Л. не только тщательно исследует святоотеческую апофатическую традицию, но и опирается на нее в собственных богословских построениях.

Использование в богословии 2 методов — апофатического, или отрицательного, и катафатического, или положительного (см. *Катафатическое богословие*), — Л. связывает с антиномией трансцендентности и имманентности Бога, а также с различием теологии и икономии. Если катафатический метод раскрывает божественную имманентность, то задача апофатического метода заключается в утверждении божественной трансцендентности, в полной мере сохраняющейся даже когда человек достигает обожения, т. е. предельной полноты единства с Богом (Апофаза и троическое богословие // Богословие и боговидение. 2000. С. 10–12).

Апофатический и катафатический методы соотносятся между собой антиномически, так что «противоположность между этими... двумя видами богословствования не может быть разрешена никаким согласованием» (Богословие света в учении свт. Григория Паламы // Там же. С. 91). Л. указывает на недостаточ-

ность подхода *Фомы Аквинского*, рассматривающего апофатический метод в качестве лишь «корректива» к катафатическому и сводящего, т. о., оба метода к одному — положительному. Апофаза при этом оказывается лишь напоминанием о том, что «все утверждения, относящиеся к божественной природе, должны пониматься в некоем более возвышенном смысле (modo sublimiori)» (Там же. С. 92).

Следуя методологическому принципу основанности богословия на опыте богообщения, Л. соотносит катафатический и апофатический богословские методы с 2 соответствующими им путями опытного богопознания. Катафатический путь, нацеленный на получение знаний о Боге, он считает несовершенным, поскольку «всякое познание имеет своим объектом то, что существует, Бог же вне пределов всего существующего» (Очерк. 1991. С. 21). Чтобы приблизиться к Богу, все существующее необходимо превзойти. Поэтому совершенным путем богопознания является путь апофатический. На этом пути Бог познается не в том, что Он есть, а в том, что Он не есть. Апофаза требует отрицания применительно к Богу всех понятий, посредством которых человек выражает опыт восприятия и осмысления сотворенного мира (подробнее см.: *Никитина*. Апофатическая методологическая установка. 2010). Хотя апофатизм не предполагает отрицания интеллектуальных усилий на пути к богопознанию (Лосский. Апофаза и троическое богословие. С. 10), его итогом Л. считает полное интеллектуальное незнание, достигающееся посредством постепенного отказа от интеллектуального знания (Очерк. 1991. С. 179). В то же время это совершенное незнание, или «недоумение перед тем, что есть Бог по Своей недоступной природе», мыслится им «как некое умопревосходящее, мистическое знание «сверх-разума»» (Апофаза и троическое богословие. С. 9).

Осмысляя апофатический путь не только в богословском, но и в аскетическом плане, Л. определяет его как «покаяние человеческой личности пред Лицом Живого Бога», подразаемающее изменение всего образа жизни человека в устремленности к единству с Богом, и как «непрестанное свидетельство присутствия Святого Духа», направ-

ляющего к этому единству (Очерк. 1991. С. 180). При этом апофатическая установка позволяет соотносить богословие с верой: «Апофаза есть включение в человеческий язык, в язык богословия, таинства веры... Это таинство веры как личная встреча и онтологическая причастность и есть единственное основание богословского языка... который через апофазу открывается безмолвием обожения» (Вера и богословие. С. 160).

Вершиной апофатического богословия, согласно Л., является постижение Св. Троицы. Высшим выражением апофатического восприятия Св. Троицы как изначальной данности божественного Откровения служит предельная антиномия, заключающаяся в одновременном утверждении единства и троичности (Очерк. 1991. С. 51). Утверждая, что «вне всякого отрицания или утверждения остается одно только понятие — понятие абсолютного ипостасного различия и столь же абсолютной сущностной тождественности Отца, Сына и Духа Святого», Л., хотя и связывает различие с ипостасью, а тождественность с сущностью, настаивает при этом на необходимости отказаться на предельном апофатическом уровне от всех богословских различий, используемых в тринитарной терминологии (Апофаза и троическое богословие. С. 13–14). При этом в качестве высшей сотериологической цели апофатического восхождения он выделяет соединение с Богом за пределами не только знания, но и всего сотворенного (Апофатическое богословие в учении Дионисия Ареопагита // Спор о Софии. 1996. С. 109).

По мысли Л., богословский апофатизм принципиально отличается от философского. Во-первых, он представляет собой средство, способствующее восприятию совершенной трансцендентности Бога, что обуславливает его предельную радикальность (Вера и богословие. С. 159–160). Во-вторых, вне христианства результатом апофатизма становится не «предстояние лицом к лицу с Богом», не «соединение с Ним по благодати без смешения», а обезличивание Бога и человека (Догматическое богословие. С. 205). Смысл богословского апофатического метода Л. подытоживает следующим образом: «Негативное богословие — не только теория экста-

за в собственном смысле слова; оно — выражение совершенно определенной умонастроенности, превращающей каждую богословскую науку в созерцание тайн Откровения» (Очерк. 1991. С. 34–35).

Антиномизм. В богословии Л. апофатический метод находит выражение в антиномичности богословских формулировок. Обстоятельно разработанный И. Кантом и критически переосмысленный в нем. классическом идеализме, антиномический метод был привнесен в рус. богословие свящ. Павлом Флоренским (см. ст. *Антиномия*).

Под богословской антиномией Л. понимает одновременное утверждение несовместимых с т. зр. формальной логики положений, каждое из которых само по себе является истинным. Использование антиномий для выражения опыта богообщения обусловлено сверхъестественным характером этого опыта: «...догматы Церкви часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают» (Очерк. 1991. С. 35). Антиномические формулировки, предназначенные для выражения опыта общения человека с Богом, не могут быть выведены посредством автономных усилий человеческого рассудка (Богословие света. С. 91). Богословие, ограничивающееся рациональностью, рискует подменить Бога умозрительными конструкциями и тем самым привести к идолопоклонству (Очерк. 1991. С. 28, 33, 35). Л. подчеркивает также, что, обращаясь к антиномиям, необходимо соблюдать равновесие между обеими ее составляющими. Нарушение этого требования, выражающееся в утверждении одного из положений антиномии за счет ограниченного принятии другого, разрушает антиномию и ведет к формированию ереси (Там же. С. 40–41; Догматическое богословие. С. 209–210).

В качестве основного средства выражения богословских антиномий Л. рассматривает различия. Богословское различие не означает ни разделения, ни противопоставления, позволяя одновременно утверждать и различие, и единство различаемых реалий (Очерк. 1991. С. 68). Разделение и противопоставление возможны только на основании некоего общего содержания. Следов., раз-

деляемые и противопоставляемые реалии не могут быть ни единными, ни уникальными: «Различение отделяющее или разделяющее всегда и несовершенно и недостаточно радикально: оно не дает ясного понятия о том, чем отличается термин неизвестный от того, который ему противопоставляется как известный. Разделение одновременно и больше и меньше различия: оно противопоставляет два отделенных друг от друга объекта, но, совершая это, предварительно наделяет один из них свойствами другого» (Предание и предания. С. 515).

Наиболее значимыми в богословии Л. являются антиномия единства и различия в Боге, выражению которой служит различие природы (φύσις), или сущности (οὐσία), с одной стороны, и ипостаси (ὑπόστασις), или лица (личности) (πρόσωπον), — с другой, и антиномия трансценденности и имманентности Бога, выражаемая посредством различия сущности (οὐσία) и энергии (ἐνέργεια) (Очерк. 1991. С. 68). Слова «ипостась», «лицо» и «личность» в употреблении Л. взаимозаменяемы. Слова «сущность» и «природа» также используются им в качестве синонимов. Однако в контексте различия сущности и энергии Л. уточняет значение термина «природа». И трансцендентная сущность, и энергия являются одной и той же божественной природой. Сущностью божественную природу можно назвать, «поскольку она есть неисчерпаемая трансценденность», энергией же ее можно назвать, «поскольку она являет себя в славе» (Догматическое богословие. С. 221).

Согласно Л., антиномическая методологическая установка предполагает «деконцептуализацию» богословских понятий, необходимую для последовательного восхождения к сверхрациональному опыту богопознания. Требование превосходения рациональных определений в богословии было воспринято Л. у свящ. П. Флоренского и органично интегрировано в апофатическую богословскую методологию. Оба автора констатируют недостаточность святоотеческих определений сущности и ипостаси как общего и частного, вида (или рода) и индивида, и в конечном счете — любых их рациональных определений. Л. настаивает на том, что понимание ипостаси как индивида, ограничен-

ного частью природы, не позволяет выразить божественное единство и предполагает богословское восхождение к «деконцептуализованному» восприятию божественных Ипостасей, Каждая из Которых вмещает всю полноту божественной сущности (Очерк. 1991. С. 40–42; Богословское понятие человеческой личности // Богословие и боговидение. 2000. С. 292; Догматическое богословие. С. 213–214). Синонимичные философские понятия «сущность» и «ипостась» стали различаться в святоотеческой триадологии как общее и частное с целью «сохранения за «общим» значения конкретной унии и исключения из «частного» всякой ограниченности, свойственной индивидууму» (Богословское понятие человеческой личности. С. 293). Л., т. о., предлагает переход от попыток различного концептуального наполнения понятий «сущность» и «ипостась» к их антиномическому различению-отождествлению. При этом различие означает несводимость ипостаси к сущности, а отождествление — отсутствие их противопоставления как различных реальностей. По мнению Л., рационализация богословских построений, выражающаяся в игнорировании тождественности содержания понятий «сущности» и «ипостаси», неизбежно ограничивает полноту восприятия Бога (Там же. С. 290–292; ср.: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. М., 1990. Ч. 1. С. 53, 56).

Различение в Боге неприсущей сущности и причастуемой энергии необходимо, по Л., для выражения христ. опыта обожения (Лосский. Очерк. 1991. С. 55–56). Опираясь на учение свт. Григория Паламы, Л. поясняет, что божественные энергии отличаются от сущности, но не отделяются от нее. Такое понимание предполагает, что различие сущности и энергии (также и др. богословские различия) не означает отрицания божественной простоты (Там же. С. 60). Для выражения идеи всецелого присутствия Бога в сущности и в энергии Л. использует выражение «модусы бытия» (modes de l'existence): «Всецело непознаваемый в Своей Сущности, Бог всецело открывает Себя в Своих энергиях, которые не разделяют Его природы на две части — познаваемую и непознаваемую, но указывают на два различных модуса божественного

бытия — в сущности и вне сущности» (Там же. С. 67).

По критерию антиномичности Л. выделяет 2 типа богословия — западное, базирующееся на рациональном методе Фомы Аквинского, и восточное, основанное на методологическом принципе антиномии. Если в зап. богословии божественная простота сводится к простоте божественной сущности, то в восточном она мыслится антиномически. Характеристики этих методологических подходов наиболее обстоятельно Л. раскрывает в контексте различия в Боге сущности и энергии, представленного в трудах свт. Григория Паламы. Л. указывает, что антиномическое богословие, различая непознаваемую божественную сущность и познаваемые божественные энергии, утверждает предельно трансцендентность Бога. Рациональный же богословский подход, при котором непознаваемость Бога выводится из простоты Его сущности, неизбежно ведет к умалению божественной трансцендентности, поскольку божественная сущность оказывается отчасти познаваемой посредством аналогий (Богословие света. С. 89–90; Догматическое богословие. С. 60–62).

Священное Предание. Понимание Предания Л. раскрывает в ходе рассмотрения его соотношения с Писанием. Свящ. Писание и Свящ. Предание, по словам Л., представляют собой «два различных способа выражения одной и той же полноты Откровения, сообщенного Церкви» (Предание и предания. С. 515). Следов., они и едины, и различны. Для того чтобы выявить принципиальное отличие Предания от Писания, Л. обращается к своему ключевому методологическому приему — богословскому различению. Исходя из того что богословское различение не должно предполагать разделения и противопоставления, не позволяющих утверждать ни единства, ни уникальности различаемых реалий, он выявляет недостаточность ряда способов соотнесения Писания и Предания.

Первый способ, характерный и для католического, и для протестант. богословия, заключается в разделении и противопоставлении Писания и Предания как двух разных реальностей. В протестантизме он ведет к отказу от Предания, в католичестве — к пониманию Писания и Пре-

дания независимыми друг от друга источниками Откровения. «Отсюда,— отмечает Л.,— возник целый ряд ложных проблем»: «...первенство Писания или Предания, соотношение их авторитета, частичное или полное различие их содержания, и многое другое» (Там же. С. 516). В католич. понимании Свящ. Предание, являясь дополнительным по отношению к Свящ. Писанию источником Откровения, включает множество «преданий»: постановления Вселенских и Поместных Соборов, святоотеческие творения, литургическую практику, каноны, иконопись, христ. обычаи и т. д. По мысли Л., такая «проекция качественного понятия Предания в количественную область «преданий» больше затемняет, нежели раскрывает, истинный характер Предания, не зависящий от каких бы то ни было определений: они привязывают его к истории и... этим его ограничивают» (Там же). Кроме того, Предание оказывается «иными письменами» или «иными ненаписанными словами», т. е. сохраняет единую с Писанием основу — слово (Там же. С. 515). Это означает, что такой способ соотнесения Писания и Предания не удовлетворяет критериям богословского различения (Там же).

В рамках 2-го способа Писание и Предание противопоставляются в качестве 2 видов выражения божественного Откровения — письменного и устного. Такое понимание предполагает приоритет Предания по отношению к Писанию, поскольку устная проповедь предшествовала письменной. В этом случае тоже не удастся осуществить различение Предания и Писания, т. к. в качестве их общей основы выступает проповедь, выраженная в слове (Там же. С. 516–517).

Третий способ соотнесения Писания и Предания состоит в их противопоставлении как учения, открыто проповеданного и потому запечатленного в письменном слове, и учения, сохраняющегося в тайне от непосвященных и поэтому незаписанного. Под Преданием в таком случае понимается множество «преданий», относящихся к sacramentalным обычаям Церкви и необходимых для глубинного восприятия смысла открытого учения. Этот способ, подобно предыдущим, является недостаточным, поскольку общей составляющей Писания и Пре-

дания все еще остается слово (Там же. С. 517–521).

Согласно Л., для того чтобы дать определение Преданию, нужно исключить из представления о нем элемент, объединяющий Его с Писанием, а именно словесное выражение. При этом «слово» в предельно обобщенном смысле Л. понимает как «содержание, которое... воплощаясь, говорит о себе, включаясь в произносимую речь или всякий иной способ внешнего проявления» (Там же. С. 521). Различение Писания и Предания Л. основывает на различии икономии Сына и Св. Духа и поясняет посредством аналогии с 2 измерениями — горизонтальным и вертикальным. К горизонтальной линии, т. е. к икономии Сына — воплотившегося Слова,— относится Писание, включающее все формы выражения Истины в Церкви. К вертикальной линии, т. е. к икономии Св. Духа, относится Предание, к-рому Л. дает следующее определение: «...оно есть жизнь Духа Святого в Церкви... сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей свете, а не естественном свете человеческого разума» (Там же. С. 525). Т. о., «если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами... это — различные способы выразить Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину» (Там же). «Предание,— уточняет Л.,— по сущности своей есть не содержание Откровения, но единственный модус его принятия» (Там же. С. 528; см. также: Всесвятая // Богословие и боговидение. 2000. С. 323–324).

Многочисленные «предания» — догматическое, литургическое, иконографическое и др.— Л. относит к Писанию. При этом он утверждает, что каждое из них содержит не часть богооткровенной Истины, а всю ее полноту. Но воспринять эту полноту, а также идентичность богооткровенного содержания «преданий» можно только в Предании, понимаемом как действие Св. Духа (Предание и предания. С. 541–544).

Л. подчеркивает динамический характер Предания: «Если Церковь, установив канон Священного Писания, хранит его в Священном Пре-

дании, то эта сохранность не статичная и не косная, а динамичная и сознательная — в Духе Святом, Который вновь переплавляет «слова Господня...» (Пс 11. 7). Иначе Церковь хранила бы... лишь мертвые тексты... а не живое и живонное слово» (Предание и предания. С. 530). Поэтому для христианина «быть в Предании — это хранить живую Истину в сиянии Духа Святого или, вернее, быть сохраненным в Истине животворной силой Предания. Сила же эта сохраняет в непрестанном обновлении — как и все, что исходит от Духа» (Там же. С. 534; см. также: Очерк. 1991. С. 178). Из динамичности Предания следует сoterиологическая значимость личной устремленности каждого христианина к опытному постижению Истины в Св. Духе (Предание и предания. С. 529–530).

Триадология. Божественные Ипостаси. Понимание Л. божественных Ипостасей основано на антиномии божественного триединства. Одновременное утверждение троичности и единства предполагает несводимость ипостаси к сущности, а следов., невозможность ее определения через природные категории. Отталкиваясь от этого положения, Л. заключает, что в конечном счете слово «ипостась» представляет собой знак, вводящий «в сферу необобщимого» и указывающий на личностность Бога (Богословское понятие человеческой личности. С. 291; ср.: Флоренский П., свящ. Столп и утверждение истины. Ч. 1. С. 83). Тем не менее, настаивая на принципиальной неопределимости божественных Ипостасей, Л. развернуто описывает неотъемлемые ипостасные характеристики, показывая их неразрывную взаимную связь. Все они выводятся им из положения о несводимости ипостаси к природе и направлены на выражение троичности и единства Бога. При этом деконцептуализированное понимание ипостаси Л. поясняет через его противопоставление пониманию индивида.

Несводимость Отца, Сына и Св. Духа к божественной сущности позволяет утверждать Их совершенное различие, или уникальность. Л. рассматривает уникальность и единство божественных Ипостасей по контрасту со стереотипностью и обособленностью индивидов. Поскольку природные свойства и их

сочетания повторны, индивид, представляющий собой часть природы, не может быть признан уникальным (Лосский. Догматическое богословие. С. 214–215). Вместе с тем в Троице личностная уникальность и природное единство взаимообусловлены: «...природа тем более едина, чем более различны Лица... Лица тем более различны, чем более они едины» (Там же. С. 214).

Согласно Л., уникальные божественные Ипостаси соотносительны. Соотносительность означает, что бытие единственной Ипостаси невозможно. В Боге каждое Лицо является Лицом только в соотносительности с двумя другими Лицами (Исхождение Святого Духа. С. 371–372). Соотносительность божественных Лиц выражается в Их отношениях: «...личное существование устанавливает отношение к другому, личностное существует в направлении к другому» (Искушение и обожение // Богословие и боговидение. 2000. С. 284). Л. полагает, что в прологе Евангелия от Иоанна греческое выражение *πρὸς τὸν θεόν* (Ин 1. 1) более уместно перевести словами «к Богу», чем «у Бога», поскольку предлог *πρὸς* содержит в себе идею отношения (Лосский. Догматическое богословие. С. 211). При этом представление об ипостасной соотносительности не вносит релятивизма в понимание божественных Ипостасей, поскольку основывается не на аристотелевских отношениях по противопоставлению, а на отношениях по происхождению.

Соотносительность божественных Лиц выражается в Их открытости. Утверждение личностной открытости связано с отрицанием понимания Отца, Сына и Св. Духа как индивидов, замкнутых в своей частной природе и дробящих поэтому природу общую. Взаимной открытостью божественных Лиц объясняется Их природное единство: «...именно потому, что каждая Ипостась раскрывается навстречу другим, именно потому, что они разделяют природу без ограничений, она остается неразделенной» (Там же. С. 214). Открытость божественных Лиц друг другу — это, по Л., «отказ» от характерного для индивида обособленного обладания природой и связанного с ним противопоставления (Искушение и обожение. С. 283–284).

Логическим следствием открытости божественных Лиц становится

Их всеохватность. Лицо, не замыкающееся, подобно индивиду, в части природы, но открытое всей ее полноте, оказывается всеохватным (Там же. С. 284).

К божественной Ипостаси Л. относит также (само)сознание. Он утверждает, что (само)сознание необходимо личностному бытию, но не составляет его. Согласовать отнесение (само)сознания к ипостаси с утверждением несводимости ипостаси к природе Л. пытается через различие сознания и содержания: «Три сознания — одно содержание» (Кафолическое сознание // Богословие и боговидение. 2000. С. 578).

В рассуждении о свободе Л. избегает прямых утверждений, что она относится именно к божественным Лицам. Он отказывается также от антиномического приложения к Богу категорий свободы и необходимости. Для Л. различие личностной свободы и природной необходимости имеет смысл только в случае личностной или природной неполноты, к-рая никак не может быть отнесена к Богу (Очерк. 1991. С. 37).

Монархия Отца. В триадологии Л. центральное положение занимает учение о монархии, или единоначалии (*μοναρχία*), Отца, рассматриваемое в 3 основных аспектах.

Монархия Отца предполагает, что Сын и Св. Дух происходят от Отца как от единой Ипостасной Причины (*αἰτία*), или единого Ипостасного Начала (*ἀρχή*). Это означает, что Отец является началом структуры внутритроичных ипостасных отношений. Отношения Сына и Св. Духа с Отцом — Их общим Началом — представляют собой отношения по происхождению. Отношение между Отцом и Сыном именуется рождением, отношение между Отцом и Св. Духом — исхождением. Между Сыном и Св. Духом нет отношения по происхождению, но есть отношение взаимной соотносительности, опосредованное Отцом (Догматическое богословие. С. 211). Т. о., Отец является началом абсолютного личностного различия в Св. Троице. При этом именно различие Ипостасей определяет ипостасные отношения, а не наоборот (Там же. С. 216). Термины «рождение» и «исхождение», согласно Л., следует понимать апофатически, т. е. как «отрицание, указывающее на то, что Отец — не Сын и не Дух Святой, что Сын — не Отец и не Дух, что Святой Дух —

не Отец и не Сын» (Очерк. 1991. С. 44). Эти термины служат в триадологии средством указания на ипостасные различия, а не средством их объяснения (Исхождение Святого Духа. С. 356–357).

Отец есть начало природного единства Св. Троицы — эту мысль Л. выражает посредством тезиса о сообщении божественной природы Отцом Сыну и Св. Духу. Однако такое представление не означает, что божественная сущность подчинена Отцу. Напротив, не являясь единственным обладателем божественной сущности, Отец с ней не отождествляется и именно поэтому представляет Собой ипостасную причину Сына и Св. Духа (Там же. С. 360–361). Вместе с тем различие божественных Лиц, предполагаемое Их происхождением от Отца, подразумевает и Их единство, выражающееся в получении Ими божественной природы: «...понятие «единоначалие»... обозначает в Боге единство и различие, исходящее от Единого Личного Начала» (Догматическое богословие. С. 218). Признание взаимообусловленности различия и единства в Боге сочетается в триадологии Л. с утверждением совершенного онтологического равенства и неразрывности Лиц и природы.

Отец есть начало энергийного проявления Св. Троицы. Этот тезис используется Л. не только в икономии, но и в теологии. Относя божественные энергии к бытию Бога и в Самом Себе, и в Его отношении к сотворенному миру, Л. утверждает единый порядок превечного и икономического энергийного проявления Св. Троицы: от Отца через Сына в Св. Духе.

Л. подчеркивает, что для исключения субординационистской интерпретации монархии Отца необходимо апофатическое очищение понятия «причина». Во-первых, в Боге совершенная причина предполагает и совершенные следствия. Соответственно признание полноты совершенства Отца означает признание полноты совершенства исходящих от Него Сына и Св. Духа. При этом Отец мыслится совершенной причиной в связи с представлением о полноте Его любви и обращенности к Сыну и Св. Духу: «Отец не был бы истинным Отцом, если бы не был полностью обращен «к», *πρός*, другим Лицам, полностью со-

общен Тем, которых Он соделывает Лицами, а значит, в полноте своей любви — Себе равными» (Догматическое богословие. С. 219). Во-вторых, Отец как причина не предшествует Своим следствиям, поскольку к Богу неприменима категория времени (Исхождение Святого Духа. С. 360). В-третьих, если в материальном мире следствия оказываются внешними по отношению к своим причинам, то в Боге Сын и Св. Дух не отделяются от Отца (Догматическое богословие. С. 219). Наконец, в-четвертых, понимание божественной причинности чуждо пантеистической идее «растворения» следствия в причине, нашедшей выражение в *неоплатонизме* и онтологическом представлении *индуизма* (Там же).

Пневматология. Св. Дух как совершенное божественное Лицо в правосл. понимании не сводим ни к божественной природе, ни к двум другим Лицам. Тезис о полноте личности и об уникальности Св. Духа Л. раскрывает в триадологии и привлекает для богословского обоснования различия христологического и пневматологического аспектов Церкви, необходимого, по его мнению, для утверждения полноты обожения каждой человеческой личности.

Л. отмечает «характерную безымянность» Третьего божественного Лица (Там же. С. 350). Если имена Отец и Сын указывают на ипостасное различие, то имя Св. Дух может быть отнесено и к общей божественной природе. Оно «в каком-то смысле свойственно и Отцу и Сыну (и Тот и Другой — Дух, и Тот и Другой — Свят)» (Исхождение Святого Духа. С. 353). Недостаточно ясно выражает ипостасность Св. Духа и слово «исхождение», к-рым обозначается Его ипостасное свойство. Если слово «рождение» вполне определено указывает на ипостасное отличие Сына, то слово «исхождение» может быть отнесено не только к Третьему, но и ко Второму Лицу (Там же). По мысли Л., катафатическое содержание имени Св. Дух и слова «исхождение» относится не столько к личному свойству Третьего Лица, сколько к домостроительному проявлению Им единой божественной природы и сообщению освящающей благодати: «...все, что мы знаем о Духе Святом, относится к Его икономии; все, что мы о Нем

не знаем, заставляет нас почитать Его как Лицо» (Там же. С. 351–352). Причину этого Л. видит в «личностном кеносисе» Св. Духа в икономии: «...Третья Ипостась есть по преимуществу ипостась проявления, то Лицо, в котором мы познаем Бога-Троицу. Ипостась Духа сокрыта от нас в преизбыточествующем проявлении Им божественной природы» (Там же. С. 371; см. также: Очерк. 1991. С. 121–123, 130, 184).

Однако, несмотря на икономическую сокрытость Св. Духа как Лица, в правосл. богословии утверждается и полнота Его личности, и абсолютное отличие от других Лиц. Это оказывается возможным благодаря апофатическому методу с характерной для него антиномической установкой, а также учению о монархии Отца. Согласно Л., термин «исхождение» в качестве указания на ипостасное отличие Св. Духа должен рассматриваться апофатически: «...оно — не рождение, оно отлично от происхождения Сына» (Исхождение Святого Духа. С. 351). Катафатический подход к пониманию ипостасных отношений по происхождению Л. считает недопустимым, поскольку он предполагает подчинение Св. Троицы одной из категорий логики *Аристотеля* — категории отношения (*πρός τι*) — и, следов., ведет к выводу об относительном, а не об абсолютном различии божественных Лиц (Там же. С. 44).

Утверждение полноты личности и уникальности Св. Духа возможно при условии сохранения антиномического равновесия между троичностью и единством. По мнению Л., это равновесие обеспечивается монархией Отца: «...поскольку Сын и Дух отличны от Отца, мы почитаем Три Лица; поскольку Они с Ним едины, мы исповедуем единую сущность. ...Единоначалие Отца устанавливает совершенное равновесие между природой и Лицами, не давая перевеса ни одной, ни другим» (Там же. С. 358–359). Т. о., ключевое значение для понимания Св. Духа как совершенного божественного Лица и для триадологии в целом приобретает признание Его исхождения от одного Отца: «В Своем ипостасном бытии Дух Святой исходит от одного Отца, и это неизреченное исхождение позволяет нам исповедовать совершенное различие Трех Лиц, иначе говоря, на-

шу веру в Троиединство» (Там же. С. 372–373).

Помимо ипостасного исхождения Св. Духа Л. выделяет Его энергичное исхождение от Отца «через Сына» (ὁὶ Υἱοῦ), к-рое рассматривает как проявление общей для всех Лиц божественной природы. При этом проявительное исхождение Св. Духа, обуславливаемое, как и исхождение ипостасное, единоначалием Отца, он относит и к икономии, и к бытию Бога в Самом Себе: «Утверждать, что исхождение ὁὶ Υἱοῦ означает миссию Святого Духа только во времени... неточно... Божественная икономия выражает во времени вечное проявление Божества» (Там же. С. 373).

Правосл. понимание Св. Духа Л. раскрывал в значительной степени в контексте межконфессионального диалога с католич. теологами. Опираясь на размышления Карсавина (*Карсавин Л. П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1922. С. 40–47; *Он же.* Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 117. Примеч. 1), Л. подверг содержательно-методологической критике католич. доктрину Filioque. Он называл Filioque «единственной догматической причиной... разделения Востока и Запада», из-за к-рой развились «остальные доктринальные разногласия» (*Лосский.* Очерк. 1991. С. 45; см. также: Исхождение Святого Духа. С. 347, 375; Догмат Церкви. С. 244–245). По мысли Л., если в правосл. триадологии апофатическая методологическая установка с характерным для нее антиномическим равновесием ипостаси и сущности находит выражение в утверждении монархии Отца, то в католич. богословии рационализм и зависимость от философии с характерным для них эссенциализмом ведут к формированию доктрины Filioque.

Католич. понимание троичных отношений Л. представляет следующим образом: «...из Отца-Сущности рождается Сын, единосущный Отцу; из Отца и Сына как единого сущностного начала изводится Дух Святой, Третье Лицо, являющее сущностное единство Первого и Второго» (К вопросу об исхождении Святого Духа // Богословие и боговедение. 2000. С. 383). В филиоквистских построениях Фомы Аквинского Л. выделял 3 логических этапа. На 1-м утверждается, что поскольку имя Св. Дух в отличие от имен Отец

и Сын не выражает ипостасного отношения, то это имя можно прилагать не только к Третьей, но и к Первой, и ко Второй божественным Ипостасям. Следов., это имя характеризует не личностное различие, а общую природу Отца и Сына. На 2-м этапе на основании того, что слово «исхождение» не подразумевает аналогичного рождению и в то же время отличного от него модуса происхождения, а также предполагает отношение и к Отцу, и к Сыну, делается положительное заключение о модусе происхождения Св. Духа. И наконец, на 3-м этапе вводится аристотелевское понятие отношений по противопоставлению. Св. Дух признается исходящим от Отца и Сына как от единого Начала, поскольку отношение по противопоставлению может быть установлено только между 2 понятиями (Исхождение Святого Духа. С. 352–353).

Анализируя построения Фомы Аквинского, посвященные Filioque, Л. выделяет 3 богословские проблемы. Первая заключается в приоритете ипостасных отношений над ипостасями: «...отношения являются обоснованием ипостасей, которые определяются взаимным противопоставлением: первая противопоставляется второй, а обе вместе они — третьей» (Там же. С. 354). Утверждая недопустимость обоснования ипостасей отношениями по противопоставлению, Л. исходит из богословского тезиса об уникальности каждой божественной Ипостаси. Уникальные ипостаси не могут быть противопоставлены. Они могут быть только различены. Второй проблемой является обезличивание божественных Ипостасей, связанное с «логической невозможностью противопоставления трех терминов» (Там же). «Если Дух Святой — одна ипостась, то Отец и Сын, по отношению к которым мы Его рассматриваем, представляются нам в неразличимости единой природы... если Отец и Сын — две различные ипостаси, то Дух Святой лишь представляет нам их природное единство», — поясняет Л. (Там же). Третья проблема состоит в онтологическом превосходстве сущности над Ипостасями: «...два Лица объединены неличностным единством, поскольку они являются причиной возникновения нового отношения по противопоставлению, а это значит, что...

вообще происхождение Лиц в Троице неличностное, так как их реальное основание есть единая сущность, дифференцируемая своими внутренними отношениями» (Там же).

В дополнение к 3 названным проблемам Л. сформулировал 4 следствия Filioque, выражающиеся в триадологии в 4 недопустимых смешениях. Это смешение общих природных свойств, энергий и даров Отца, Сына и Св. Духа с Самими божественными Лицами, смешение икономического сообщения Св. Духа от Отца через Сына и превечного исхождения Св. Духа только от Отца, смешение Первой и Второй Ипостасей в силу установления для Них общего неприродного свойства изведения Св. Духа, а также смешение Второй и Третьей Ипостасей, неизбежное из-за того, что в силу происхождения «и от Сына» Св. Дух «становится Его функцией» (Догмат Церкви. С. 244). Л. подвергает критике также связанные с Filioque антропоморфические тенденции западного богословия, восходящие к тринитарным построениям блж. Августина. Недостатком зап. учения о рождении Сына по модусу разума и об исхождении Св. Духа по модусу воли Л. считает, во-первых, понимание отношений по происхождению как актов, подающих определение, во-вторых, смешение ипостасей и природы и, в-третьих, опасность индивидуалистического понимания Св. Троицы (Исхождение Святого Духа. С. 364–365).

По мнению Л., умаление Третьей божественной Ипостаси ведет на Западе к искажению экклезиологии (в частности, к «провозглашению догмата о папской безошибочности»), понимания благодати и вслед. этого — к распространению и отделению протестантизма. «Филиоквистскую религию» он называет «панхристизмом», означающим, что в восприятии зап. христиан Св. Дух становится не «основой жизни, свободы и обожения», а «лишь средством единения со Христом» (Догмат Церкви. С. 244–245).

Космология. Творение из ничего. Раскрывая содержание и значение христ. понимания творения мира, Л. выявлял особенности нехрист. религиозно-философских представлений о его происхождении. Так, античная философия видит происхождение мира в оформлении превечной материи, к-рая представляет

собой не бытие, а лишь чистую возможность бытия. Обретая форму, «материя получает некое правдоподобие, становится как бы слабым напоминанием мира идей» (Догматическое богословие. С. 222). В индуизме, эллинистическом гностицизме и близком к нему неоплатонизме мир — проявление, или эманация, Божества: «В своем постепенном нисходящем «уплотнении» Абсолютное от этапа к этапу становится все более относительным, проявляя себя в мире, низводя себя до него» (Там же. С. 223). В таком понимании, во-первых, стирается грань между Богом и миром и, во-вторых, появление мира оказывается необходимым для Бога: «...мир возникает вследствие либо какой-то таинственной катастрофы, которую можно было бы назвать падением Бога, либо какой-то внутренней необходимости, какого-то страшного космического «влечения», в котором Бог стремится осознать Самого Себя, либо в результате смены временных циклов проявлений и замыканий Бога в Себе Самом, как бы довлеющих Самому Богу» (Там же).

Христ. представление о творении из ничего предполагает совершенное отличие всего сотворенного от Творца. У твари нет собственного обоснования. Абсолютное «ничто», или небытие (οὐκ ὄν), из к-рого творится мир, принципиально отлично от небытия (μὴ ὄν), или чистой возможности бытия, каковой, согласно античной философии, является материя. По выражению Л., ««тварное ничтожество» столь же таинственно и невысказуемо, как и божественное «не-есть» отрицательного богословия» (Очерк. 1991. С. 71). Его нельзя объективировать: «Небытие не имеет собственного своего существования... Оно соотносено с самим тварным бытием, которое обосновывается не самим собой» (Догматическое богословие. С. 225). Кроме того, сотворенный мир не имеет обоснования в божественной сущности. Творение представляет собой действие не природы, а воли, и в этом смысле оно отлично от превечного рождения Сына. Т. о., единственным основанием для сотворенного мира является свободная божественная воля (Очерк. 1991. С. 71–72). Согласно Л., христ. понимание творения предполагает появление принципиально нового: «...творить — это

не значит отражаться в зеркале... это также... не значит напрасно раздробляться, чтобы затем все снова в Себе собрать; творить — значит вызывать новое» (Догматическое богословие. С. 224). Тварный мир отличен от Бога и в то же время соотносится с Ним: «...тварь существует лишь в Боге, в той творческой воле, которая именно и соделывает ее отличной от Бога, то есть тварью» (Там же. С. 225). Христ. представление о творении из ничего предполагает также свободу Творца и Его творения: «Когда Бог вызывает не из Самого Себя новый «сюжет», сюжет свободный — это апогей Его творческого действия; Божественная свобода свершается в сотворении этого высочайшего риска — в сотворении другой свободы» (Там же. С. 224–225; см. также: Господство и царство // Богословие и боговедение. 2000. С. 583–584; Вера и богословие. С. 157). Последовательно отрицая какую бы то ни было зависимость Бога от тварного мира, Л. отказывается рассматривать в качестве причины творения и необходимость проявления божественной любви: «Бог-Троица есть полнота любви. Чтобы излить Свою любовь, Он не нуждается в «другом», потому что другой — уже в Нем, во взаимопроникновении Ипостасей. Бог потому Творец, что пожелал им быть» (Догматическое богословие. С. 223).

Божественные идеи. Свое представление о божественных идеях, согласно к-рым творится мир, Л. основывает преимущественно на учении «Ареопагитик» и прп. *Максима Исповедника*. Характеризуя учение «Ареопагитик», он делает следующий вывод: «Идеи предуславливают различные модусы приобщения к энергиям, различные и неравные степени восхождения для различных категорий существ, движимых божественной любовью и отвечающих на эту любовь в свою меру» (Очерк. 1991. С. 74). Прп. Максим развивает это учение и называет божественные идеи творческими логосами. Все сотворенное имеет свой логос, или «сущностный смысл» (Догматическое богословие. С. 226), являющийся одновременно его причиной и целью. Все частные и общие идеи содержатся в божественном Логосе — Сыне, Которым был сотворен мир — к Которому он устремлен как к своей конечной цели (Очерк. 1991. С. 76).

Раскрывая богословский смысл святоотеческого понимания божественных идей, Л. останавливается на платонизме и неоплатонизме. В платонизме идеи представляются божественными, хотя и не являющимися Богом. При этом чувственный мир здесь — копия мира идей, оформляемая демиургом и реальная «лишь в меру своей причастности идеям» (Догматическое богословие. С. 227). В неоплатонизме идеи — это мысли божественного Ума, представляющего собой эманацию сверхсущего Абсолюта (Там же). Согласно Л., при введении идей во внутреннее бытие Бога сотворенный мир либо «теряет свою ценность, лишается своей характерной оригинальности в качестве подлинного произведения сотворившей его Премудрости», либо «вторгается в сокровенную жизнь Бога, онтологически укореняется в Самой Троице, что мы и видим в так называемых «софиологических» системах» (Очерк. 1991. С. 74).

Греческие св. отцы, согласно Л., отвергли отнесение идей к внутреннему бытию Бога, или к божественной сущности (Догматическое богословие. С. 227–228). Место божественных идей «не в сущности, а в том, что «сущности последует», в божественных энергиях: ибо идеи отождествляются с... волениями (θελήματα), определяющими различные модусы (или способы), по которым тварное «причащается» творческим энергиям» (Очерк. 1991. С. 73). Такое понимание божественных идей позволяет выразить и свободный характер творения мира, и своеобразие всего сотворенного. В святоотеческом понимании божественные идеи не остаются внешними по отношению к миру, поскольку определяют «модус причастности тварного божественным энергиям, его призвание к высочайшей любви» (Догматическое богословие. С. 228). Божественными идеями, т. о., задается конечная цель мира, заключающаяся в обожении (Очерк. 1991. С. 78). При этом познание Бога в Его энергиях означает познание и пребывание в них божественных идей, а следов., и сотворенного мира (Там же. С. 76).

Антропология. Образ Божий. В человеке образ Божий неисчерпаем и неопределим, поскольку отражает полноту совершенства непознаваемого Первообраза (Там же.

С. 90). Именно с неисчерпаемостью богообразности человека связано разнообразие святоотеческих подходов к ее пониманию. Л. отмечает, что к образу Божию относят, в частности, господствующее положение человека в мире, духовную составляющую его природы, мыслительную сферу, свободу, простоту и бессмертие души, способность к познанию Бога и общению с Ним, пребывание Св. Духа в душе. Сщмч. Ириней Лионский, свт. Григорий Нисский и свт. Григорий Палама распространяют богообразность не только на душу, но и на тело человека. К этому Л. добавляет, что образ Божий в человеке предполагает его причастность божественной энергии, или благодати,— тому «дыханию жизни», которое Бог вдохнул в него при сотворении (Там же. С. 89–90).

Представленное Л. осмысление образа Божия тесно связано им с троичным обоснованием антропологии. Это обоснование выражается прежде всего в переносе на антропологию троичной антиномии множественности и единства, а также соответствующего ей различения лица и природы: «Различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй божественной жизни, выраженный троичным догматом. Это — основа всякой христианской антропологии, всякой евангельской морали» (Там же; ср.: С. 182–183). Л. утверждает, что «существует только одна природа, общая для всех людей, хотя она и кажется нам... разделенной между многими индивидами» (Там же. С. 92). Библейское подтверждение этого тезиса он видит в повествовании о сотворении мужчины и женщины единым человеком: «...как в Боге личное начало требует, чтобы единая природа выражалась в различии Лиц, так и в созданном по образу Божию человеке» (Догматическое богословие. С. 237). Установление связи образа Божия с единством человеческой природы во множестве ипостасей Л. обнаруживает у свт. Григория Нисского. Исходя из того что созданный по образу Божию «всечеловек» Адам был носителем общечеловеческой природы, свт. Григорий делает вывод: богообразность в равной мере относится и ко всем последующим людям. «Нет никакого различия,— утверждает он,— между человеком,

образованным в начале создания мира, и тем, который придет в конце его: они одинаково носят в себе образ Божий» (*Greg. Nyss. De hom. orif. 16 // PG. 44. Col. 185; Лосский. Очерк. 1991. С. 91–92*).

Рассматривая множество человеческих личностей в единстве природы как образ единосущных божественных Лиц, Л. тем самым соотносит с образом Божиим и личностный и природный аспекты человека. Обращаясь к личностному аспекту, он заключает: «Человек, как Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер божественного образа в нем» (*Лосский. Догматическое богословие. С. 241; см. также: Очерк. 1991. С. 95*). По поводу природного аспекта образа Божия из многообразия святоотеческих подходов к его пониманию Л. делает вывод, что вся природа человека, включая тело, является богообразной. Отнесение богообразности к телу важно, в частности, для осознания призвания человека по отношению к безличному миру: «Только через нас космос как продолжение нашего тела может воспринять благодать» (Догматическое богословие. С. 242). Такое распространение образа Божия на всю человеческую природу в богословии Л. основано на представлении о всеохватности личности: «Личность... объемлет все части... естественного состава, выражается во всем человеке, который существует в ней и через нее» (Очерк. 1991. С. 97). Л. особо отмечает неразрывность и взаимообусловленность личностного и природного аспектов образа Божия. С одной стороны, именно от личностного самоопределения человека зависит и приближение к Богу, и удаление от Него (Там же. С. 95). При этом с личностью Л. связывает устойчивость, а с природой — изменчивость. «Будучи образом Божиим,— пишет он о человеческой личности,— она — незыблемое начало динамичной и изменяющейся человеческой природы, всегда стремящейся по своей воле к внешней цели» (Там же. С. 97). С др. стороны, совершенство личности зависит от совершенства природы: «...поскольку личность неотделима от существующей в ней природы, постольку всякое природное несовершенство, всякое ее «неподобие» ограничивает личность, затемняет «образ Божий»» (Там же. С. 95). В конеч-

ном счете «человек, созданный «по образу»,— это личность, способная постольку являть Бога, поскольку ее природа дает себя пронизать обожествляющей благодати» (Богословие образа // Богословие и богосвидение. 2000. С. 318).

Человеческая личность. Отмечая, что в святоотеческом богословии человеческая личность отождествляется с индивидом, Л. тем не менее настаивает на наличии и другого ее понимания, хотя и не выраженного специальным термином, но служащего основанием для христ. осмысления человека (Богословское понятие человеческой личности. С. 295). Это понимание он обнаруживает в оросе *Вселенского IV Собора*, утверждая, что, если согласиться с представлением о личности как об индивиде, понимание Христа окажется несторичанским, поскольку воспринятая Им человеческая природа наделена индивидуальными особенностями и поэтому может быть названа индивидуальной (Там же. С. 295–298). Раскрывая деконцептуализированное представление о личности, Л. рассуждает следующим образом. С одной стороны, человеческие личности несводимы к природе и поэтому неопределимы посредством природных категорий (Очерк. 1991. С. 43–44; Догматическое богословие. С. 215; Искупление и обожение. С. 285). С др. стороны, они не обладают никаким иным содержанием, кроме природного. Поэтому «мы... должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе» (Богословское понятие человеческой личности. С. 299).

В антропологии Л. выделяет те же личностные характеристики, что и в триадологии, выводя их из несводимости личности к природе. Эти характеристики служат выражению антиномии множественности и единства и раскрываются в сопоставлении со свойствами сводимого к природе индивида. При этом Л. подчеркивает, что в ситуации поврежденности грехом личность человека носит потенциальный характер. Богообразная уникальность каждого человека проистекает не из свойств его природы, а из личных отношений с Богом (Кафолическое сознание. С. 571). Личностная уникальность и природное единство взаимообусловлены. Уникальность личности выявляется во всей полноте

тогда, когда потенциальное вместилище ею полноты природы переходит в актуальное (Искушение и обожение. С. 284–285).

Как и в триадологии, в антропологии личностная соотносительность означает, что бытие единственной личности невозможно: «Человеческая природа не может быть обладанием монады, она требует не одиночества, а общения» (Догматическое богословие. С. 237). Богообразную открытость человеческой личности Л. рассматривает в перспективе ее актуализации, в смысле преодоления индивидуалистической замкнутости: «...отказываясь от своего содержимого, свободно отдавая его, переставая существовать для себя самой, личность полностью выражает себя в единой природе всех» (Очерк. 1991. С. 94; см.: Там же. С. 137). Актуализация открытости ведет к личностной всеохватности, к-рую Л. описывает как недоступное индивиду вместилище полноты общей человеческой природы (Искушение и обожение. С. 285). Более того, будучи «ипостасью тварного космоса», или «земного творения», человек призван достичь вселенской всеохватности (Очерк. 1991. С. 82; Искупление и обожение. С. 284–285; Догматическое богословие. С. 237, 241; Кафолическое сознание. С. 574).

В триадологии Л. использует слова «самосознание» и «сознание» в качестве синонимичных, в антропологии он их различает, относя к человеческим личностям только сознание. В противоположность частному, а значит, ограниченному индивидуальному самосознанию сознания всеохватных человеческих личностей обладают одним содержанием, которое Л. определяет как Предание Церкви (Кафолическое сознание. С. 571–580).

Если в триадологии Л. избегает отнесения свободы к божественным Лицам, а не к божественной природе, то в антропологии он проводит эту линию достаточно четко. Волю он относит к человеческой природе, а свободу — к личности (Очерк. 1991. С. 95). При этом свобода человеческой личности рассматривается им как свобода по отношению к природе (Там же. С. 93). В силу несводимости к природе личность не является ее частью. Более того, личность обладает всей полнотой природы и, следов., свободна от природной ограниченности. Индивид,

напротив, представляет собой часть природы, а значит — природно ограничен, или детерминирован (Там же. С. 182; Личность и мысль святейшего патриарха Сергия // Богословие и боговидение. 2000. С. 509–510). Свобода личности, т. о., означает свободу от обособленного владения частью природы, предполагающего смешение с ней. Л. утверждает также, что личность определяет свою природу, т. е. направляет ее к преобразению и уподоблению Богу (Очерк. 1991. С. 91; Догматическое богословие. С. 243). Со свободой личности Л. тесно связывает ее призвание к превосхождению природы. Однако это призвание не означает ни возможности существования личности без природы, ни личностного приоритета (Богословское понятие человеческой личности. С. 299–300). Переносимая на антропологию троичная антиномия различия и единства, предполагающая равновесие обеих своих сторон и выражающаяся в различении Лиц и природы, включает и личностный и природный приоритет.

Грехопадение. Л. рассматривает грехопадение в контексте изначального призвания человека к обожению. Путь к достижению этой цели он, следуя прп. Максиму Исповеднику (*Maximus Conf. Ambigua* // PG. 91. Col. 1304–1308), описывает через преодоление 5 разделений. Прежде всего человеку предстояло достичь целостности, преодолев разделение своей природы на 2 пола. Далее соединить рай со всей землей, землю — с небом, мир чувственный — с миром ангельским и, наконец, тварное — с нетварным. Преодоление последнего разделения предполагало совершенное предание себя и всего творения Богу, а также восприятие нетварных божественных энергий (Лосский. Очерк. 1991. С. 82–84; Догматическое богословие. С. 244–245). Др. словами, человек должен был «соединить в себе всю совокупность тварного космоса и вместе с ним достигнуть обожения» (Догматическое богословие. С. 244; см. также: Очерк. 1991. С. 83–84). Заповедь не вкушать «от древа познания добра и зла» (Быт 2. 17) была дана в качестве средства достижения свободно послушания Богу в любви (Догматическое богословие. С. 248–249). Однако человек начинает воспринимать запретный плод в качестве обособленной от Бога ценности, от-

казываясь тем самым от полноты личных отношений с Ним (Там же. С. 252–253).

Следствием грехопадения является обособление человека от Бога: «Начиная с грехопадения и до дня Пятидесятницы божественная энергия... становится чуждой человеческой природе и действует на нее только извне, производя тварные следствия в душе» (Очерк. 1991. С. 102). В грехопадении разрушается богоподобное единство природы во множестве личностей: «...грех, объективировав тела... превратил две первые человеческие личности в две отдельные природы, в двух индивидуумов, между которыми существуют внешние отношения» (Догматическое богословие. С. 247). Утрачивая подлинную личностность и характерные для нее уникальность, соотносительность, открытость, всеохватность и свободу, люди оказываются различимыми лишь относительно, противопоставленными, обособленными, ограниченными своей индивидуализированной природой и детерминированными ею (Искушение и обожение. С. 284). Описывая искажение изначального устройства человека, Л. использует образ «опрокинутой иерархии»: «Дух должен был жить Богом, душа — духом, тело — душой. Но дух начинает паразитировать на душе... Душа, в свою очередь, становится паразитом тела... Тело становится паразитом земной вселенной, убивает, чтобы питаться, и так обретает смерть» (Догматическое богословие. С. 253; см. также: Очерк. 1991. С. 101). Пребывая в состоянии поврежденности грехом, человек, т. о., оказывается неспособным к реализации своего призвания — приведению всего сотворенного мира к единству с Богом (Очерк. 1991. С. 103).

Христология. Ипостасное единство Богочеловека. Согласно Л., в ходе богословского осмысления Христа как Богочеловека проявились «две дохристианские тенденции, которые с тех пор не переставали угрожать христианству: с одной стороны — гуманистическая культура Запада, это наследие Афин и Рима; с другой — космический иллюзионизм и чистая самоуглубленность древнего Востока с его Абсолютом, в котором все растворяется... С одной стороны, человеческое замыкается в самом себе, с другой — оно поглощается божеством» (Дог-

матическое богословие. С. 267). Тенденция к умалению божественности Христа проявилась, по мнению Л., в Антиохийской богословской школе, для которой были характерны экзегетический буквализм и сосредоточение внимания на Иисусе как человеке. Тенденция к умалению человечности Христа выразилась в богословии Александрийской школы, склонной к аллегорическому толкованию Свящ. Писания и преимущественному вниманию к Нему как к Богу (Там же. С. 265).

С этими 2 тенденциями Л. связывает 2 противоположных в своей основе направления искажений правосл. христологии. Одностороннее развитие особенностей антиохийского богословия привело к несторианству, признающему во Христе не только божественную и человеческую природы, но и соответствующую им две ипостаси и лица (личности), или двух сынов — Сына Божия и Сына человеческого. В таком понимании Христа не остается места для признания ипостасного единства Богочеловека. Поэтому становится невозможным вывод о полноте спасения, совершенного Христом: «...если во Христе нет единства личности, значит, наша природа не воспринята подлинно Богом и воплощение уже больше не «физическое» восстановление» (Там же. С. 266).

Крайностью в развитии александрийского образа мысли стало прежде всего аполлинарианство. Согласно Л., *Аполлинарий* Лаодикийский (младший) «был типичным представителем Александрийской школы, утверждавшей во Христе прежде всего единство» (Там же. С. 272). Исходя из философского представления о невозможности соединения двух совершенных существ в одно, Аполлинарий предлагал понимание Боговоплощения как замещения человеческого ума во Христе божественным Логосом. Т. о., «Христос Аполлинария был не столько Богочеловеком, сколько животной природой, соединенной с Богом» (Там же. С. 273). Основанное на ошибочном тезисе о тождественности человеческой личности уму аполлинарианство также оказывается неприемлемым с сотериологической т. зр., поскольку предполагает неполноту воспринятой Христом человеческой природы, а следов., и ее неполное восстановление (Там же. С. 272–273). Кроме того, крайности

александрийского богословия привели к монофизитству, которое утверждает, что человеческая природа Христа была поглощена Его божественной природой. В таком понимании Христос оказывается неединственным человеку и, следов., не восстановившим в Себе человеческую природу (Там же. С. 267). Монофизитская логика лежит также в основе моноэнергизма и монофелитства. В моноэнергизме признание одной энергии во Христе означает, что «или обе природы смешаны, или же человечество совершенно пассивно и действует одно божество» (Там же. С. 274). В монофелитстве признание одной божественной воли во Христе подобным образом предполагает неполноту Его человеческой природы (Там же).

В качестве главного методологического средства, позволяющего избежать всех названных искажений христологии, Л. выделяет антиномическое различие лица и природы: «Это различие, утверждающее свободу личности по отношению к природе в ее целом, дало возможность утверждать и единство двух совершенных начал, единство не уничтожающее, но подтверждающее «присущее каждой природе»» (Там же. С. 273). Именно в этом различении выражается методологическая связь христологии с триадологией: «Троица присутствует в самой интеллектуальной структуре христологического догмата, то есть в различении Лица и природы. Троица — одна природа в трех Лицах, Христос — одно Лицо в двух природах» (Там же. С. 264). Вторым значимым связующим элементом является термин «единосущный», указывающий в триадологии на единство Отца, Сына и Св. Духа, а в христологии — на единство Христа с Отцом по божеству и на единство с людьми по человечеству (Там же. С. 265). Божественная и человеческая природы Христа, соединенные во Второй божественной Ипостаси, познаются неслитно (*ἀσυγχύτως*), неизменно (*ἀτρέπτως*), нераздельно (*ἀδιάκριτως*) и неразлучно (*ἀχωρίστως*) (Concilium universale Chalcedonense anno 451 // АСО. Т. 2. Vol. 1(2). P. 129 (рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 48)). Л. утверждает, что апофатический характер этих 4 сформулированных на Халкидонском Соборе терминов, описывающих образ соединения двух природ во Христе, обусловлен невозмож-

ностью выразить средствами рационального мышления одновременное различие и тождественность ипостаси и природы (Лосский. Очерк. 1991. С. 109). Ум, воля и действие относятся к природе, ипостась же к природе несводима. Т. о., «у Христа две воли, два разума, два образа действия, но они всегда соединены в одном Лице» (Догматическое богословие. С. 268). Между двумя природами Христа осуществляется энергичное взаимопроникновение (*περὶ ἁφῆσεως*), означающее обожение Его человеческой природы: «Божественные энергии излучаются божеством Христа и пронизывают Его человечество, отчего оно и обожено с самого момента воплощения» (Там же. С. 269; см. также: Очерк. 1991. С. 110). При этом в силу ипостасного соединения двух природ человеческие свойства Христа могут относиться к Нему как к Богу, а божественные — как к человеку: «Можно сказать, что Сын Божий страдает, что Он умирает на кресте, но по тому, что может страдать и умирать, то есть по Своему человечеству. Равным образом можно сказать, что, рождаясь, как Младенец, в вифлемских яслях, повешенный на кресте или покаясь во гробе, Он продолжает управлять всем тварным миром по Своему всемогуществу, по Своему божеству, не претерпевающему никакого в Себе изменения» (Очерк. 1991. С. 109).

Кеносис Сына. В христологических построениях Л. опирается на традиц. понимание божественного кеносиса (*κένωσις*) как уничтоженного состояния Второй Ипостаси — Сына, свободно воспринятого Им в воплощении для спасения мира: «...кеносис — это воплощение в его аспекте смирения и смерти» (Догматическое богословие. С. 271). При этом Л. рассматривает кеносис исходя из представления о личностной открытости.

Обращаясь к рассуждениям свт. Кирилла Александрийского о том, что в воплощении Бог не оставляет Своей божественной природы, Л. заключает: «...субъектом кеносиса является не природа, а Личность Сына» (Там же. С. 270). Он полагает, что «существует глубокая неразрывность между личностным бытием Сына, как самоотказом, и Его земным кеносисом» (Там же). Однако, признавая связь кеносиса с внутри-троичной личностной самоотдачей,

Л. относит его исключительно к икононии: «Кеносис есть модус бытия посланного в мир Лица Святой Троицы... в Котором осуществляется общая Ее воля» (Очерк. 1991. С. 110).

В земной жизни Христа личностная самоотдача выражается в отказе от собственной воли и от полноты проявления Своей божественной природы (Догматическое богословие. С. 271). Вместе с тем личностная открытость Сына в ее икономическом аспекте выражается не только в самоотдаче, но и в восприятии человеческой природы. При этом Л. подчеркивает, что кеносис заключается не только в «схождении» Сына на низший онтологический уровень, но и в свободном подчинении Себя противоприродным следствиям греха: «...Он ввел в Свою божественную Личность всю немощь искаженной грехом человеческой природы, приспособляя Себя к той исторической реальности, в которой должно было произойти воплощение» (Очерк. 1991. С. 112). Кеносис Сына в земной жизни заключался в том, что «Его человеческая воля непрестанно отказывалась от того, что Ему было свойственно по природе, и принимала то, что противоречило нетленному и обоженному человечеству: голод, жажду, усталость, скорбь, страдания и, наконец, крестную смерть» (Там же). Именно этой «полярностью» человеческой природы Христа Л. объясняет Его Гефсиманское борение. Для человека, пребывающего в нижеестественном состоянии греховной поврежденности, смерть «биологически логична и психологически приемлема» (Догматическое богословие. С. 279). Во Христе человеческая природа была свободна от греха и обожена при воплощении. Поэтому Его согласие на смерть представляло собой исключительный подвиг свободного кенотического нисхождения к условиям человеческого бытия, искаженного грехом (Там же. С. 278–279). Кеносис Христа имеет принципиальное сотериологическое значение: «Христос... вольно подчинился всем последствиям греха, оставаясь чуждым греху... для того, чтобы преодолеть разрыв между Богом и людьми, внося разрыв во внутрь Своей Личности, в Которой нет места ни для какого разрыва» (Очерк. 1991. С. 116).

В этой же нисходящей перспективе Л. рассматривает и вопрос разви-

тия (само)сознания Христа. В триадологии, как и в триадологии, он относит (само)сознание к Ипостаси, а не к природе, что ведет к выводу о единстве (само)сознания во Христе. Рассматривая вопрос отсутствия у Иисуса Христа гномической, или выбирающей, воли, Л. заключает: «Здесь свободой управляет личное, а потому и «единое» сознание Христа» (Догматическое богословие. С. 278). При этом он отвергает характерное для некоторых кенотических теорий представление о развитии (само)сознания Христа как о постепенно возрастающем осознании Им Своего божества: «...если и происходит развитие самосознания Христа, то в направлении нисхождения, а не восхождения» (Там же). По мысли Л., кеносис Христа в воплощении, заключающийся в восприятии человеческой природы, выражается далее во все более полном осознании ее поврежденности грехом: «Для Него подлинный крестный путь — это постепенное осознание Своего человечества, нисходящее постижение нашей бездны» (Там же).

Сотериология. Ограниченность юридического подхода. Обращаясь к теме искупления, Л. последовательно отмечает ее укорененность во всей совокупности христ. верования. Искупление является не целью, а лишь «негативной стороной Божественного плана» (Догматическое богословие. С. 281), заключающейся в устранении обусловленных грехопадением препятствий для достижения единства с Богом, или обожения (Там же. С. 281; Очерк. 1991. С. 103). Поэтому рассмотрение искупительного подвига Христа в отрыве от цели христ. жизни неизбежно оказывается неполным. По мнению Л., такое редуцированное понимание искупления представлено в юридической модели Ансельма Кентерберийского. В ней «горизонты христианства оказываются ограниченными драмой, которая разыгрывается между Богом, бесконечно оскорбленным грехом, и человеком, не способным удовлетворить требованиям карающей справедливости» (Искупление и обожение. С. 275). Обожение как цель жизни человека отступает здесь на второй план, поскольку основное внимание сосредоточено на раскрытии его вины и удовлетворении божественного правосудия. Кроме того, поскольку ис-

купление сводится преимущественно к крестной смерти Христа, остается недостаточно выраженным искупительный смысл Его воскресения и вознесения. Л. подчеркивает, что помимо юридических образов выкупа и посредника, привлекавшихся ап. Павлом и широко использовавшихся св. отцами, в Свящ. Писании, святоотеческих творениях и литургических текстах предложено множество др. взаимодополняющих образов, поясняющих различные стороны искупления (Там же. С. 276–277). Эта множественность образов выражает святоотеческий апофатический подход к пониманию искупления как тайны, не поддающейся исчерпывающему словесному выражению (Очерк. 1991. С. 114–116). Недостаток модели Ансельма Кентерберийского состоит не в ее юридическом характере, а в игнорировании др. образов искупления (Искупление и обожение. С. 278). Опора лишь на юридические образы, не позволяющие в полной мере выразить божественную любовь и призвание человека к ответной любви, ведет к риску формально-правового понимания отношений с Богом (Догматическое богословие. С. 281).

Цель искупления. Согласно Л., юридический образ выкупа требует дополнения прежде всего образом жертвенным: «Искупление — это также та жертва, которую приносит Христос... как великий «иерей во век по чину Мелхиседекову», завершающий на небесах дело, начатое Им на земле» (Там же. С. 286). Кроме того, дело, совершенное Христом, следует понимать в свете евангельских образов Доброго Пастыря, возвращающего заблудившуюся овцу; человека, снимающего у разбойника добычу; женщины, нашедшей потерянную драхму; литургического образа воина, разрушающего вражескую крепость; святоотеческих образов огня, очищающего природу; врача, исцеляющего ее; божественной хитрости, расстраивающей козни диавола (Очерк. 1991. С. 114–115; Искупление и обожение. С. 276–277; Догматическое богословие. С. 282).

Искупительный подвиг Христа Л. рассматривает в предельно широком богословском смысле — как преодоление не только греха, проклятия, власти диавола и смерти, но и тех 5 разделений, к-рые не удалось преодолеть человеку (*Maximus*

Conf. Ambigua // PG. 91. Col. 1308–1313). Так, в рождении от Девы преодолевается разделение человеческой природы на 2 пола. Посредством крестной Жертвы рай соединяется со всей землей. В воскресении во Христе, преодолевшем пространственные ограничения, соединяются земля и небо. При вознесении весь чувственный мир соединяется с миром ангельским. Наконец, когда Христос «приносит в дар Отцу всю полноту соединенной в Нем вселенной», тварный мир соединяется с нетварным Богом (Лосский. Очерк. 1991. С. 104; см. также: Догматическое богословие. С. 245–246). Т. о., Христос «исполняет то призвание человека, которому изменил Адам: жить только Богом и Богом питать вселенную» (Догматическое богословие. С. 285). Тем самым Он вновь открывает человеку утраченную после грехопадения возможность достичь обожения и привести к единству с Богом весь сотворенный мир.

Экклезиология. В экклезиологии Л., как и в триадологии и антропологии, центральное место занимает антиномия множественности и единства, выражающаяся в различении понятий «ипостась» и «природа» (Очерк. 1991. С. 132–133). Это различие Л. использует, рассматривая Церковь как образ Св. Троицы, Тело Христово и Невесту Христову, а также выделяя 2 аспекта Церкви: христологический и пневматологический.

Церковь — образ Святой Троицы. Раскрывая понимание Церкви как образа Св. Троицы, Л. уделяет особое внимание понятию «кафоличность», или «соборность». Он утверждает, что в правосл. богословии это понятие не вполне совпадает с понятием «вселенскость», или «всеобщность», поскольку указывает прежде всего на внутреннее качество Церкви, а не на Ее пространственную или количественную характеристику (Кафолическое сознание. С. 568–569). Вселенскость представляет собой внешнее выражение кафоличности. Кроме того, в отличие от понятия «вселенскость», характеризующего Церковь как целое, понятие «кафоличность» относится также и к каждой из Ее частей (О третьем свойстве Церкви // Богословие и боговидение. 2000. С. 552; Очерк. 1991. С. 133). Кафоличность — «дарованный Церкви

способ познания истины... благодаря которому эта истина становится достоверной... и для Церкви в целом, и для каждой из ее малейших частиц» (О третьем свойстве Церкви. С. 552). При этом мера достоверности соборной истины для каждого члена Церкви определяется степенью его причастности единству христиан в Теле Христовом (Там же. С. 553). Л. формулирует принцип, лежащий в основе понимания соборности Церкви: «Полнота целого — не сумма ее частей, так как каждая часть обладает той же полнотой, что и ее целое» (Очерк. 1991. С. 133).

По мнению Л., такое понимание кафоличности следует из правосл. триадологии, задающей высший принцип соотношения общего и частного. Каждая божественная Ипостась вмещает всю полноту божественной природы. А поскольку Церковь представляет собой образ Св. Троицы (Там же. С. 132–133), каждая человеческая ипостась в ней призвана вместить полноту человеческой природы. Т. о., «соборность есть связующее начало, соединяющее Церковь с Богом, Который открывает ей Себя как Троица и сообщает свойственный Божественному единоразличию модус существования» (О третьем свойстве Церкви. С. 556; ср.: Там же. С. 558). Поэтому любое искажение триадологии ведет к искажению как понимания кафоличности, так и самой жизни Церкви (Там же. С. 556). В Церкви как образе божественного триединства реализуется природное единство множества человеческих ипостасей. Л. подчеркивает, что соборность предполагает равновесие между единством и множественностью. Если равновесие нарушается в сторону единства, то «соборность Церкви становится функцией ее единства, универсальной доктриной, всепоглощающим внешним предписанием, вместо того чтобы быть очевидным для всех преданием, всеми, всегда и везде утверждаемым в бесконечном богатстве живого свидетельства» (Там же). В случае же нарушения равновесия в сторону множественности соборная истина утрачивает единство и становится относительной (Там же).

Церковь — Тело Христово и Невеста Христова. Л. рассматривает эти христологические образы в качестве взаимодополняющих (Очерк.

1991. С. 145). Он подчеркивает, что понимание Церкви как Тела Христова не предполагает понимание Христа как Ее единственной Ипостаси. При таком понимании в антропологии была бы нарушена антиномия множества ипостасей и единства природы, поскольку множественность оказалась бы не вполне выраженной. Человеческие ипостаси — потенциально всеохватные и уникальные — не содержатся в Ипостаси Христа и не являются частями Его Тела. Поэтому единство христиан в Теле Христовом следует понимать как единство именно природное (Искушение и обожение. С. 285–286; Кафолическое сознание. С. 573–574). Для выражения ипостасной множественности образ Тела Христова требует восполнения образом Невесты Христовой.

Понимание Церкви как Невесты Христовой указывает на то, что Христос не является единственной Ипостасью Церкви: «В этом таинственном союзе... единое тело, природа, общая двум, получает ипостась Жениха: Церковь есть «Церковь Христова». Но тем не менее она остается второй личностью этого союза, покорной Жениху, и от Него, как Невеста, отличной» (Очерк. 1991. С. 145; см. также: Кафолическое сознание. С. 574–575). При этом под ипостасью Невесты Л. подразумевает множество человеческих ипостасей: «...человеческие личности и суть ипостаси единой природы Церкви. Поэтому отцы в своих толкованиях на Песнь Песней видят в Невесте одновременно и Церковь и каждую личность, соединяющуюся с Богом» (Очерк. 1991. С. 146). Несмотря на то что полнота актуализации человеческих ипостасей, а следов., и полнота вмещения ими человеческой природы и божественной благодати осуществится лишь в буд. веке, одна человеческая ипостась — Дева Мария — уже достигла этой цели. Поэтому «Церковь и вся вселенная имеют отныне свое завершение, свое личное совершенство, открывающее путь к обожению всей твари» (Там же. С. 147; см. также: Всесвятая. С. 326).

Христологический и пневматологический аспекты Церкви. Раскрывая богословское видение Церкви не только как Тела Христова, но и как образа Св. Троицы, предполагающего одновременное утверждение и множественности, и единства

христиан, Л. прибегает к антиномическому различению 2 аспектов Церкви — христологического и пневматологического, соответствующих икономии Сына и икономии Св. Духа: «Соотношение в Церкви дела Христа и дела Духа Святого может представиться нам в виде антиномии: Дух Святой разделяет (или различает) то, что Христос соединяет» (О третьем свойстве Церкви. С. 555).

Поскольку понимания Церкви как Тела Христова недостаточно для выражения ипостасной множественности христиан, возникает риск интерпретации спасения в смысле «органического» детерминированного процесса (Искупление и обожение. С. 282–283). Поэтому для утверждения личностного, а следов., и свободного характера обожения необходимо признание домостроительства другого Лица, независимого от Сына по Своему происхождению: «Благодать имеет иное ипостасное начало, иной, независимый от Сына, Источник: это Дух Святой, исходящий от Отца» (Очерк. 1991. С. 139; см. также: Искупление и обожение. С. 286). Т. о., заключает Л., «искупительный подвиг Сына относится к нашей природе; обожение, совершаемое Духом Святым, устремлено к нашим личностям» (Искупление и обожение. С. 287; см. также: Очерк. 1991. С. 117–118). Домостроительство Сына характеризуется объективностью и завершенностью, домостроительство Св. Духа — субъективностью и становлением. Обретая природное единство со Христом в таинствах, каждая человеческая ипостась призвана стать подобной Ему, т. е., по выражению Л., «двуприродной»: «...нужно, чтобы человеческие ипостаси тоже стали «двуприродными», соединяя в себе природу тварную с полнотой благодати нетварной, с божеством, которое Святой Дух сообщает, присваивает каждому члену Тела Христова» (Очерк. 1991. С. 137; см. также: Там же. С. 117, 140; Богословие света. С. 106).

При этом Л. подчеркивает единство и взаимообусловленность христологического и пневматологического аспектов Церкви. Опираясь на 2 повествования о сообщении Св. Духа Церкви (Ин 20. 19–23; Деян 2. 1–5), Л. различает 2 Его образа пребывания в Церкви. Первое сообщение, совершившееся посредством

дуновения Христа и являющееся подчиненным Ему, относится к Церкви как к единому Телу. Во втором сообщении, адресованном каждому христианину, Св. Дух «является как Лицо Пресвятой Троицы, независимое от Сына по Своему ипостасному происхождению, хотя и посланное в мир «во имя Сына»» (Лосский. Очерк. 1991. С. 126–127). Соответственно первый образ пребывания Св. Духа в Церкви, относящийся к ее христологическому аспекту, обеспечивает «присутствие благодати в таинствах, священнодействиях, иерархии, церковной власти, богослужении, священных символах, где она имеет характер предопределенной необходимости» (Там же. С. 144). Второй образ Его пребывания, относящийся к пневматологическому аспекту, заключается в передаче благодати для ее свободного усвоения каждой человеческой личностью (Там же. С. 144–145; см. также: Всесвятая. С. 331–332; Соблазны церковного сознания // Богословие и боговидение. 2000. С. 563). Единство 2 рассматриваемых аспектов Церкви выражается еще и в том, что «христологический аспект... открывается нам через... аспект пневматологический: Дух каждому являет Христа» (Очерк. 1991. С. 139). Т. о., по мысли Л., искупление, совершенное Сыном, и обожение, совершаемое Св. Духом, «нераздельны, немислимы одно без другого, ибо они взаимно обуславливают друг друга, присутствуют одно в другом, являясь, в конечном счете, единым домостроительством Пресвятой Троицы, совершаемым двумя божественными Лицами, посланными Отцом в мир» (Искупление и обожение. С. 287–288; см. также: Предание и предания. С. 464).

Богословская рецепция. К наст. времени Л. стал одним из самых влиятельных правосл. авторов, методологические разработки, патрологические исследования и богословские построения к-рого получили признание в академической среде и у широкого круга читателей. Одним из свидетельств особой значимости работ Л. для правосл. богословия стало их активное использование в учебных пособиях (*Алпий (Кастальский-Бороздин), архим.; Исаия (Белов), архим.* Догматическое богословие: Курс лекций. М., 1994; *Воронов Л., прот.* Догматическое богословие: Учебник для духов-

ных учебных заведений. СПб., 1994; *Давиденков О., свящ.* Катихизис: Введение в догматическое богословие: Курс лекций / Общ. ред.: А. П. Севериненко. М., 2000; *Он же.* Догматическое богословие: Курс лекций. М., 1997. Ч. 1–3; *Он же.* Догматическое богословие: Учеб. пособие. М., 2013; *Staniloae D., archpr.* Orthodox Spirituality: A Practical Guide for the Faithful and a Definitive Manual for the Scholar / Transl. from Romanian: archim. Jerome (Newville), O. Kloos. South Canaan (Penn.), 2003).

В XX–XXI вв. ведущие правосл. авторы обсуждают и развивают основные богословские темы, рассматривавшиеся Л. Живой отклик вызвало предложенное Л. обоснование ключевого методологического принципа богословия — опоры на личный опыт богообщения (*Каллист (Уэр).* 2003. С. 25; *Мейендорф.* 2013. С. 440), а также представление о динамическом и творческом характере Свящ. Предания как «жизни Св. Духа в Церкви» (*Каллист (Уэр).* 2001. С. 206; *Он же.* 2003. С. 18–22; *Мейендорф.* 2013. С. 61–73, 757–758). Разрабатывавшийся Л. антиномический метод наиболее полно был воспринят и развит архим. *Софронием (Сахаровым)*. К мысли Л. в его сочинениях восходят утверждение о несовместимости антиномического различия с разделением и противопоставлением, требование сохранения равновесия между составляющими антиномии, а также одновременное утверждение тождества и различия богословских понятий, выражающих антиномию (*Софроний (Сахаров).* 1985. С. 195; *Он же.* 1999. С. 63–64; *Он же.* 2008. С. 57). Исходя из антиномического равновесия сущности и ипостаси, архим. Софроний, как и Л., отрицает и сущностный, и ипостасный приоритет в божественном бытии (*Он же.* 1985. С. 183; *Он же.* 1999. С. 64; *Он же.* 2008. С. 50, 53). На принципиальной богословской значимости тезиса Л. об онтологическом различии ипостаси и природы настаивал протопр. Иоанн Мейендорф (*Мейендорф.* 2001. С. 204; *Он же.* 2013. С. 111, 126–127. Примеч. 18), основывавший на нем свои троичные, христологические и антропологические построения. Влияние выводов Л. о сотериологическом значении различия сущности и энергии в Боге прослеживается в размышлениях архим. Софрония (Сахарова)

и митр. *Антония (Блума) (Софроний (Сахаров))*. 1999. С. 66–68; *Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2007. Кн. 2. С. 663–664). Критическую позицию по отношению к построениям Л., касающимся антиномичности правосл. богословия, занял прот. Г. Флоровский, считавший, что в них недостаточно полно раскрывается тезис о превосходении антиномий в состоянии созерцания (*Флоровский Г., прот.* Письмо (15 мая 1958 г.) // *Софроний (Сахаров)*. 2008. С. 78–79). Митр. *Иоанн (Зизиулас)* в качестве методологической крайности Л. выделяет апофатическое превосходение Лиц, исключаящее построение личностной онтологии (*John (Zizioulas)*. 2010. Р. 26–30).

Высокую оценку получил вклад Л. в изучение святоотеческого наследия. По мнению протопр. И. Мейендорфа, работы Л. способствовали формированию в зап. богословии «серьезного отношения к паламизму» (*Мейендорф*. 2013. С. 637. Примеч. 38). На книгу Л. «Боговидение» протопр. И. Мейендорф ссылался как на наиболее полное исследование, посвященное пониманию божественных энергий в вост. богословии (Там же. С. 648. Примеч. 10). Он также одобрял ряд частных патрологических выводов Л., касающихся «Ареопагитик» (Там же. С. 571. Примеч. 9; С. 635. Примеч. 32) и творений Евагрия Понтийского (*Он же*. Иисус Христос в восточном правосл. богословии. М., 2000. С. 133). К предложенной Л. интерпретации работ Оригена, Евагрия Понтийского и вост. святых отцов часто прибегал протопр. Борис *Бобринский (Бобринский)*. 2005. С. 172, 229, 331–335). К результатам исследований Л., посвященных использованию неоплатонической терминологии и проблематики в «Ареопагитиках», обращается Х. Яннарас (*Яннарас*. 2005. С. 52–53. Примеч. 2).

Различную оценку получила развитая Л. критика Filioque. Наиболее полно она была воспринята архим. Софронием (Сахаровым) (*Софроний (Сахаров)*). Письма в Россию. 2003. С. 204–205; *Он же*. 2008. С. 50–51). Протопр. И. Мейендорф соглашался с выводом Л. об умалении Св. Духа в филиоквистской триадологии и о следующих из этого умаления экклезиологических искажениях (*Мейендорф*. 2013. С. 298). В то же время прот. Г. Флоровский не считал возможным рассматривать

Filioque в качестве доктрины, имеющей определяющее значение для всего католического богословия. Он полагал, что попытки Л. вывести «папизм» из Filioque посредством логической дедукции несостоятельны, поскольку не учитывают в должной мере историческую преемственность событий (*Флоровский Г., прот.* Письмо (15 мая 1958) // *Софроний (Сахаров)*. 2008. С. 79–80). Протопр. Б. Бобринский разделял тезисы Л. о неприемлемости философского метода, ведущего к формированию этой доктрины, и о недопустимости следующего из нее нарушения равновесия внутритроичных отношений (*Бобринский*. 2005. С. 314–315, 324). Митр. Иоанн (Зизиулас), отмечая особое значение работ Л. для обновления зап. богословия в целом и для утверждения значимости пневматологии в частности, относит его понимание Filioque к богословским крайностям (*John (Zizioulas)*. 2010. Р. 4–5).

Рассуждения Л. о творении мира божественной волей и, следов., об отсутствии у мира собственного обоснования и обоснования в божественной сущности нашли отражение в построениях Яннараса (*Яннарас*. 2005. С. 60–61). Получили признание выводы Л. о противоположности ключевых характеристик человеческой личности характеристикам индивида. Так, архим. Софроний (Сахаров), следуя Л., противопоставлял несводимую к природе, уникальную, соотносительную, свободную, открытую и всеохватную личность (ипостась, персону) исчерпывающему своей частной природой, детерминированному, замкнутому и ограниченному индивиду (*Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 185–186; *Он же*. О молитве. 2003. С. 136). Именно у Л. воспринял противопоставление личности индивиду митр. Антоний (Блум) (*Антоний (Блум), митр.* Труды. М., 2002. С. 289–290; Там же. 2007. Кн. 2. С. 855). Подобно Л., он утверждал, что если индивиды отличаются друг от друга совокупностью повторяющихся природных черт, обнаруживаемых через противопоставление, обособление и самоутверждение (Там же. 2002. С. 290), то личности являются уникальными, не подлежащими сравнению и противопоставлению, не нуждающимися в самоутверждении (Там же. С. 290–292), невыразимыми (Там

же. С. 291) и познающимися исключительно в межличностных отношениях и межличностном общении (Там же. 2007. Кн. 2. С. 833).

Развивавшееся Л. понимание обожения как ипостазирования божественной энергии по образу восприятия человеческой природы вторым божественным Лицом — Сыном было воспринято архим. Софронием (Сахаровым) (*Софроний (Сахаров)*. 1985. С. 194; *Он же*. 1999. С. 30). С. С. *Верховской* и протопр. И. Мейендорф, подобно Л., обосновывали возможность обожения ипостасной открытостью, проявляющейся, в частности, в способности человека к восприятию божественной энергии. Однако прямой параллели между воипостазированием человеческой природы Сыном и восприятием божественной энергии человеком они не проводили, ограничиваясь установлением связи между триадологией, христологией и антропологией через приложение к божественным и человеческим ипостасям одной и той же характеристики — открытости (*Верховской С. С.* Бог и человек: Учение о Боге и богопознании в свете Православия. М., 2004. С. 222–223, 309; *Мейендорф*. 2013. С. 227, 744).

Неоднозначное отношение встретило предложенное Л. различие икономии Сына и Св. Духа. Оно было поддержано протопр. Б. Бобринским (*Бобринский*. 2005. С. 15, 81–82) и протопр. И. Мейендорфом. При этом протопр. И. Мейендорф подчеркивал необходимость признания христоцентричности Церкви и более четкого выражения единства божественного действия (*Мейендорф*. 2001. С. 246; *Он же*. 2013. С. 284). Вместе с тем прот. Г. Флоровский считал недопустимым ограничивать домостроительство Христа природным аспектом Церкви, связывая с ним статичность и детерминированность, а домостроительство Св. Духа — ее личностным аспектом, относя к нему динамизм и свободу. Полагая, что христ. понимание Церкви непременно должно быть христоцентричным, он отвергал тезис Л. о том, что природа человека спасается Сыном, а личность — Св. Духом. По его мнению, этот тезис не учитывает, во-первых, личностное общение членов Церкви со Христом и, во-вторых, Его динамическое присутствие в Церкви, что в свою очередь ведет к искажению

понимания таинств (Флоровский Г., *прот.* Христос и Его Церковь: Тезисы и критические замечания // *Лосский*. Богословие и боговидение. 2000. С. 612–614; *Он же.* Письмо (8 апр. 1958) // *Софроний (Сахаров)*. 2008. С. 68). Митр. Иоанн (Зизиулас) подобным образом считает проблематичным утверждение связи природного единства со Христом, а личностной множественности — со Св. Духом. Он подчеркивает, что единение членов Церкви представляет собой общее действие Сына и Св. Духа. При этом, утверждая, что принципом единства является не природа, а ипостась, митр. Иоанн настаивает на отвергаемом Л. тезисе о единстве человеческих ипостасей в Ипостаси Христа (*Иоанн (Зизиулас)*. 2006. С. 124–125; *Он же.* 2012. С. 94–95. Примеч. 168; *Idem.* 2010. Р. 77).

Соч.: Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита // *SK*. 1929. Т. 3. С. 133–144; La notion des «analogies» chez Denys le Pseudo-Aréopagite // *AHDLMA*. 1931. Vol. 5. P. 279–309 (рус. пер.: Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер.: М. Ю. Реутин; ред.: А. Г. Дунаев, М. М. Бернацкий // *БТ*. 2009. Сб. 42. С. 110–136); Les dogmes et les conditions de la vraie connaissance // *Bull. de la Confrérie de St. Photius le Confesseur*. P., 1934. N 1. P. 2–9; Письмо Н. А. Бердяеву // *Путь*. П., 1936. № 50. С. 27–32; Спор о Софии: «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии. П., 1936; Étude sur la terminologie de St. Bernard // *ALMA (P)*. 1942. T. 17. P. 79–96 (рус. пер.: Этюда о терминологии св. Бернарда / Пер.: А. А. Почечукин; ред.: Ю. А. Киселев // *Он же.* Соч.: Семь дней по дороге Франции. Этюда о терминологии св. Бернарда. СПб., 2014. С. 88–108); Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient. P., 1944 (рус. пер.: Очерк мистического богословия Вост. Церкви / Пер.: [В. А. Решикова] // *БТ*. 1972. Сб. 8. С. 7–128); La théologie de la lumière chez St. Grégoire de Thessalonique // *Dieu Vivant*. P., 1945. N 1. P. 94–118 (рус. пер.: Богословие света в учении св. Григория Паламы / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1968. № 3. С. 76–77; № 4. С. 49–62); Открытое письмо собранию представителей рус. церквей в Зап. Европе // *Советский патриот*: Газ. П., 1946. № 103. С. 3; Личность и мысль Святейшего Патриарха Сергия // Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 263–270; Du troisième attribut de l'Église // *Dieu Vivant*. 1948. N 10. P. 79–89 (рус. пер.: О третьем свойстве Церкви / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1968. № 8. С. 72–78); La Procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. P., 1948 (рус. пер.: Исхождение Св. Духа в правосл. учении о Троице / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1973. № 9. С. 62–71); Review of «The Byzantine Patriarchate» by G. Every // *Sobornost*. Ser. 3. L., 1948. N 3. P. 108–112; Panaghia // *ВРЗЕПЭ*. 1950. № 4. С. 40–50 (рус. пер.: Всевыжая // *ВРЗЕПЭ*. 1967. № 59. С. 179–190; То же / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1968. № 1. С. 65–73; англ. пер.: Panaghia // *The*

Mother of God: A Symposium / Ed. E. L. Mascall. L., 1949. P. 24–36); Review of «Existence and Analogy» by E. L. Mascall // *Sobornost*. Ser. 3. 1950. N 7. P. 295–297; Соблазна церковного сознания // *ВРЗЕПЭ*. 1950. № 1. С. 16–21; «Ténèbre» et «Lumière» dans la Connaissance de Dieu // *Ordre, Désordre, Lumière*. P., 1952. P. 133–143 (рус. пер.: «Мрак» и «свет» в познании Бога // *ЖМП*. 1968. № 9. С. 61–67; англ. пер.: Darkness and Light in the Knowledge of God // *The Eastern Churches Quarterly*. Ramsgate, 1950. Vol. 8. P. 460–471); Rédemption et Déification // *ВРЗЕПЭ*. 1953. № 15. С. 161–170 (рус. пер.: Искупление и обожение / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1967. № 9. С. 65–72; англ. пер.: Redemption and Deification // *Sobornost*. Ser. 3. 1947. N 2. P. 47–56); L'Apophasis et la Théologie Trinitaire. P., [1952] (рус. пер.: Апофаза и троечское богословие // *БТ*. 1975. Сб. 14. С. 95–104); Domination et Règne: Étude eschatologique // *ВРЗЕПЭ*. 1954. № 17. С. 43–55 (рус. пер.: Господство и Царство (Эсхатол. этюд) // *БТ*. 1972. Сб. 8. С. 205–214; англ. пер.: Dominion and Kingship: An Eschatological Study // *Sobornost*. Ser. 3. 1953. N 14. P. 67–79); Le dogme de l'Immaculée Conception // *ВРЗЕПЭ*. 1954. № 20. С. 246–251 (рус. пер.: Догмат о непорочном зачатии // *БТ*. 1975. Сб. 14. С. 121–125); Les éléments de «Théologie négative» dans la pensée de St. Augustin // *Augustinus Magister: Congrès international augustinien*. P., 1954. T. 1. P. 575–581 (рус. пер.: Августин учитель: Элементы отрицательного богословия в мыслях блж. Августина / Пер.: В. А. Решикова // *БТ*. 1985. Сб. 26. С. 173–180); Introd.: [Serge, Patriarche de Moscou. L'Église du Christ et les communautés dissidentes] // *ВРЗЕПЭ*. 1955. № 21. С. 9–10; La notion théologique de la personne humaine // *Там же*. № 24. С. 227–235 (рус. пер.: Богословское понятие человеческой личности // *БТ*. 1975. Сб. 14. С. 113–120); К вопросу об исхождении Св. Духа // *ВРЗЕПЭ*. 1957. № 25. С. 54–62; Le Problème de la «Vision face à face» et la tradition patristique de Byzance // *Papers presented to the 2nd Intern. Conf. on Patristic Studies held at Christ Church, Oxf., 1955* / Ed. K. Aland, F. L. Cross. B., 1957. Vol. 2. P. 512–537. (StPatr; 2); Образ и подобие // *ЖМП*. 1958. № 3. С. 53–64; La Théologie de l'Image // *ВРЗЕПЭ*. 1959. № 30/31. С. 123–133 (рус. пер.: Богословие образа // *БТ*. 1975. Сб. 14. С. 105–113; англ. пер.: The Theology of the Image // *Sobornost*. Ser. 3. 1957/1958. N 22. P. 510–520); La Tradition et les traditions // *ВРЗЕПЭ*. 1959. № 30/31. С. 101–121 (рус. пер.: Предание и предания / Пер.: В. А. Решикова // *ЖМП*. 1970. № 4. С. 61–76; англ. пер.: Tradition and Traditions // *Transl.* G. E. H. Palmer, E. Kadloubovsky // *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons. Olten; Boston, 1952. P. 13–24); Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart. P., 1960 (рус. пер.: Отрицательное богословие и познание Бога в учении Мейстера Экхарта / Пер.: Г. В. Вдовина // *БТ*. 2003. Сб. 38. С. 147–236; 2004. Сб. 39. С. 79–98; 2005. Сб. 40. С. 31–46; 2007. Сб. 41. С. 85–132; 2012. Сб. 43/44. С. 203–292; 2013. Сб. 45. С. 67–218); Les Startys d'Optino // *Contacts*. P., 1961. T. 13. N 33. P. 4–14 (рус. пер.: Оптинские старцы / Пер.: В. А. Решикова // *Лосский В. Н.* Спор о Софии: Ст. разных лет. М., 1996. С. 161–168); Le Startes Leonide // *Contacts*. P., 1961. N 34. P. 99–107 (рус. пер.: Старец Леонид / Пер.: В. А. Решикова // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. 1996. С. 168–174); Foi et théologie // *Contacts*. P., 1961. N 35/36.

P. 163–176 (рус. пер.: Вера и богословие // *ВРЗЕПЭ*. 1979. № 101/104. С. 101–112); Vision de Dieu. Neuchâtel (Suisse), 1962 (рус. пер.: [Гл. 1:] Предание отцов и схоластика / Пер.: [В. А. Решикова] // *БТ*. 1978. Сб. 18. С. 118–124; [Гл. 2:] Боговидение в библейском образе мысли и богомыслии отцов первых веков / Пер.: [В. А. Решикова] // *Там же*. С. 125–135; [Гл. 3:] Александрия / Пер.: [В. А. Решикова] // *Там же*. 1983. Сб. 24. С. 214–229; [Гл. 4:] Каппадокийцы / Пер.: [В. А. Решикова] // *Там же*. 1984. Сб. 25. С. 161–168; [Гл. 5:] Богословы Сирийско-Палестинской школы и свт. Кирилл Александрийский / Пер.: [А. В. Безбидько] // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 1995. С. 63–70; [Гл. 6:] Видение Бога в аскетической лит-ре / Пер.: [А. В. Безбидько] // *Там же*. С. 71–83; [Гл. 7:] Св. Дионисий Ареопагит и св. Максим Исповедник / Пер.: В. А. Решикова, Ю. Г. Малков // *АиО*. 1995. № 3(6). С. 83–95; [Гл. 8:] Св. Иоанн Дамаскин и визант. учение о духовной жизни // *ВРЗЕПЭ*. 1968. № 61. С. 55–68; Видение Бога в визант. богословии / Пер.: [В. А. Решикова] // *БТ*. 1972. Сб. 8. С. 187–194; [Гл. 9:] Паламский синтез // *ВРЗЕПЭ*. 1968. № 62/63. С. 151–163; То же / Пер.: [В. А. Решикова] // *БТ*. 1972. Сб. 8. С. 195–203); Le Startes Maccaire // *Contacts*. 1962. T. 14. N 37. P. 9–19 (рус. пер.: Старец Макарий / Пер.: В. А. Решикова // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. 1996. С. 174–182); Notes sur le «Credo» de la Messe // *Contacts*. 1962. N 38/39. P. 84–86, 88–90; Le Startes Ambroise // *Ibid*. N 40. P. 219–236 (рус. пер.: Старец Амвросий / Пер.: В. А. Решикова // *Лосский В. Н.* Спор о Софии. 1996. С. 182–195); La Conscience Catholique: Implications anthropologiques du dogme de l'Église // *Contacts*. 1963. T. 15. N 42. P. 76–88 (рус. пер.: Кафолическое сознание: Антропологическое приложение догмата Церкви // *ЖМП*. 1969. N 10. С. 74–80); Théologie dogmatique // *ВРЗЕПЭ*. 1964. № 46/47. С. 85–108; № 48. С. 218–233; 1965. № 49. С. 24–35; 1965. № 50. С. 83–101 (рус. пер.: Догматическое богословие // *БТ*. 1972. Сб. 8. С. 129–183); À l'Image et à la Ressemblance de Dieu. P., 1967 (рус. пер.: По образу и подобию. М., 1995); Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с франц.: [В. А. Решикова]. М., 1991; Программы курсов догматики и истории Церкви / Пер. с франц.: Ф. Иогансон; ред.: Ю. Малков // *АиО*. 1996. № 1(8). С. 198–207; Спор о Софии: Статьи разных лет. М., 1996; Sept jours sur les routes de France: Juin 1940. P., 1998 (рус. пер.: Семь дней на дорогах Франции / Пер.: К. В. Преображенская // *Преображенская К. В.* Богословие и мистика в творчестве В. Лосского. СПб., 2014. С. 83–129); Богословие и боговидение: Сб. ст. / Ред.: В. Писляков. М., 2000; *Лосский В. Н., Петр Л'Юилье, еп.* Толкование на Символ веры. К., 2000; Догмат Церкви и экзеклюзиологические ереси / Пер.: В. В. Тюшагин // *БТ*. 2003. Сб. 38. С. 237–247; *Ouspensky L., Lossky V.* Le sens des icônes. P., 2003 (рус. пер.: *Лосский В. Н., Успенский Л. А.* Смысл икон / Пер.: В. А. Решикова, Л. А. Успенская. М., 2012; англ. пер.: *Ouspensky L., Lossky V.* The Meaning of Icons. Boston, 1952; нем. пер.: *Ouspensky L., Lossky W.* Der Sinn der Ikonen. Bern, 1952); La Grâce // *Présence orthodoxe*. P., 2008. N 152. P. 3–13 (англ. пер.: The Doctrine of Grace in the Orthodox Church // *Transl.* P. Ladouceur // *SVTQ*. 2014. Vol. 58. N 1. P. 72–86). Лит.: *Tyskiewicz S.* La spiritualité de l'église d'Orient selon V. Lossky // *Gregorianum*. R.,

1950. Vol. 31. P. 605–612; *Morrel G. W.* Theology of V. Lossky // *AnglTR.* 1959. Vol. 41. P. 35–40; *Chitty D. V.* Lossky, un chevalier de l'Orthodoxie // *ВРЗЕПЭ.* 1959. № 30/31. С. 89–90; *Bouyer L.* D'un ami catholique // Там же. С. 91–92; *Gandillac M., de.* V. Lossky et la théologie Eckhartienne // Там же. С. 93–94; *Basile (Krivochéine), évêque.* À la mémoire de V. Lossky // Там же. С. 95–98 (рус. пер.: *Василий (Кривошеин), архиеп.* Памяти В. Лосского // *БТ.* 1985. Сб. 26. С. 156–158); *Clement O. V.* Lossky, un théologien de la personne et du Saint Esprit // *ВРЗЕПЭ.* 1959. № 30/31. С. 137–206; *idem.* La théologie de l'homme chez Vladimir Lossky // *Contacts.* 1978. Т. 31. N 106. P. 190–205; *idem.* Orient-Occident: Deux Passeurs: V. Lossky et P. Evdokimov. Gen., 1985; *Mejendorff J.* Préface // *Lossky V.* Vision de Dieu. Neuchâtel, 1962. P. 7–9 (рус. пер.: *Мейендорф И.* Предисловие к книге В. Лосского «Боговидение» // Пер.: [В. А. Решикова] // *БТ.* 1972. Сб. 8. С. 231–232); *idem.* Lossky, le militant // *Contacts.* 1978. Т. 31. N 106. P. 208–211; *он же (Мейендорф И., протопр.).* Византийское богословие: Исторические тенденции и доктринальные темы. Минск, 2001; *он же.* Пасхальная тайна: Статьи по богословию. М., 2013; *Лосский Н. О.* Воспоминания: Жизнь и философский путь. Münch., 1968; *Allchin A. M.* Vladimir Lossky: The Witness of an Orthodox Theologian // *Theology.* L., 1969. Vol. 72. P. 203–209; *Ведерников А. В.* В. Лосский и его богословие // *БТ.* 1972. Сб. 8. С. 215–230; *Trethowan I.* Lossky on Mystical Theology // *The Downside Review.* Bath (GB), 1974. Vol. 92. N 309. P. 239–247; *Williams R. D.* The Theology of V. N. Lossky: An Exposition and Critique: Diss. Oxf., 1975 (рус. пер.: *Уильямс Р.* Богословие В. Н. Лосского: Изложение и критика / Пер.: Д. Морозова, Ю. А. Вестель. К., 2009); *idem.* La voie négative et les fondements de la théologie: Une introd. à la pensée de V. N. Lossky // *Contacts.* 1978. Т. 31. N 106. P. 153–184; *idem.* The Via Negativa and the Foundations of Theology: An Intro. to the Thought of V. N. Lossky // *New Studies in Theology* / Ed. S. Sykes, D. Holmes. L., 1980. P. 95–117; *Решикова В. А., Ма[л]жков Г.* [след. чит.: Ю. Г.] В. Н. Лосский // *ЖМП.* 1978. № 6. С. 71–77; *Bouchet J.-R.* Vladimir N. Lossky: Homme d'Église // *Contacts.* 1978. Т. 31. N 106. P. 230–238; *Gilson E.* Vladimir Lossky et la théologie eckhartienne // *Ibid.* P. 185–189; *Yannaras Ch.* Vladimir Lossky: Une bome, un depart // *Ibid.* P. 212–217; *он же (Яннарас Х.).* Избранное: Личность и эрос. М., 2005; *Медведев Н. Д.* Бог и человек по богословию В. Н. Лосского. Рим, 1979; *Мумриков А., диак.* О богословии В. Лосского // *БТ.* 1985. Сб. 26. С. 159–162; *Węclawsky T.* Zwischen Sprache und Schweigen: Eine Erörterung der theol. Arophase im Gespräch mit V. N. Lossky und M. Heidegger. Münch., 1985; *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Эссекс, 1985; *он же.* Рождение в Царство непоколебимое. Эссекс; М., 1999; *он же.* О молитве. Эссекс; Серг. П., 2003; *он же.* Письма в Россию. М., 2003; *он же.* Переписка с прот. Георгием Флоровским. Эссекс, 2008; *Puthiarampil J.* In the Image and Likeness of God: The Theol. Notion of the Human Person According to V. N. Lossky: An Analytico-critical Study: Diss. R., 1992; *Freitag J.* Geist-Vergessen, Geist-Erinnern: Vladimir Losskys Pneumatologie als Herausforderung westlicher Theologie. Würzburg, 1995; *Kotiranta M.* Persoona perikoreesina: V. Losskyn kolminaisuuskäsitys ja sen suhde palamistiseen perinteeseen ja venäläiseen uskonnonfilosofiaan. Helsinki, 1995;

Асмус В., прот. Богословие В. Н. Лосского // *ЕжБК: Мат-лы 1992–1996 гт. М., 1996.* С. 249–252; *Решикова В. А.* Воспоминания о В. Н. Лосском // Там же. С. 246–249; *Малков Ю. Г.* «...Больше всего он любил Бога»: (О В. Н. Лосском) // *АиО.* 1996. № 4(11). С. 84–90; *Stavrou M.* L'approche théologique de la personne chez V. Lossky et J. Zizioulas: Diss. P., 1996; *idem.* Mystique et théologie selon V. Lossky: Vivre le dogme et transfigurer l'intelligence // *Contacts.* 2003. Т. 55. N 204. P. 400–428; *idem.* Quelques réflexions sur l'ecclésiologie de V. Lossky // *Ibid.* 2010. N 229. P. 60–73; *idem.* V. Lossky et le témoignage de l'orthodoxie universelle // *Ibid.* 2012. Т. 64. N 238. P. 205–231; *Skira J. Z.* Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: A Comparison of G. Florovsky, V. Lossky, N. Nissiotis and J. Zizioulas: Diss. Toronto, 1998; *Laats A.* Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special Reference to K. Barth and V. Lossky. Fr./M. et al., 1999; *Lossky N.* Theology and Spirituality in the Work of V. Lossky // *Ecumenical Rev.* 1999. Vol. 51. N 3. P. 288–293; *он же (Лосский Н. В.).* Понятие личности по В. Н. Лосскому // *Учение Церкви о человеке: Богосл. конф. РПЦ, Москва 5–8 нояб. 2001 г.: Мат-лы. М., 2002.* С. 363–368; *idem.* Lossky et le père Lev Gillet // *Contacts.* 2005. Т. 57. N 212. P. 319–321; *Dawson Vasquez D. C.* The Mystical Theology of V. Lossky: A Study of His Integration of the Experience of God into Theology: Diss. Wash., 2000; *Silviu E. R.* Existentialism mistic sau participare comunitară?: Două alternative în cadrul tradiției ortodoxe: V. Lossky i D. Stăniloae // *Dumitru Stăniloae sau paradoxul teologiei* / Ed. T. Baconsky, D. Tătaru-Cazaban. Bucur., 2003. P. 245–305; *Каллист (Уэр), еп.* Православная Церковь. М., 2001; *он же.* Внутреннее царство. К., 2003; *Филарет (Вахромеев), митр.* В. Лосский — богослов от Бога // *ЖМП.* 2003. № 12. С. 51–57; *Филоненко А. С.* Предисловие // *Лосский В. Н.* Боговидение. М., 2003. С. 5–8; *Хоружий С. С.* В. Н. Лосский и его исследование о Мейстере Эккарте // *БТ.* 2003. Сб. 38. С. 147–149; *Вестель Ю. А.* Проблема истолкования Фил. 2:7 и кенотический персонализм В. Н. Лосского // *Христ. мысль. К., 2004.* № 1. С. 43–53; *Бобринский Б., протопр.* Тайна Пресвятой Троицы: Очерк догматич. богословия. М., 2005; *Гаврошин Н. К.* Истинное богословие преобразует метафизику: В. Н. Лосский // *Он же.* Рус. богословие: Очерки и портреты. Н. Новг., 2005. С. 312–348; *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М., 2006; *idem (John (Zizioulas), metr.).* The One and the Many: Studies on God, Man, the Church, and the World Today / Ed. G. Edwards. Alhambra (Calif.), 2010; *он же (Иоанн (Зизиулас), митр.).* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и Церкви. М., 2012; *Papanikolaou A.* Being with God: Trinity, Aporhaticism, and Divine-Human Communion. Notre Dame (Ind.), 2006; *Зайцев Е. В.* Учение В. Лосского о теозисе. М., 2007; *Преображенская К. В.* Богословие и мистика в творчестве В. Лосского. СПб., 2008; *Jeanlin F.* La place de la Mère de Dieu dans la théologie de V. Lossky // *Contacts.* 2010. Т. 62. N 229. P. 74–85; *Никитина С. В.* Основные методологические принципы В. Н. Лосского // *ЦиВр.* 2010. № 2(51). С. 171–194; *она же.* Апофатическая методологическая установка в богословской мысли В. Н. Лосского // Там же. № 4(53). С. 117–134; *Noble I.* The Gift of Redemption: V. Lossky and R. Schwager on Anselm of Canterbury // *Communio viatorum.* 2010. Vol. 52. N 1. P. 48–67;

Ross J. S. G. V. Florovsky and V. N. Lossky: An Exploration, Comparison and Demonstration of Their Unique Approaches to the Neopatristic Synthesis: Diss. Durham, 2010; *Van Rossum J. V.* Lossky et sa lecture de Grégoire Palamas // *Contacts.* 2010. Т. 62. N 229. P. 38–59; *Грушаева Е. И.* Учение о личности в философии В. Н. Лосского: Ист.-филос. анализ: Канд. дис. Екат., 2011; *Ioja C.* Vladimir Lossky's Hermeneutics of Tradition as a Patristic and Ecclesial Theology // *IJOT.* 2012. Vol. 3. N 2. P. 157–174; *Ladouceur P. V.* Lossky // *Orthodox Handbook on Ecumenism.* Volos, 2014. P. 258–262.

С. В. Никитина

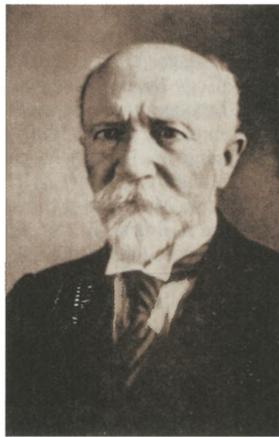
ЛОССКИЙ Николай Онуфриевич (24.11.1870, мест. Краславка Динабургского у. Витебской губ. (ныне г. Краслава, Латвия) — 24.01.1965, г. Сент-Женевьев-де-Буа, Франция), философ, представитель интуитивизма и персонализма.

Жизнь. Л. род. в русско-польск. семье. Отец был православный, мать — католичка. С 1881 г. учился в Витебской гимназии, откуда был исключен в 1887 г. «за пропаганду социализма и атеизма». Имея намерение обучаться за границей, Л. эмигрировал в Швейцарию и поступил на философский факультет Бернского ун-та. Не окончив ун-та, уехал в Алжир, где был завербован во французский Иностраный легион. В 1889 г. Л. вернулся в Россию. Благодаря протекции родственника Блога Л. добился права окончить гимназический курс и в 1891 г. поступил на естественно-научное отделение физико-математического фак-та С.-Петербургского ун-та. Здесь Л. познакомился с С. А. Алексеевым (Аскольдовым), а также с его отцом, философом А. А. Козловым, под влиянием которого освободился от материализма и примкнул к философии панпсихизма. На 4-м году обучения Л. поступил на 1-й курс историко-филологического фак-та, чтобы изучать там философию. В ун-те Л. испытал влияние А. И. Введенского: «Под влиянием Введенского гносеология выдвинулась для меня в это время на первый план. Я глубоко проникся убеждением, что познанию доступно только то, что имманентно сознанию. В то же время я усматривал отчетливо, что утверждение субстанциальности моего «я» есть достоверное знание, и глубоко проникся склонностью понимать вселенную как систему монад в духе метафизики Лейбница. Таким образом, передо мною стала задача преодолеть Юма и Канта, именно развить теорию знания, которая объяснила

бы, как возможно знание о вещах в себе, и оправдала бы занятия метафизикою» (Воспоминания. 2008. С. 81).

В 1894 г. Л. окончил курс обучения на физико-математическом факультете и продолжил учиться на историко-филологическом факультете в качестве вольнослушателя. В это время он начал преподавать в школе принца Ольденбургского и в гимназии М. Н. Стоюниной. Л. был оставлен при С.-Петербургском ун-те для приготовления к профессорскому званию. В 1901 г. Л. был командирован за границу для завершения философского образования. В Страсбурге он работал в семинарах философов В. Виндельбанда (1848–1915) и Л. Циглера (1881–1958). В Лейпциге Л. принял участие в нескольких экспериментах в психологической лаборатории В. Вундта (1832–1920). В Женеве слушал лекции проф. Т. Флурнуа, к-рый научными методами изучал загадочные явления душевной жизни. 3 июня 1902 г. в церкви вмц. Варвары г. Веве Л. обвенчался с Л. В. Стоюниной (1875–1943). Перед венчанием прот. Николай Апраксин (1847–1907), настоятель Крестовоздвиженского собора в Женеве, исповедовал Л. и позволил ему не подходить к причастию, поскольку Л. объявил о своем неверии. Обряд венчания, по словам Л., пробудил в нем осознание того, что «венчание есть таинство, завершающее и оформляющее духовно-телесную связь, создающее в органическом целом Церкви новое единство, поддерживаемое сверхчеловеческою силою» (Там же. С. 102).

В 1903 г. Л. защитил в С.-Петербургском ун-те магистерскую диссертацию по кн. «Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма» (1903), где он утверждал, что «вся жизнь «я» состоит из процессов, имеющих строение волевого акта или начала его» (Воспоминания. 2008. С. 107). В 1907 г. в Московском ун-те Л. защитил докторскую диссертацию по кн. «Обоснование интуитивизма» (1906), где утверждалось, что всякое познание есть видение самой действительности. Гносеология интуитивизма, по Л., была призвана с единой позиции истолковать и опытное познание науки, и метафизическое умозрение, и опыт проникновения мистиков в божественный мир. Интуитивизм отбрасывает каузальную тео-



Н. О. Лосский.
Фотография. 40-е гг. XX в.

рию восприятия и утверждает «надпричинную, надвременную и надпространственную координацию субъекта со всеми предметами всего мира» (Воспоминания. 2008. С. 135). В кн. «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938) Л. дополнил свою концепцию интуитивизма «подробным исследованием вопроса о чувственных качествах, о видах идеального бытия, об отношении абстрактно-идеального бытия к реальному, то есть к временному и пространственно-временному бытию, и учением о мистической интуиции» (Воспоминания. 2008. С. 222). Оставшимися неразработанными Л. называл вопросы о транссубъективности чувственных качеств, об отношении между идеальным и реальным бытием, об интуиции металогического бытия (Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1938. С. 138).

Постепенно Л. перешел от разработки гносеологии к построению метафизической системы, к-рую назвал «идеал-реализмом» и развил в кн. «Мир как органическое целое» (1917). В книге Л. утверждает, что мир состоит из индивидуальных существ, действительных и потенциальных личностей. Это — номиналистическая струя в философии Л., к-рая сочетается с реализмом: «Все общие идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия, и существуют они не иначе как в составе конкретных субстанциальных деятелей: они принадлежат им, как первообразные формы их деятельности (например, принципы строения времени, пространства и т. п.) или как выработанные ими самими правила деятельности (идея гекза-

метра, лошадности и т. п.)» (Воспоминания. 2008. С. 175). Все субстанциальные деятели, по Л., единосущны друг с другом. Л. использовал термин «*единосущие*» под влиянием свящ. Павла Флоренского и разделял конкретное единосущие Лиц Св. Троицы и отвлеченное единосущие тварных существ. Подаренная свящ. П. Флоренским кн. «Столп и утверждение Истины» (1914), по признанию Л., послужила одной из причин его постепенного возвращения в Церковь (История русской философии. 1994. С. 192).

В 1907 г. Л. издал выполненный им рус. перевод «Критики чистого разума» И. Канта. Этот перевод стал основой всех последующих рус. изданий сочинения.

В 1922 г. на «философском пароходе» Л. был выслан из России. В эмиграции преподавал на юридическом и историко-филологическом фак-тах Русского ун-та в Праге (1922–1928) и в ун-те им. Я. А. Коменского в Братиславе (1942–1945). В кн. «Бог и мировое зло: Основы теодицеи» (1941) Л. использовал персонализм для объяснения всех несовершенств и человека и природы: «Все распады, разъединения, все виды обедненной несовершенной жизни я объясняю в этой книге как следствие греха, то есть эгоистического себлюбия деятелей нашего царства бытия, значит, как нечто сотворенное нами самими» (Воспоминания. 2008. С. 248). В 1945 г. Л. переехал во Францию, а в 1946 г. — в США, в Нью-Хейвен (шт. Коннектикут). С 1947 по 1950 г. преподавал философию в *Свято-Владимирской семинарии Православной Церкви в Америке*. В Америке Л. написал кн. «История русской философии» (1951), в которой высказывал уверенность, что «движение русской философии, имеющее целью разработать христианское миропонимание, есть явление значительное, могущее заметно повлиять на мировую культуру» (История русской философии. 1951. С. 441). В 1950 г. Л. переехал в Лос-Анджелес, в 1952 г. получил американское гражданство. С 1960 г. находился на попечении в доме престарелых, т. н. Русском доме, во Франции, в Сент-Женевьев-де-Буа. Похоронен рядом с сыном В. Н. Лосским († 1958) на кладбище Сент-Женевьев-де-Буа. На могиле Л. водружен деревянный резной крест работы иконописца Л. А. Успенского.

Философия конкретного идеал-реализма. В многочисленных сочинениях Л. наиболее полно и систематично представил русское неолейбницианство. Философская система Л. охватывает онтологию, гносеологию, психологию, этику и эстетику. Свою метафизику он считал «разновидностью монадологии» Г. В. Лейбница (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 124). Одним из исходных понятий в философской системе Л. является понятие «*субстанция*». «Тождественный носитель различных свойств и событий, остающийся абсолютно устойчивым, т. е. тождественным, несмотря на смену принадлежащих ему свойств и событий... называется субстанцией» (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 9–10). Вид субстанциализма, по Л., зависит от: 1) качества субстанций: материалистический (Демокрит), спиритуалистический (Лейбниц), пантеистический (Б. Спиноза); 2) количества субстанций: монистический (Спиноза), дуалистический (Р. Декарт), плюралистический (Лейбниц) (Там же. С. 19). Субстанция у Л. есть «конкретно идеальное бытие, живое, деятельное, самостоятельное» (Там же. С. 13). Идеальное бытия субстанции означает его сверхвременность и сверхпространственность. Субстанция находится вне времени и пространства и господствует над ними (Там же. С. 10). Она «творец своих состояний во времени и носитель их» (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 295). «Субстанция и творимый ею процесс неразрывно спаяны друг с другом, образуют единое целое, в котором один аспект есть сверхвременная субстанция, а другой аспект — временной процесс» (История русской философии. 1994. С. 175). Субстанции вечны, причем не в смысле бесконечной длительности, а в смысле полной свободы от временных определений (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 10).

Чтобы подчеркнуть активность субстанций, Л. вводит понятие «субстанциальный деятель». Субстанциальные деятели в системе Л. — это личности, «подобно тому, как всякого че-

ловека мы считаем личностью» (Идеал-реализм // Там же. С. 314). В силу личностного характера, субстанциальные деятели в основе своей металогичны (Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 184). Каждый субстанциальный деятель является творцом своих состояний, самостоятельным, деятельным, живым «носителем реальных, временных и пространственных процессов», причиной, порождающей эти процессы (Свобода воли. 1927. С. 70).

Л. различает субстанциальных деятелей по степени развития и вводит для этого понятия «действительная личность» и «потенциальная личность». Действительной личностью Л. называет «существо, сознающее абсолютные ценности нравственного добра, истины, красоты и должествование осуществлять их в своем поведении» (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 314). Пример такой личности — человек. Потенциальные же личности — это животные, растения, «вплоть до электронов и, может быть, еще более элементарных существ, которые будут открыты» (Там же). Потенциальные личности «бессознательно стремятся достигнуть более сложной формы жизни» (Там же. С. 314–315). Действительные личности живут психической, душевной жизнью, а потенциальные личности, психоиды — психоидной. На всех ступенях психической жизни наличествует «стремление и усилие как элементы волевого акта: как душевные явления эти процессы обогащены сложно развитым внутренним содержанием, чувством, нередко знанием» (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 31). Психоиды обладают «предчувствием» и «предсознанием», т. е. «элементарными переживаниями приятия и неприятия» (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 269–270). На ступенях психоидной жизни действия отталкивания и притяжения однородны «со стремлениями и усилиями, входящими в состав типично душевной жизни» (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 31). Объединяет психическое и психоид-

ное стремление его интенциональный характер: «оно есть процесс, направленный на объект и не имеющий смысла без своего объекта, вроде того как в познавательной деятельности внимание есть духовное напряжение, направленное на объект» (Там же). Интенциональные стремления психоидной личности есть аналог воли психической личности (Там же. С. 32). Т. о., материальные процессы не есть чисто механические, но всегда «психоидно-механические» или «психо-механические» (Там же).

Т. о., все субстанциальные деятели, по Л., «даже свободный электрон», живые существа (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 329), их жизнь — это «целестремительная творческая активность, имеющая характер для себя бытия» (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 284). Персонализм Л. телеологический, а не бесцельно механический (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 25). Неживыми существами являются только «сочетания деятелей, произведенные сообразно отвлеченной идее» (Там же. С. 67). Конкретный идеал-реализм в задумке Л. есть философия живого бытия, к-рая «приучает к интуитивному видению конкретно-идеальных начал, а созерцание их ведет к постижению целесообразности бытия, свободы, творчества, жизни» (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 132). Электроны, атомы, молекулы, кристаллы, Земля, Солнечная система, вселенная, растения, животные, человек, нации, гос-ва — живые цельности, живые существа. Так, Дух Земли есть планетарная личность, стоящая во главе живого существа Земли (Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. 1998. С. 210). Дух нации стоит во главе живой цельности нации. Так же и народ как целое есть личность: «Согласно персоналистической метафизике, каждый народ есть личность высшего порядка, чем личное бытие каждого отдельного человека: лица, принадлежащие к составу народа, суть органы народа; конечно, они только отчасти живут интересами народа, как целого, отчасти же ведут свою самостоятельную

жизнь» (Достоевский и его христианское миропонимание // Бог и мировое зло. 1994. С. 223).

Согласно Л., каждый субстанциальный деятель создан по образу Божию, «на основе которого может осуществиться и подобие Божие своими творческими усилиями при благодатной помощи Божией» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Там же. С. 369). Субстанциальные деятели на всех ступенях иерархии бытия обладают неуничтожимыми свойствами, к-рые составляют образ Божий в них: 1) сверхвременность; 2) сверхпространственность; 3) свобода; 4) сверхкачественная творческая сила, которая реализуется в акте творения «из ничего» (Там же. С. 322); 5) единосущие со всеми остальными субстанциальными деятелями. Представление Л. об онтологическом равенстве субстанциальных деятелей неизбежно отдаляет его от христ. антропологии, для которой характерно учение об исключительности человека, как образа и подобия Божия, занимающего посредствующее положение между духовным и физическим миром.

Учение Лейбница об индивидуальности как о вечном субстанциальном начале Л. сочетает с представлением о *всеединстве*, разделяемым многими рус. религ. философами. Мир, по Л., представляет собой органическое целое, несмотря на кажущуюся раздробленность явлений и событий: «Раздробленность существует в мире и становится предметом знания, но она никогда не бывает совершенною раздробленностью. Всегда оказывается, что какие-либо А, В, С обособлены друг от друга лишь в каком-либо определенном отношении, а в некотором другом отношении у них есть единая основа, они принадлежат к одному целому...» (Мир как органическое целое // Избранное. 1991. С. 347). Упорядоченность и взаимосвязь в многообразии пространственно-временных отношений вносят идеальные образования, напр. математические формы, число и т. д., составляющие отвлеченно-идеальное бытие. Л. критикует те философские системы, в которых принцип системности и связанное с ним понятие отношения сводятся к субъективной сфере, и утверждает, что системность принадлежит самой природе: «Отказавшись от субъективности отношений, т. е. от ссылки на орга-

низующую деятельность ума познающего субъекта, приходится признать, что предмет сам в себе содержит организованность, системность и, следовательно, всевозможные отношения» (Там же. С. 362–363). Признавая реальность идеального бытия, Л. называет свою метафизическую систему идеал-реализмом. Субстанциальные деятели воплощают конкретность этого идеал-реализма, «системы, которая в сфере идеального (духовного) бытия находит не только отвлеченные идеи, правила, законы и т. п., но и конкретно-идеальные начала, именно субстанции, как живые существа» (Мир как органическое целое. 1917. С. 164). В системе Л. «конкретное имеет приоритет над отвлеченным», ибо идеи сами по себе недействительны, однако могут быть реализованы субстанциальным деятелем: они «определяют его деятельность только как нормирующая основа, свободно заменяемая другими идеями, а не как законсообразно необходимая природа» (Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1938. С. 172).

Иерархия бытия. Л. отвергает учение Лейбница о взаимонепроницаемых монадах (Мир как органическое целое. 1917. С. 52). Субстанциальные деятели в его метафизической системе могут влиять друг на друга опосредованно и непосредственно. Опосредованным влиянием Л. называл такое влияние, при к-ром состояние одного субстанциального деятеля является поводом для изменения действий или состояния другого (Там же. С. 116). Непосредственное влияние Л. характеризует как вторжение, при к-ром субъект становится не поводом, а самим деятелем в др. субъекте. Примером такого вторжения Л. называет деятельность дирижера в оркестре. К непосредственным влияниям Л. относит любые виды внушения; он предполагает также, что возможно влияние воли «я» не только на животных, но и на растения и, даже, на неорганические предметы (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 328). Непосредственное влияние Л. называет также магическим (Мир как органическое целое. 1917. С. 119).

Субстанциальные деятели взаимодействуют и образуют иерархию мирового бытия: Бог, субстанциальные деятели Царства Божия, души,

психоидные субстанциальные деятели. В данной иерархии воздействие может быть направлено только сверху вниз или в рамках своей ступени иерархии: «Каждый деятель может быть причиной изменений в своей собственной сфере бытия или в низших сферах, но не в высшей. Низший тип бытия не может быть деятельною причиною, вторгающеюся в высшую область, он может влиять на высшее бытие только как повод, а не причина» (Там же. С. 131).

1. Бог. На вершине мировой иерархии находится Абсолют, Бог. Л. утверждает, что «никакая группа положительных определений не может быть выражением природы Абсолютного самого по себе» (Там же. С. 58). Бог — «существо, стоящее выше логических законов, т. е. существо метафизическое (сверхлогическое)» (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 310). Абсолютное «во всех отношениях свободно от ограничений, от какой бы то ни было конечности» (Мир как органическое целое. 1917. С. 59). Абсолютное — не личность, не дух, не воля, не разум, не бытие, не многое, не простое (Там же. С. 58–59, 75; Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 310). Бог — основа мира — есть начало сверхличное, сверхдуховное, сверхразумное, сверхсистемное, сверхорганическое, сверхбытийственное, сверхмировое (Мир как органическое целое. 1917. С. 75). Л. указывает, что, применяя к Богу понятия «личность», «любовь», «разум», «бытие» и проч., можно выразить лишь мысль, что в Боге есть «то ценное, что связано с личным бытием, с любовью, разумом, но вовсе не в такой форме, как человеческая личность, любовь, разум»; следов., все ценное принадлежит к области Божества (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 312). Бог сверхсубстанциален, и лишь в отношении к миру Он «обнаруживается, как субстанция» (Мир как органическое целое. 1917. С. 88). По существу же Бог трансцендентен миру, «несравним и несоизмерим с миром» (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 310). Акцентируя трансцендентность Бога миру, Л. критикует тенденцию чрезмерного сближения мира и Абсолют-

ного в философии всеединства, которое чревато непреодолимыми затруднениями, характерными для пантеизма. В частности, Л. подвергает критике философию С. Л. Франка за стирание грани между миром и Абсолютным. Вместе с тем, согласно Л., ошибочно и представление о противоборстве мира и Абсолютного и о покорении мира Абсолютным (Мир как органическое целое. 1917. С. 83). Избежать этих крайностей Л. стремится, опираясь на христ. учение о Боге как Творце, а также на собственное учение о Царстве Духа (Там же. С. 86).

II. Царство Божие. Субстанциальные деятели могут вступать в союзы, образуя тем самым более или менее устойчивые системы. Такими союзами, по Л., являются системы атомов, молекул, организмы растений и животных, планета Земля, Солнечная система и т. д. Во главе каждого целого стоит деятель «более высокоразвитой», чем подчиненные ему деятели: «Несколько деятелей, усвоив стремления одного более высокоразвитого деятеля и сочетая свои силы для осуществления их, образуют на более или менее продолжительное время относительно целостное единство высшего порядка, чем обособленное существо» (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 115). Поскольку «одно и то же существо может в одном отношении принадлежать к одной системе, а в другом — к другой», иерархию мирового устройства нельзя изобразить в виде пирамиды (Мир как органическое целое. 1917. С. 53). Л. подчеркивает также ограниченность любого такого союза в силу того, что каждый субстанциальный деятель остается свободным в рамках любого взаимодействия. Эта свобода способна привести к нарушению в функционировании системы, к возникновению разлада и к распаду союза (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 119). Союз субстанциальных деятелей Л. аналогичен «сложной субстанции» Лейбница, роду как единому организму Ф. Шеллинга, а также «сложной монаде» Н. В. Бугаева.

Высшим видом союза Л. называет соборное единение субстанциальных деятелей, в к-ром сочетается «творческая сила деятеля с силою Госпо-

да Бога и всех других деятелей, поскольку они идут по пути совершенного единения с Богом, т. е. любви к Богу» (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 277–278). В соборном созидании единого целого «осуществляется полнота бытия как самопереживание каждого из участников созидания целого... полнота Божественного бытия с деятельным соборным участием в ней тварей Божиих» (Там же. С. 278). В соборном творчестве мн. деятелей раскрывается индивидуальность каждого и достигается подлинная гармония мироздания (Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. 1998. С. 25). История мира видится Л. единством историй субстанциальных деятелей и их союзов, т. е. своеобразных «биографий» индивидуумов (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 124).

Царство Божие, или Царство Духа, в системе Л. это — «абсолютное творение», множество существ, образующих конкретное единство, «единство жизни всех в добровольном, свободном единении с Абсолютным» (Там же. С. 83). В Царстве Божием нет эгоистического обособления и взаимоисключения, всякая часть этого Царства существует для целого, и, наоборот, целое существует для каждой части. Вследствие полного взаимопроникновения всего всем здесь исчезает различие между частью и целым: всякая часть есть и целое (Там же. С. 72). Жизнь субстанциальных деятелей в Царстве Божием не сводится к пассивному созерцанию: «Они, как все личности, наделены творческой силою и в Царстве Божием проявляют ее в максимальной степени» (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 316). Это творчество соборное, аналогичное исполнению симфонии музыкантами, оно и соборно и индивидуально. Царство Божие есть совокупность обоженных лиц (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 35), каждое из которых «есть своеобразный аспект Тела Христа, имеющий индивидуальное вселенское значение и назначение» (Там же. С. 72). Л. противопоставляет соборное единство Царства Божия nirваническому всеединству в трактовке Вл. С. Соловьёва.

Поскольку субстанциальные деятели Царства Божия свободны от эгоизма, то они не совершают никаких «актов отталкивания» и, следов., не имеют материальных тел (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 315). Они имеют тела нематериальные, не обособленные друг от друга, «космические», преображенные (Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1938. С. 115). В Царстве Божием «осуществляется не только совершенное единодушие, но и совершенное общение тел» (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 276). Здесь все деятели служат «друг для друга телом, содействуя осуществлению единой цели; мало того, со всем остальным миром, проникая его своею любовью, они состоят в такой непосредственной связи, что каждая область его может быть использована ими, как подчиненная, для благих целей; поэтому можно сказать, что каждый член Царства Божия имеет тело вселенское» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Там же. С. 351). Соответственно в Царстве Божием каждый субстанциальный деятель обладает «космическим сознанием», охватывающим весь мир в опознанном виде, т. е. «имеет характер целостно всеобъемлющей разумной интуиции» (Свобода воли. 1927. С. 163). В этом Царстве в субстанциальных деятелях осуществляются подобие Божие, всеохватывающее знание и безграничная мощь творчества (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 59).

III. Царство бытия. Иначе этот уровень бытия Л. называет душевно-материальным или психоматериальным царством, царством вражды. Субстанциальный деятель в силу данной ему свободы способен утверждать свою самость (Мир как органическое целое. 1917. С. 90). Деятели, избравшие этот путь, образуют царство вражды, становятся непроницаемы друг для друга. По Л., именно в процессах отталкивания субстанциальных деятелей находится причина возникновения материального бытия (Там же. С. 92–93). Каждый субстанциальный деятель в царстве вражды стремится к абсолютной полноте жизни для себя путем собственного творчества и этим же

эгоистическим стремлением «сохраняет в себе сторону единства со всем остальным миром» (Там же. С. 104). Имеет место потребительское единство, к-рого деятель стремится достичь посредством объединения вокруг себя др. деятелей. Данный вид единства реализуется и в создании субстанциальным деятелем материального тела, и в присвоении собственности, и в диктатуре власти и т. д. Корыстное единение позволяет частично преодолеть распад, поэтому раздробленность в материальном мире никогда не бывает совершенной (Там же. С. 15). Как бы ни велик был хаос в одних отношениях, в др. отношениях в мире есть нек-рая связь, разумность, Логос: «Системность мира есть также условие возможности добра и красоты в мире. Истина, добро и красота придают миру характер осмысленности и разумности. Поэтому идеальную основу мира можно назвать термином Мировой Логос, не придавая ему только интеллектуалистического значения, так как идеальные начала не образуют только область мышления и знания: они суть само бытие или, точнее, тот момент бытия, которым обусловлена не только истина, но и все другие возвышенные стороны мира» (Логика. 1923. Ч. 1. С. 34). Т. о., видимый мир представляется Л. ареной противоборства энтропических и эктропических процессов (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 117), причем предотвращение распада возможно только через единение с Богом, «которое осуществляется благодатною помощью воплощенного Логоса» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Бог и мировое зло. 1994. С. 382). Иисус Христос и Церковь — Его Тело — питают и воспитывают вселенную «даже в наиболее глубоко падших областях ее» (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 72).

Антропология. Человеческое «я» в качестве субстанциального деятеля, по Л., — это обладатель различных сил и сама творящая сила. «Я» есть творческий первоисточник всех своих всегда ограниченных содержаний, выше своих реальных обнаружений, выше суммы способностей, выше эмпирического характера. «Я» бескачественно и обладает «неэмпирическим характером» (Свобо-

да воли. 1927. С. 102), а эмпирический характер вырабатывает самостоятельно и соответственно может менять его. «Я» свободно настолько, что может «хотеть нового хотения, творить себя» (Там же. С. 105). Человеческое «я» имманентно всем своим проявлениям. «Я» самотожественно и неизменно при всех переменах своих обнаружений. Как и все субстанциальные деятели, человеческое «я» бессмертно. Специфика человеческого «я» состоит в способности сознавать свои состояния как акты. Мыслящее «я» персоналистично, оно есть «мое индивидуальное я, а не какое-то сверхличное трансцендентальное я» (Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 180).

В основе «я» есть конкретная идея, стоящая выше пространственно-временных форм. Л. отмечает, что у *Платона*, в *неокантианстве*, у *Э. Гуссерля* не разработано учение о конкретных идеях, а их отвлеченно-идеальные начала «пассивны, лишены творческой силы», откуда проистекает представление о мире как о «системе мертвого, оцепенелого порядка» (Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. 1998. С. 92). Л. считает «я» конкретной идеей, творящей реальное бытие, стоящей выше отвлеченных идей. Л. редко употреблял термин «конкретная идея», т. к. опасался, что его конкретную идею могут понять как разновидность отвлеченных идей; вместо этого Л. чаще использовал термин «конкретно-идеальное начало» (Там же. С. 94).

Образ Божий в человеке Л. трактует как идею Бога о человеке, однако эта идея не несет характера природной основы человека, ибо тогда человек был бы «автоматом добродетели». Образ Божий в человеке, по Л., есть нормативная, а не природная сущность его: «Идеальный образ индивидуального я определяет должное направление поведения индивидуума, но долг есть не механизм, неуклонно осуществляющий определенные действия, а норма, которая может быть осуществлена, но может быть также и нарушена» (Свобода воли. 1927. С. 102–103). Бог творит потенцию личности, но не действительную личность (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Бог и мировое зло. 1994. С. 330). Бог сотворил субстанциальных деятелей, не придав им эмпирического характера кислорода, бактерий чумы, орлов,

планет, человека (Там же. С. 332). В итоге человек «сотворен Богом, как носитель творческой металогической силы, и отпущен на свободу для свободной творческой деятельности, которая освещается путеводною звездой Божественной индивидуальной идеи, как индивидуальной нормы, но не закона, стесняющего свободу» (Свобода воли. 1927. С. 147).

Перевоплощение и эволюция. Поскольку в представлении Л. субстанциальные деятели сверхвременны и, следов., бессмертны, смерть для Л. означает разрушение союза субстанциальных деятелей. Субстанциальный деятель человека, «я», имеет возможность создать новый союз, другими словами, создать себе иное тело: «Такой переход от жизни с одним телом к жизни с другим телом может быть назван словом перевоплощение» (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 46–47). Л. полагал, что иерархический персонализм логически ведет к учению о перевоплощении (Там же. С. 108). Идея перевоплощения лежит у Л. в основании теории «творческой эволюции». По мысли Л., эволюция — это свободное творческое развитие субстанциального деятеля. Его творческая изобретательность — основная движущая сила эволюции. Никакие идеи и законы не способны ограничить творческие устремления деятелей, к-рые способны создавать новые виды бытия с новыми законами, новые подвиды, виды, роды и т. д. Эволюция, т. о., представляется Л. как свободный поиск, чреватый тупиковыми боковыми линиями, «высвобождение из которых требует героических усилий» (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 84).

Л. разделяет «нормальный» и «сатанинский» виды эволюции. На пути нормальной эволюции субстанциальный деятель восходит к идеалу абсолютного совершенства и достигает Царства Божия, такая эволюция есть истинный прогресс: «Под словом «прогресс» я буду разумеать постепенное поднятие мировых существ на все более высокие ступени совершенства, т. е. более полное осуществление ими все более высоких ценностей, имеющих целью достигнуть порога Царства Божия и вслед за тем удостоиться обожения» (Там же. С. 231). Напротив, са-

танинская эволюция ведет субстанциональных деятелей по пути возрастания во зле и противоборства Богу (Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 322). Л. считал, что сатанинская эволюция не может длиться вечно: «Ничтожность зла, наличие имманентных наказаний и заботы Провидения о каждой личности рано или поздно приведут к тому, что даже и осатаневшее существо покается, вступит окончательно на путь добра и удостоится спасения» (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 78). В итоге, по мысли Л., спасутся все, включая диавола. Л. полагал, что если спасутся лишь немногие, а остальные погибнут, то «творение мира Богу не удалось» (Там же. С. 74). Путь к совершенству весьма долог, и одной жизни для большинства людей не хватает, чтобы достичь Царства Божия, поэтому после смерти человек продолжает творчески жить. Л. считает, что должно существовать много ступеней жизни, более сложных, чем жизнь человека, это является условием безграничного развития новых способностей, расширения и обогащения деятельностей личностей. Человек, по его мнению, только «промежуточная ступень на пути к более высоким формам жизни» (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 234). Одной из возможных ступеней более сложной жизни субстанционального деятеля Л. называет «социальное бытие субстанционального деятеля, стоящего во главе общества». Это может быть «национально-государственное я» — деятель, «представляющий собой душу нации» (Учение о перевоплощении // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 59). Дарвинизм не удовлетворял Л., ибо не отвечает на вопрос о причинах возникновения у организмов существенно новых свойств. Борьба за существование, по мысли Л., второстепенна, главная же движущая сила эволюции — творческие усилия субстанциональных деятелей. Жизнь в этом смысле стремится не столько к самосохранению, сколько к творческому обогащению, а в пределе — к обожению.

Интуитивизм. Исходным для гносеологии Л. является принцип «все имманентно всему» (Идеал-реализм

// Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. 1995. С. 309). Это утверждение, к-рое сам Л. считал данным ему озарением, было им развернуто в теорию непосредственного созерцания познающим субъектом реальности. Все части мира связаны, соотносены друг с другом как единое целое, «взаимовключены» друг в друга (Типы мировоззрений: Введение в метафизику // Там же. С. 13). С такого рода единством связана взаимная координация субстанциональных деятелей, аналогичная «предустановленной гармонии» Лейбница. Однако полное взаимопроникновение характерно лишь для субстанциональных деятелей Царства Божия. В падшем же мире в силу эгоизма, равнодушия, вражды друг к другу эта полнота «во многих отношениях надорвана» (Идеал-реализм // Там же. С. 309) и существует лишь в теоретической возможности, лишь в виде «остатков» возможной полноты.

В отношении к возможности познания Л. называл эту универсальную взаимную координацию субстанциональных деятелей «гносеологической координацией», в силу которой «субъект созерцает предмет непосредственно, «имеет его в виду» в подлиннике» (Мир как органическое целое. 1917. С. 12). Интуиция и есть непосредственное в подлиннике созерцание субъектом и мира, и внутреннего мира др. субстанциональных деятелей.

Интуитивное знание есть «знание о «вещах в себе»» (Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 150), знание самой вещи в оригинале, а не ее копии, символа. Л. критиковал Лейбница за то, что у него монада воспроизводит мир «в виде копии, а вовсе не в оригинале» (Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания // Избранное. 1991. С. 53). Интуитивное знание есть знание о предмете, имманентном сознанию; оно достоверно, ибо есть «самосвидетельство предмета о себе» (Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 137). Критерий истины — «не в согласии знания с бытием, а в наличности самого бытия в знании» (Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания // Избранное. 1991. С. 220). «Я» знает не вслед воздействия мира на него, не вслед причинения, а путем интуитивного

созерцания. Верховный критерий истины — самосвидетельство предмета о себе. Таким путем Л. выстраивает «онтологическую гносеологию». Познание предмета состоит из: 1) созерцания предмета в его неприкосновенной подлинности; вещи даны нам в сознании в оригинале во всей полноте своих состояний, действий, связей и т. п. (Интуитивизм // Учение о перевоплощении. Интуитивизм. 1992. С. 167); данный этап не есть еще сознание, а предсознание или подсознание; 2) рефлексии, т. е. анализа созерцаемого мира посредством волевого сосредоточения внимания на предмете и различения в нем путем сравнения тех или иных сторон. Акты осознания и внимания как бы «выводят предмет из подсознания в сознание» (Там же). Акты внимания и различения есть интенциональные акты, направленные на предмет (Там же. С. 139). Образ предмета есть сам предмет в дифференцированном виде, а степень познания есть степень дифференциации. Процесс дифференциации путем сравнения помогает узреть лишь те стороны вещи, которые сходны у нее с др. вещами; здесь достигается «средне-общее» представление о вещи; при этом «наиболее» и индивидуальное ускользают от нас. В душевно-материальном царстве знание индивидуального «чрезвычайно редко», и утверждение «индивидуальность непознаваема» ближе к истине (Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания // Избранное. 1991. С. 251–252).

В интуиции субъект и объект едины. Однако из того, что предмет имманентен сознанию, не следует, что он имманентен познающему субъекту. В составе сознания «мои» психические состояния, т. е. проявления «я», следует отличать от «данного мне» извне от моего тела и из внешнего мира. Особенности свойства «моих» состояний сознания — «единство и творческая активность этих состояний» (Основные учения психологии с точки зрения волюнтаризма. 1903. С. 169). «Данное мне» — это физический мир, т. е. ощущения и связи между ними, органические ощущения, воспоминания, вспышки творческой мысли и т. д. (Там же. С. 181–183). Истина — «данный мне» образ предмета, а ложь коренится в «моем» образе предмета (Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания // Избранное.



1991. С. 196–197). Т. о., предмет «имманентен сознанию субъекта, но остается трансцендентным субъекту сознания», др. словами, предмет «входит в состав транссубъективного мира (т. е. мира внешнего для субъекта), но это не мешает ему войти вместе с тем и в кругозор сознания субъекта» (Логика. 1923. Ч. 1. С. 9–10).

Л. оригинально сочетает интуицию с волей, в его системе «я» и созерцательно и деятельно. «Данное мне» не есть творение «моей» воли, но «присоединение тех или других сторон внешнего мира к составу моей сознательной жизни есть уже выборка, производимая моею волею» (Воспоминания // ВФ. 1991. № 11. С. 118).

Л. считал интуитивизм «русской гносеологией»: «Русский мистицизм, например, имеет характер мистического реализма, в русской гносеологии этой черте мистицизма соответствует такое направление, как интуитивизм; в метафизике — конкретный характер русских философских систем и любовь к индивидуальному бытию» (Достоевский и его христианское миропонимание // Бог и мировое зло. 1994. С. 224).

Этика. Предмет этики Л., к-рую он называет «конкретная этика», — поступки конкретной личности, на к-рых лежит печать индивидуальности. Л. отмечает, что не всегда нравственные поступки могут быть подведены под общие нормы. Так, напр., любовь направлена на конкретную индивидуальную ценность личности как целого, невыразимого в общих понятиях и правилах, поэтому ради любимого существа человек часто поступает так, как того требует «индивидуальное своеобразие жизненных положений». Область применения конкретной этики во всей полноте Л. полагает только в Царстве Божиим (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 187). В царстве же психоматериального бытия содержание однообразных действий может быть «почти сполна выражено какой-нибудь группой общих отвлеченных понятий». «Неудивительно, — пишет Л., — что поведение, поскольку оно состоит из таких действий, может руководиться нормами, выраженными в виде общих правил, заповедей, законов. Эти правила, выражаемые в виде кратких повелений, не учиты-

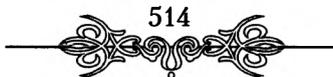
вают всей сложности индивидуальных положений, и потому строгое исполнение их в некоторых случаях было бы крайней несправедливостью и жестокостью» (Там же. С. 187–188). Конкретная этика Л. допускает возможность нарушения нравственных правил «этики закона» в случаях, когда обстоятельства совершения поступка слишком сложны для оценки принятыми правилами либо когда происходит столкновение правил этики закона, и «во имя более высокой ценности или вследствие столкновений ранга и силы ценностей приходится одно из правил действительно нарушить». В этих случаях нравственное поведение становится драматическим, поскольку человеку приходится брать на себя вину за совершение злого дела во избежание большего зла (Там же. С. 188–189). Л. акцентирует внимание на том, что разграничение добра и зла производится человеком интуитивно, «на основе непосредственного усмотрения» (Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. 1998. С. 21). В своем учении о конкретном в аксиологии и этике Л. выделяет несколько центральных пунктов: «1) утверждение абсолютной ценности конкретного, индивидуального бытия, именно личности; 2) утверждение, что ценность личности по рангу стоит выше ценности отвлеченных начал; 3) недопустимость поглощения личности видом, родом, обществом, государством, вселенною; 4) несводимость нравственной задачи личности только к подчинению отвлеченным общим правилам, законам и нормам; иными словами, необходимость конкретной этики; 5) учение о свободе в точном смысле слова, т. е. не только отрицательной относительной, но и положительной абсолютной» (Идея конкретности в русской философии. 1991. С. 129).

Персоналистическая эстетика. Основным законом искусства Л. считал «конкретное постижение мирового смысла» (Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. 1998. С. 331). Именно постижение мирового смысла, а не красота сама по себе есть основная цель искусства. В постижении истины первенствует религия, ей последуют искусство и философия. Поскольку искусство способствует «конкретному постижению Истины», Л. ставит искусство выше философии (Там

же. С. 306). Великое искусство всегда связано с проблемами религии и с абсолютными ценностями: Богом, истиной, нравственным добром, свободой (Там же. С. 301). Бог творит первозданные основы природы, многие области природы творят духи гораздо более высокие, чем человек, поэтому и красота в природе часто более совершенна, чем в искусстве. Хотя многое в природе — творение духов и душ несовершенных и даже низменных (Там же. С. 119).

Красота, к-рая является содержанием искусства, по Л., одна из абсолютных ценностей: «Идеал красоты осуществлен там, где действительно осуществлена всеобъемлющая абсолютная ценность совершенной полноты бытия, именно этот идеал реализован в Боге и в Царстве Божиим» (Там же. С. 34). Такое понимание красоты Л. называет онтологическим. Идеал красоты, согласно Л., персоналистичен, он находит воплощение в «жизни личности, осуществляющей во всей полноте свою индивидуальность» (Там же. С. 95). Личности Царства Божия представляют собой «высшую ступень красоты» (Там же. С. 78). Для Л. особенно значительна красота благоговеяного созерцания славы Божией, молитвенного обращения к Богу и прославления Его путем художественного творчества всех видов (Там же. С. 80). Такова красота святых, мистиков и т. п. Красота воспринимается интуитивно и, следов., по Л., объективно: «Согласно отстаиваемому мною учению... красота заключается не в субъективной, а в объективной стороне восприятия, т. е. в самом предмете, и, так как предмет вступает в сознание каждого познающего существа в подлиннике, этим тожеством предмета восприятия объясняется всеобщая обязательность эстетических суждений и оценок для всех субъектов» (Там же. С. 145). Субъективные же переживания объективной красоты и ее оценки не имеют самостоятельного значения, второстепенны (Там же. С. 341).

Теодицея. Трудности теодицеи Л. видел в детерминистическом понимании причинности, согласно которому отношению причинности транзитивно: если А — причина В и В — причина С, то А — причина С. В применении к теодицее это означает: если Бог — причина существования личности, породившей зло, то Бог



и есть причина зла. При понимании причины как «творческой силы» отношение причинности не транзитивно, и нет оснований называть Бога причиной зла. Между Богом и свободным действием личности лежит «онтологическая пропасть», «бытийственный разрыв». Ответственность за зло несет личность, обладающая свободой, к-рую «не может и не хочет нарушить даже Сам Господь Бог» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Бог и мировое зло. 1994. С. 362–363).

Учение о происхождении зла связано у Л. с его представлениями о предсуществовании и перевоплощении душ. По мнению Л., Бог сотворил каждого субстанциального деятеля безгрешным и свободным при сотворении мира. Уже тогда каждый деятель выбрал либо боголюбие и стал частью Царства Божия, либо себялюбие и стал творить психоматериальное царство. Основное зло совершается в нравственной сфере путем нарушения иерархии ценностей. Себялюбие, гордыня, есть «первичное, основное нравственное зло, грехопадение тварного существа». Все остальные виды зла и несовершенства в мире, включая все душевные и телесные страдания, стихийные бедствия, социальное зло, страдания безгрешных детей и саму смерть, суть следствия этого основного греха (Там же. С. 347). Л. полемизирует с Лейбницем, полагавшим, что источник зла заключается в несовершенстве и ограниченности даже наилучшего из возможных миров. Ограниченность твари, по Л., не есть источник зла, ибо «она не есть препятствие к достижению абсолютной полноты бытия» (Там же).

Эгоистическое себялюбие существует в видах земного и сатанинского себялюбия. Сатанинское себялюбие — это гордыня, доходящая до стремления поставить себя на место Бога (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 298). Для носителя такой гордыни целью является не совершенствование своей деятельности, но стремление к первенству, победе над другими (Там же. С. 300). Земное себялюбие — это «менее решительное отпадение от Бога», оно ведет к «скудости разрозненного бытия» (Там же. С. 294), однако такое себялюбие, не достигая абсолютной полноты бытия, не дает

удовлетворения, что является имманентным наказанием — видом адских мук (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Там же. С. 367). Бедствия, переживаемые человеком, — это естественное следствие нравственного несовершенства (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 135). Страшный суд Божий в понимании Л. совершается непрерывно над каждой нравственно свободной личностью (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Бог и мировое зло. 1994. С. 388). И адские мучения, и райское блаженство «в основе своей имманентны, а не даны извне». Бог никого не карает: «Как абсолютное добро, Он просто не участвует ни в каком зле, и эта богооставленность наша, поскольку мы злы, неизбежно влечет за собой всевозможные виды разрушения и страдания до тех пор, пока тьма не удалится из самых сокровенных глубин сердца и оно сполна будет пронизано Божественным светом» (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 158).

Зло (даже сатанинское) никогда не может стать абсолютным: «...во-первых, в его составе всегда есть первозданное добро и выработанные деятелями качества и способности, сами по себе положительные (например, ум, находчивость, изобретательность), но только использованные для дурных целей; во-вторых, и сами злые деяния, бедствия и несовершенства нашей жизни, являющиеся следствием нашего себялюбия, побуждают к творческим усилиям выработки все новых и новых форм жизни и в конце концов ведут к преодолению основного нравственного зла себялюбия» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Бог и мировое зло. 1994. С. 368). Даже в состоянии падения субстанциальный деятель сохраняет связь со всем миром и потому имеет в своем подсознании свое будущее совершенное творчество как маяк и масштаб для оценки своего поведения, т. е. как свою нормативную индивидуальную идею (Условия абсолютного добра: Основы этики // Условия абсолютного добра. 1991. С. 67). «Сверхсатаны» не существует. Ненависть к Богу и Его творению была бы и ненавистью к себе как к творению: «Невозможность непосредственной ненависти к Богу и ко всему бытию, как тако-

вому, есть одно из следствий неосуществимости вообще абсолютного зла» (Там же. С. 104). Зло, считает Л., может служить и целям добра, быть средством борьбы за доброе дело: напр., в деятельности имп. Петра I Алексеевича, в убийстве имп. Павла I Петровича, в революциях и гражданских войнах и т. п. (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Бог и мировое зло. 1994. С. 303). Даже личные и общественные бедствия, по мысли Л., могут иметь «целительный смысл», т. к. в них «вырабатываются все новые и новые способности, увеличивается объем сознания и знания, воспитывается рассудок и разум, расширяется кругозор, а главное, накапливается опыт ценностей и приобретается все более отчетливое переживание ранга их» (Бог и мировое зло: Основы теодицеи // Там же. С. 366).

Л. высказывает уверенность, что в конечном счете все спасутся, Бог восторжествует со всеми свободно вернувшимися к Нему субстанциальными деятелями (Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей // Там же. С. 305).

Соч.: А. А. Козлов и его панпсихизм // ВФилП. 1901. Кн. 58. С. 183–206. 2-я паг.; Основные учения психологии с точки зрения волонтаризма. СПб., 1903; Обоснование интуитивизма: Пропедевтическая теория знания. СПб., 1906; В защиту интуитивизма: [По поводу ст. С. Аскольдова «Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского» и ст. проф. Л. М. Лопатина «Новая теория познания»] // ВФилП. 1908. Кн. 93. С. 449–462. 2-я паг.; Сборник элементарных упражнений по логике. СПб., 1908; Введение в философию. СПб., 1911. Ч. 1: Введение в теорию знания; Ответ С. И. Поварнину на критику интуитивизма. СПб., 1911; Логика проф. А. И. Введенского: [По поводу кн. проф. А. И. Введенского «Логика, как часть теории познания». СПб., 1912]. М., 1912; Восприятие чужой душевной жизни // Логос. СПб.; М., 1914. Т. 1. Вып. 2. С. 189–200; Интуитивная философия Бергсона. М., 1914; Материя в системе органического мировоззрения. М., 1916; Мир как органическое целое. М., 1917; Основные вопросы гносеологии: Сб. ст. Пг., 1919; Гносеологическое введение в логику. Харбин, 1921; Логика. Пг., 1922, 1923². 2 ч.; Современный витализм. Пг., 1922; Материя и жизнь. Берлин, 1923; О единстве Церкви // Проблемы русского религиозного сознания: Сб. ст. Берлин, 1924. С. 325–345; Интуитивизм и современный реализм // Сб. статей, посвященных П. Б. Струве. Прага, 1925. С. 393–409; Умозрение как метод философии // Логос. Прага, 1925. Кн. 1. С. 41–50; Свобода воли. П., 1927; Что не может быть создано эволюцией? // СЗ. 1927. № 33. С. 255–269; «Мифическое» и современное научное мышление // Путь. П., 1928. № 14. С. 31–55; Отношение между душевными и телесными процессами // Сб.

Русского института в Праге. 1929. Т. 1. С. 69–90; Интуитивизм и учение о транссубъективности чувственных качеств // Зап. Русского научного ин-та в Белграде. 1931. № 5. С. 117–175; О воскресении во плоти // Путь. 1931. № 26. С. 61–85; Типы мировоззрений: Введение в метафизику. П., 1931 (То же // *Он же*. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 5–136); Ценность и бытие: Бог и Царство Божие как основа ценностей. П., 1931; Магия и христианский культ // Путь. 1932. № 36. С. 3–16; Дialectический материализм в СССР. П., 1934; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. П., 1938; Бог и мировое зло: Основы теодицеи. Берлин, 1941; Условия абсолютного добра: Основы этики. Братислава, 1944. П., 1949²; History of Russian Philosophy. N. Y., 1951 (рус. пер.: История русской философии. М., 1994); Достоевский и его христианское миропонимание. Н.-Й., 1953; Персонализм против материализма // Грани. Франкфурт-на-Майне, 1955. № 27/28. С. 189–201; Общедоступное введение в философию. Франкфурт-на-Майне, 1956; Характер русского народа. Франкфурт-на-Майне, 1957; Недостатки «психологии без души» // Вольная мысль. Сан-Франциско; Мюнхен, 1960. № 2. С. 37–56; Воспоминания: Жизнь и философский путь. Мюнхен, 1968. М., 2008; Избранное. М., 1991; Идея конкретности в русской философии // ВФ. 1991. № 2. С. 125–135; Условия абсолютного добра: [Сб.]. М., 1991; Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992; Бог и мировое зло: [Сб.]. М., 1994; Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция: [Сб.]. М., 1995; Мир как осуществление красоты: Основы эстетики. М., 1998. Библиогр.: *Lossky B., Lossky N. Bibliographie des oeuvres de Nicolas Lossky*. P., 1978. Лит.: *Аскольдов С. А.* Новая гносеологическая теория Н. О. Лосского // ЖМНП. Н. с. 1906. Ч. 5. Окт. С. 413–441; *Лопатин Л. М.* Новая теория познания // ВФ. 1907. № 87. С. 185–205. 2-я паг.; *Бердяев Н. А.* Об онтологической гносеологии // Там же. 1908. № 93. С. 413–440. 2-я паг.; *Поварнин С. И.* Об «интуитивизме» Н. О. Лосского. СПб., 1911; *Шпет Г. Г., Бачинский А. И.* Некоторые черты из представления Н. О. Лосского о природе: (По поводу книги Н. Лосского «Материя в системе органического мировоззрения» // Мысль и слово. М., 1917. Т. 1. С. 368–378; *Левитский С. А.* Патриарх русской философии // Грани. 1960. № 48. С. 186–194; *он же*. Воспоминания о Лосском // Новый журнал. Н.-Й., 1977. № 126; *Лосский Б. Н.* Наша семья в пору лихолетья, 1914–1922 // Минувшее. М.; СПб., 1991. № 11. С. 119–198; № 12. С. 28–168; *он же*. В русской Праге, 1922–1927 // Там же. 1994. № 16. С. 7–79; *Старченко Н. Н.* Мир, интуиция и человек в философии Н. О. Лосского. М., 1991; *Бовкало А. А.* Н. О. Лосский и Петроградский богословский институт // ВФ. 1997. № 1. С. 150–153; *Ильин В. Н.* Н. О. Лосский и его значение в истории русской и мировой философии (1870–1965) // *Он же*. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С. 384–411; *Половинкин С. М.* Иерархический персонализм Н. О. Лосского // Вестн. ПСТГУ. 2004. № 3. С. 48–80; Сер.: Богословие. Философия. 2006. № 15. С. 99–129; *Круглый стол* на тему «Интуиция бытия»: К 40-летию со дня смерти Н. О. Лосского // ФН. 2005. № 5. С. 123–139; *Зеньковский В. В.* Из моей жизни: Восп. М., 2014.

С. М. Половинкин

ЛОТ [евр. לוֹט, *lōt*; греч. Λώτ; лат. Loth], ветхозаветный патриарх, прав. (пам. 9 окт.), сын Арана, младшего брата Авраама (Быт 11–14, 19). Имя Лот, означающее «покров, покрывало» в древнеевр. языке по форме — омонимичное активное причастие простой породы от глагола *lwṭ* — «покрывать» (BDB. P. 532; см.: Ис 25. 7а).

В Священном Писании. История Авраама и его племянника Л. начинается со слов «вот родословие» (*'elleh tōldōt* — Быт 11. 27), к-рыми в кн. Бытие обозначаются 7 наиболее важных повествовательных блоков. Вместе с Фаррой, Авраамом и Саррой Л. вышел из Ура Халдейского в Харран (Быт 11. 31–32). Затем он вместе с Авраамом и его женой направился в землю Ханаанскую; в Библии уточняется, что Аврааму было 75 лет, в то время как возраст Л. остается неизвестным (Быт 12. 4–5). В 12-й гл. повествуется о пребывании Авраама и Сарры в Египте, однако Л. в этой связи не упоминается. В 13-й гл. рассказывается о конфликте, к-рый возник между пастухами Авраама и Л., в результате чего родственники решили, что лучше одному из них поселиться в др. местности. Л. ушел в плодородную долину Иордана, где находились Содом и Гоморра, поскольку та местность «вся до Сигора орошалась водою, как сад Господень, как земля Египетская» (Быт 13. 10). В 14-й гл. рассказывается, что царь Элама Кедорлаомер вместе с др. местными царями воевал против царей Содома и Гоморры. Он пленил Л., Авраам же, напав ночью на Кедорлаомера и его окружение, освободил в т. ч. и своего племянника, возвратив ему все его имущество.

В последний раз о Л. упоминается в связи с гибелью Содома. В Быт 19. 1 говорится, что к нему домой пришли «два Ангела» (*šānē hammalā'ākīm*). Спасение Л. из обреченного города объясняется тем, что «Бог вспомнил об Аврааме и выслал Лота из среды истребления» (Быт 19. 29). Л., как и Авраам (Быт 18), проявил гостеприимство и стал упрашивать посланников, чтобы они вошли в его дом, отведали угощение и отдохнули. Когда ангелы приняли его приглашение, то к дому Л. подошли местные жители и стали требовать вывести гостей, дабы «познать» их (Быт 19. 5). В МТ в этом месте буквально сказано: «Да

познаем (*nēḏa'āh*) их!» Поскольку этот же глагол использован в Быт 4. 1, где говорится о том, что Адам «познал» свою жену и она зачала и родила Каина, то, по всей видимости, жители Содома хотели вступить со странниками в интимные отношения. Поэтому в LXX слова содомитов переведены как «чтобы мы вступили в половую связь» (*ἵνα συγγενώμεθα*; также и в Вулгате — *cognoscamus* — букв. «да познаем / вступим в связь»).

Видя их настойчивость, Л. предложил им взамен своих 2 дочерей,



Жители Содома у дома Лота.
Миниатюра
из Лицевого летописного свода.
70-е гг. XVI в.
(ГИМ. № 962. Л. 55 об.)

к-рые «не познали мужа», чтобы жители делали с ними все, что захотят. Однако порочные содомиты продолжали требовать вывести к ним именно странников. Тогда ангелы ослепили их, а Л. вернули в дом. Они повелели ему быстро покинуть город. Женихи дочерей остались в Содоме, а Л. вместе с семьей и ангелами вышел из города. При этом Л. «медлил» (Быт 19. 16), так что ангелам пришлось торопить его. Они повелели ему бежать в горы, но Л. упрямился и позволил ему с семьей скрыться в ближайшем селении. Господь сохранил этот маленький городок, к-рый стал называться Сигор (*šō'ar* — «незначительный» — BDB. P. 859; Быт 19. 22). Жена Л. ослушалась запрета оглядываться, и Бог превратил ее в соляной столп (Быт 19. 26). Тем не менее из текста остается непонятным, почему наказание Божие приняло именно такую форму.

После гибели Содома и Гоморры Л. ушел из Сигора в горы и поселился в пещере вместе с дочерьми. Они же, посчитав, что для них не

осталось больше женихов на земле, и видя, что отец их стар, напоили его вином и по очереди переспали с ним (в первую ночь — старшая, а во вторую — младшая). Забеременев, старшая дочь родила Моаву, а младшая — Бен-Амми, к-рые стали предками моавитян и аммонитян соответственно. При этом относительно состояния Л. в момент близости с каждой из дочерей сказано, что он «не знал, когда она легла и когда встала» (Быт 19. 33, 35). Поскольку Свящ. Писание оставляет этот поступок Л. без оценки, его нравственное истолкование представляет собой затруднение для исследователей (см., напр.: *Kugel*. 1998. P. 328). Дальнейшая его интерпретация в рамках той или иной экзегетической традиции дает простор для самых разных толкований.

Во Втор 2. 9, 19 и в Пс 82. 9 упоминаются сыны Л. В Книге Премудрости Иисуса, сына Сирахова, говорится о порочных соседях Л., к-рых Бог наказал за их гордость (ἄβερρηγανία — Сир 16. 8 по LXX; Сир 16. 9 по синодальному пер.). В НЗ имя Л. встречается 4 раза (Лк 17. 28–29, 32; 2 Петр 2. 7). В Евангелии от Луки Л., его жена и жители Содомы фигурируют в контексте эсхатологического наставления Иисуса Христа. Во 2 Петр 2. 6–11 история с Л. служит наглядным примером того, что Господь, наказывая грешников, спасает праведников.

Н. Н. Шаблевский

В христианской экзегезе. Оценка поступков Л. в творениях авторов древней Церкви носит неоднозначный характер. С одной стороны, его поведение служит наиболее наглядным примером странности среди ветхозаветных праведников. Свт. Григорий Богослов полагал, что Л. отличался от порочных соседей именно гостеприимством, не будучи содомитом по образу жизни (*Greg. Nazianz*. Or. 14: De pauperum amore // PG. 35. Col. 860).

Наиболее сложной проблемой для христианской экзегезы является интерпретация греха Л. с дочерьми. Для Климента Александрийского это иллюстрация того, к чему может привести тяжелый сон после опьянения (*Clem. Alex. Paed.* II 9). Свт. Иринея Лионский предупреждает своих слушателей, что они не должны быть обвинителями патриархов в подобных историях из Свящ. Писания, но искать в них

прообразы. По мнению свт. Иринея, Л. вступил в эту связь, не осознавая содеянного (Быт 19. 33), давая т. о. совершиться Божественному Промыслу. Его дочери также достойны извинения, поскольку думали, что все люди на земле погибли и они «одни остались с отцом для сохранения рода человеческого» (*Iren. Adv. haer.* IV 31. 1–2). Призыв не впадать в соблазн от этой истории исходит и от Оригена, к-рый также интерпретирует ее как указание «на некоторые тайны и образы духовных вещей» (*Orig. De princ.* IV 9). В то же время Ориген осуждает поступок дочерей Л. и подчеркивает, что они, руководствуясь лишь плотскими помышлениями, «лишают своего отца разума и усыпляют его вином, то есть окутывают и затемняют духовное зрение и домогаются от него исключительно плотского» (*Idem. In Gen. hom.* 5. 5). Он также находит основания для извинения поведения Л., к-рый не собирався посягать на целомудрие дочерей, а попал в их ловушку, находясь в беспомощном состоянии (см.: Быт 19. 35). Ориген считает Л. лишь частично виновным и прежде всего в сильном пристрастии к вину, так что «пьянство соблазнило того, кого не смог соблазнить Содом» (*Orig. In Gen. hom.* 5. 3). Подобным образом и свт. Иоанн Златоуст оправдывает поступок Л., к-рый, по его мнению, тот совершил неосознанно, «позволив напоить себя из-за душевной скорби» (*Ioan. Chrysost. In Gen.* 44 // PG. 54. Col. 411). В то же



не разрушать, и по малодушию убежал в горы (*Hieron. Quaest. hebr. in Gen.* 19. 30).

Превратившаяся в соляной столп жена Л. довольно рано в христ. традиции стала рассматриваться в качестве символа того, что все, вступившие на путь добродетели, «не должны снова возвращаться к диаволу и миру, от которых отреклись и избавились», и наглядной иллюстрацией евангельских слов о том, что «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк 9. 62; ср.: Лк 17. 31–32 — *Cypr. Carth. Exhort. mart.* 4; ср.: *Athanas. Alex. Vita Antonii.* 2; *Clem. Rom. Ep.* I ad Cor. 12). Этот инцидент получает в трудах отдельных авторов символическую интерпретацию, указывая т. о. на «Церковь, которая есть соль земли, осталась в пределах земли и подвержена человеческому» (*Iren. Adv. haer.* IV 31. 3). Климент Александрийский видит инносказательно суть этого образа в том, чтобы «приправить и подсолить того, кто обладает способностью духовного видения» (*Clem. Alex. Strom.* II 14. 61). Ориген пишет, что соль символизирует благоразумие, которого жене Л. не доставало (*Orig. In Gen. hom.* 5. 3).

В апокрифической и греческой литературе эллинистического периода. В кумран. тексте «Апокриф на Книгу Бытие» содержится пересказ библейской истории о Л., дополненный новыми подробностями: во время пребывания в Египте Л.

выступает посредником в переговорах между Авраамом и фараоном, пораженным тяжелой болезнью из-за похищения

*Разделение семей
Авраама и Лота.*

*Мозаика центрального нефа
ц. Санта-Мария-Маджоре
в Риме. 432–440 гг.*

Сарры (1Q 20. 22–26). Также более подробно, чем в Библии, пересказана история пленения и освобождения Л. Авраамом, к-рый, прежде чем

пойти в бой, плачет о своем племени, попавшем в беду (1Q 22. 3–4). В ветхозаветном апокрифе «Книга Юбилеев» от лица ангелов говорится о спасении ими Л. из Содомы благодаря тому, что Господь

обещал

пойти в бой, плачет о своем племени, попавшем в беду (1Q 22. 3–4). В ветхозаветном апокрифе «Книга Юбилеев» от лица ангелов говорится о спасении ими Л. из Содомы благодаря тому, что Господь



Гибель Содомы.
Миниатюра из Библии. Сер. XIII в.
Мастер В. де Брель
(Baltim. W. 106. Fol. 4r)

вспомнил об Аврааме. Грех же Л. с дочерьми получает суровое осуждение: подобного ему «не было на земле от Адама до сего времени». За это преступление на небесных скрижалях начертано, что семя Л. будет истреблено, так что до Судного дня не останется его на земле (Юб 16. 8–9 — *The Book of Jubilees / Transl. J. C. Vanderkam. Leuven, 1989. P. 95–96*). В «Откровении Павла» (IV–V вв.; CANT, N 323) ап. Павел в раю среди множества ветхозаветных праведников встречает Л. — человека с прекрасным лицом, к-рый, кратко пересказав историю спасения вестников в Содоме и благословив Павла, завершает свое приветствие наставлением о том, что нам следует, имея веру, понимать: за любой поступок Бог воздаст гораздо больше тому, кто придет к Нему (Арос. Paul. 49 — *New Testament Aporugra / Ed. W. Schneemelcher. Louisville, 1992. Vol. 2. P. 739*). В слав. апокрифическом «Слове о крестном древе» (XIV–XVI вв.) в фантастическом ключе изображено покаяние Л., который по повелению Авраама берет 3 горящие в райском огне головни, после чего трижды в день носит в своих устах воду и поливает их. Когда головни дали ростки, из них выросло древо, на к-ром впосл. был распят благоразумный разбойник (*Рождественская М. В. Апокрифы Др. Руси. СПб., 2002. С. 121–122*).

Согласно Иосифу Флавию, Авраам, «страдая от отсутствия собственного ребенка, усыновил Лота» (*Ios. Flav. Antiq. I 7. 1 [154]*). Об усыновлении Л. ничего не сказано в раввинистической лит-ре. Тем не менее такая практика была на Ближ. Востоке, и о ней хорошо знала целевая аудитория Иосифа (*Avioz. 2006. P. 5; Sterling. 1991. P. 297–308*). Однако Иосиф Флавий не развивает тему усыновления Л. и не соотносит ее с последующим рождением у Авраама Измаила и Исаака. Согласно Флавию, причиной, по к-рой Л. попал в плен, является то, что он был союзником (σύνμαχος) содомитов в их сражении против Кедорлаомера (*Ios. Flav. Antiq. I 9 [175]*). Он также отмечает, что сам видел сохранившийся до его времени соляной столп, в к-рый была превращена жена Л. (*Ibid. I 11. 4*). Не оценивая поступок дочерей Л., Флавий отмечает, что они стремились к тому, чтобы человеческий род не прекратил своего существования (*Ibid. I 11. 5 [205]*).

В аллегорической интерпретации Филона Александрийского образ Л. носит скорее отрицательный характер: он человек, «унесенный в сторону от [верного пути] из-за слабости души», а его потомство, порожденное от пьяной и обезумевшей души, символизирует тех, кто считают себя, а не Бога творцом всякой вещи (*Philo. De poster. Cain. 175–178*). Имя Лот Филон истолковывает как «уклонение» (ἀπόκλισις) ума от блага ко злу, а его самого уподобляет кораблю в бушующем море (*Idem. De migr. Abr. 148*).

В раввинистической литературе. В раввинистической традиции сформировались разные оценки личности Л., зачастую негативные. В то же время, согласно отдельным евр. комментаторам, Авраам, вопрошая Господа, «неужели Ты погубишь праведного с нечестивым?» (Быт 18. 23b), под праведником (*šaddiq*) подразумевал именно Л. (Пирке де-Рабби Элиезер. 25; *Hirschberg. 2007. P. 216*; ср.: *Skinner. 1930. P. 307; Sarina. 1989. P. 135*). После того как Л. покинул Авраама, от него отступил Господь (Бэрешит Рабба. 41. 5–7). В этом же трактате объясняется и причина, по к-рой Л. выбрал Содом местом своего поселения: он сам был похотлив и его склонность к плотским страстям отразилась на дочерях. Кроме того, опьянение Л. Талмуд определяет как состояние, характеризующееся полной невменяемостью (Эрувин. 65a; Бэрешит Рабба. 41. 4). Согласно иудейскому преданию, у Л. было 4 дочери, 2 из к-рых вместе с женихами погибли в Содоме (Бэрешит Рабба. 51. 9).

Поскольку жена Л. беспокоилась за судьбу оставшихся в порочном городе дочерей, то она оглянулась и, увидев Шехину (*šəḳīnā* — «присутствие [Божие]»), превратилась в соляной столп (Пирке де-Рабби Элиезер. 1). Также Л. осуждался за то, что согрешил со своими дочерьми, особенно он виновен в том, что позволил себя во 2-й раз напоить и переспал с младшей дочерью. Однако намерение его детей признавалось почетным (*Hirschberg. 2007. P. 216*). Согласно комментарию Раши (XI в.), Л. был назначен содомлянами судьей над ними (Тора с коммент. Раши: Брейшит. М., 2009. С. 328); отказ же Л. спастись «на горе» (Быт 19. 19) означает его нежелание обнаружить свою греховность в сравнении с прав. Авраамом (Тора с коммент. Раши. 2009. С. 340).

Лит.: *Spina F. A. Lot // ABD. Vol. 4. P. 373–374; Skinner J. A Critical and Exegetical Comment. on Genesis. Edinb., 1930²; Sarina N. M. Genesis. Phil., 1989; Sterling G. E. Historiography and Self-Definition: Josephus, Luke-Acts and Apologetic Historiography. Leiden, 1991; Kugel J. Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as it Was at the Start of the Common Era. Camb. (Mass.), 1998; Библийские комментарии отцов Церкви и др. авторов I–VIII вв.: ВЗ. Тверь, 2005. Т. 2: Книга Бытия 12–50 / Пер. с англ., греч., лат., сир.; ред.: М. Шеридан; ред. рус. изд.: Ю. Н. Варзонин, С. С. Козин. С. 88–103; Avioz M. Josephus's Portrait of Lot and His Family // JSP. 2006. Vol. 16. N 1. P. 3–13; Hirschberg H. Z. Lot // EncJud. Vol. 13. P. 215–216.*

Н. Н. Шаблевский, А. Е. Петров

В исламе Л. (араб. Лут) не только считается праведником (Коран XXI 75), но и наряду со мн. др. библейскими персонажами был переосмыслен как пророк и посланник Аллаха (XXVI 162, XXXVII 133 и др.). Он относится к числу т. н. пророков великих катастроф, среди к-рых его история по количеству упоминаний стоит на 2-м месте после истории о Нухе (Ное) и потопе. Не считая отдельных упоминаний Л., более или менее пространное повествование о нем содержится в 9 сурах, почти исключительно позднемекканского периода: в 4 — как продолжение рассказа об Ибрахиме (Аврааме) и о его гостях (XI 77–83, XV 61–77, XXIX 26–35, LI 35–37), в 5 — как самостоятельный эпизод (VII 80–84, XXVI 160–174, XXVII 54–58, XXXVII 133–138, LIV 33–38). Пророческая миссия Л. заключалась в том, что он предупреждал народ о грядущем наказании за грехи. Благодаря типологическому сходству его истории

с биографией Мухаммада, основанному на факте ухода из родного города из-за неверия соплеменников, фигуре Л. в Коране придается гораздо большее значение, чем она имеет в Библии. При этом очевидно, что библейское сказание о Л. было в том или ином виде известно слушателям Мухаммада, поскольку он ссылается на то, что они видели развалины города Л. (XXXVII 137–138). Арабы могли видеть Содом и Гоморру, когда их караваны проходили в районе Мёртвого м., либо локализовали истребленные города в Аравии. Город Л. (в др. интерпретации — города, к-рых толкователи обычно насчитывают 5, включая или исключая Содом) в Коране называется «опрокинутым» (*tu 'afika*; напр., LIII 53), а его жители — «опрокинутыми» (IX 70 — ср. евр. *mahpēka* во Втор 29. 23 (22 по МТ) и др.). Город был перевернут (согласно мусульм. толкованиям, арх. Джибраилом (Гавриилом)) и уничтожен дождем «камней из глины плотной, меченных у... Господа» (XI 82) — этот мотив, очевидно, имеет внутриаравийское или месопотамское происхождение (см.: Фролов. 1998. С. 113–115). По мнению некоторых комментаторов, на камнях были высечены имена жителей, и каждый камень наступал свою жертву, где бы она ни находилась (средневек. авторы указывали на существование в их время этих черных блестящих камней). В Коране жена Л., как и жена Нуха, — пример неверной жены пророка, которая обречена на муки в аду (LXVI 10). Ее погибель посланники заранее предсказали Ибрахиму (XV 60) и Л. (XXIX 33). Мусульманские экзегеты, вероятно, опирались на агадические предания, согласно к-рым она была наказана за то, что нечестием уподобилась др. жителям города, а также за то, что при появлении у Л. посланцев побежала к соседям за солью, чтобы т. о. выдать их приход.

Д. Кюнстлингер, сравнив положительные характеристики Л. в христ. традиции с его отрицательным изображением в агадической лит-ре, пришел к выводу, что образ Л. в Коране имеет христ. корни. В испытываемом же исламское влияние евр. трактате IX в. «Пирке де-Рабби Элиезер» Л. представлен как положительный персонаж.

В ислам. лит-ре о пророках и в памятниках тафсира история Л. была

расширена гл. обр. за счет библейского материала и его иудейских и христ. толкований. Мусульм. экзегеты высказывали мнение, что одна из дочерей Л. была матерью пророка Айюба (Иова). Особое внимание толкователи уделяли дочери Л. Зугар, по имени к-рой получили название один из городов и Мёртвое м. Имя Лут, соотнесенное в араб. языке с корнем *lwṭ* (приклеиваться, прилепляться), дало производную группу слов, означающих гомосексуальность (*lūṭiyūa*, *liwāṭ* — содомия).

Лит.: *Künstlinger D. Christliche Herkunft der koranischen Lot-Legende // Rocznik Orientalistyczny*. Lwów, 1929/1930. Т. 7. Р. 281–295; *Heller B., [Vajda G.] Lūt // Et.* 1986. Vol. 5. Р. 832–833; *Пиотровский М. Б.* Коранические сказания. М., 1991. С. 68–71; *Фролов Д. В.* Семантика мотива камня в Коране // Семантика образа в литературах Востока. М., 1998. С. 102–120; *Busse H.* Lot // *Encyclopaedia of the Qur'an*. Leiden, 2003. Vol. 3. Р. 231–233; *Гайнутдинова А. Р.* Истории пророков в Коране. М., 2009. С. 159–171.

С. А. Мусеева

Иконография. В «Ерминии» иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) упоминание о Л. встречается в связи с историей Авраама, к-рый, «победив царя Ходоллогомора [очевидно, Кедорлаомера] и союзников его, освобождает племянника своего Лота» (Быт 14. 14–16). Посреди батальной сцены, где «воины преследуют воинов и царей и поражают их», представлен вооруженный Авраам, к-рый держит за руку Л., «а позади видны кони, овцы и волы»



Бегство из Sodoma.

Саркофаг Лота.

Ок. 340 г.

(ц. Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура в Риме)

(Ерминия ДФ. Ч. 2. № 28. С. 55). Историю истребления Sodoma и Гоморры «Ерминия» предписывает изображать следующим образом: «Три ангела смотрят вниз с облаков, из коих дождем льется пламень. Внизу горят разрушенные дома, и в них лежат мертвые люди. А вдали Лот и две дочери его бегут по горе: позади их Лотова жена, белая как соль, озирается назад» (Там же. № 31. С. 56). Рус. иконописный подлинник сводной редакции (XVIII в.) С. Т. Большакова упоминает Л. в части «Подлинник святым праотцем, как их писать», отражая сложившуюся к кон. XVI в. традицию размещения икон в рус. высочайших иконостасах праотеческого ряда;

имя Л. в подлиннике приведено между именами праотцев Иакова и Сифа; он «сед, власы малы, брада велика седа, что Григория Нисского, верх риза празелень, испод багор, в свитке пишет «Изведе мя Господь из Содому и спасе мя»» (*Большаков*. Подлинник иконописный. С. 10).

Одно из ранних сохранившихся изображений Л. представлено на рельефе саркофага из ц. Сан-Себастьяно-фуори-ле-Мура (ок. 340) в сцене бегства его семьи из Sodoma. Образ Л. здесь имеет черты, к-рые в посл. станут традиционными и будут встречаться в памятниках визант. круга. Это муж средних лет с густыми волосами и короткой окладистой бородой, облачен в тунику и паллиум, изображен в динамичной позе, устремленным вперед. Он увлекает за собой едва успевающих за ним маленьких дочерей, крепко держа их за руки. Слева находится чуть отставшая жена, левой рукой она касается плеча супруга, но уже обращена назад. Эта же сцена изображена в росписи кубикюла В (кубикул Праотцев) гипогей на Виа-Дино-Компани в Риме (между сер. и кон. IV в.). Образ Л. в ранних памятниках монументальной живописи фигурирует также в ветхозаветных циклах в связи с историей праотца Авраама. Так, на мозаиках нефа Санта-Мария-Маджоре в Риме (432–440), где подробно изложена история патриарха Авраама, представлена сцена из Быт 13. 2–12 — отселение семьи Л. от семьи Авраама: 2 расположенные рядом группы расходятся влево (семейство Авраама) и вправо (семейство Л.), позади

слуги, рядом с Л. фигурки маленьких дочерей, супружеские пары обмениваются

выразительными взглядами; внизу изображены пастухи с разведенными в разные

стороны стадами. Возрастная и типологическая характеристики Авраама и его племянника здесь близки. Оба средних лет, крепкого телосложения, светлые (седые) волосы едва прикрывают уши, борода короткая, окладистая.

Известны изображения Л. и в древнейших иллюминированных рукописях кн. Бытие. Две миниатюры сохранившегося во фрагментах лондонской рукописи кн. Бытие т. н. Коттоновского Генезиса (Lond. Brit. Lib. Cotton. Otho. V. VI, К-поль, рубеж V и VI вв.) связаны с историей этого праотца: Л. встречает ангелов у ворот своего дома, и содомляне осаждают дом Л., дабы тот выдал им своих гостей; Л. — средовек с темными



вьющимися волосами и клиновидной бородой. В Венском Генезисе (Vindob. Theol. gr. 31, VI в.) одна из миниатюр (Fol. 4r) связана с текстом о вызволении Л. из плена, однако в ней акцентирована встреча Авраама с Мелхиседеком (показаны дважды), фигура Л. не просматривается (рука Авраама указывает на семейство Л. и его стада). На следующей миниатюре (Fol. 5r) в 2 эпизодах проиллюстрированы бегство Л. и его семейства из Содома и уничтожение города огнем. Художник изобразил вместе с Л. 8 фигур, выведенных ангелами за стены города; затем фигур, удаляющихся из горящего Содома, остается 7: шествовавшая впереди жена Л. показана последней в виде одиноко стоящей белой фигурки без лица. Закрывает историю Л. сцена с дочерьми (Fol. 10), они дважды подходят к отцу, поднося ему чашу с вином. Пещера, при входе в которую стоит колонна, обозначена лестницами, на них устроено ложе Л. В Пятикнижии Ашбернема (Paris. lat. Nouv. acq. 2334. Fol. 18, Рим, VI в.) история Л. подробно представлена на листовой миниатюре в сценах, читаемых снизу вверх: сон Л., освобождение Л. из плена, беседа Л. с Авраамом, исход с малолетними дочерьми из Содома, Л. наблюдает истребление Содома и Гоморры, Л. в пещере с дочерьми принимает от них чашу с вином. Одежды праотца составляют короткая, до колен, туника, из-под которой видны штаны, и плащ. На маргинальных миниатюрах рукописи «Sagra Parallela» прп. Иоанна Дамаскина (Paris. gr. 923. Fol. 307, 307v, 1-я пол. IX в.) изображены пребывание ангелов в доме у Л. — праотец стоит у ворот дома, раскинув руки, т. о. преграждая путь содомлянам, и бегство из Содома (с соляной фигурой жены Л.); в обеих сценах — сверху десница Божия: в 1-й — благословляющая, во 2-й — изводящая огонь на город.

В мозаичной декорации на зап. стене нефа кафедрального собора Санта-Мария-Нуова в Монреале, о-в Сицилия (между 1183 и 1189), с историей Л. связаны 2 сцены. В первой представлены ангелы в доме Л. и он сам, выходящий из дома к жителям Содома, требующим выдать его гостей на поругание. В следующей — Содом гибнет (изображены символы бедствия — сполохи огня, разрушенные здания и множество черепов), Л. с дочерьми убегает прочь, его жена в виде белой фигуры застыла соляным столпом. На мозаиках т. н. купола Авраама (сев. купола в нартексе) собора Сан-Марко в Венеции (1215–1280) Л. изображен в связи с вызволением из плена совсем молодым, едущим со слугой по левую руку от Авраама.

Образ Л. вне сцен библейского повествования чрезвычайно редок, но он помогает сохранить связь с предысторией

Боговоплощения и родословием Спасителя. Фигура праотца написана на своде арки у алтаря ц. Христа Пантократора мон-ря Дечаны, Косово и Метохия (1335–1350). Л. — в античных одеждах,



лиловая туника с клавом на правом плече, светло-оливковый гиматий, с седыми локонами, с бородой, разделенной на 2 пряди, в левой руке свеча, правая перед грудью. Л. рядом с праведными Иосифом, Манассией, Иовом написан в сев.-вост. части (на внешней стороне арки между сев.-вост. лопаткой у алтаря и сев.-вост. колонной) парекклисиона во имя свт. Николая Чудотворца, юж. придела кафоликона Великой Лавры (1559/60, мастер Франгос Кателанос).

В рус. традиции история спасения Л. встречается в т. н. циклах ангельских деяний. Впервые последовательность сюжетов, связанных с явлением ангелов в ВЗ, отмечается в композициях на юж. вратах собора Рождества Пресв. Бого-



родицы в Суздале, выполненных в технике «золотой наводки» по меди (кон. XII — 1-я треть XIII в.). Из 28 клейм 3 относятся к истории Л. (клейма расположены не последовательно друг за другом). В клейме 14 представлено явление 3 ангелов. Л. — муж с длинными вьющимися волосами, клиновидной бородой — коленапреклоненно встречает ангелов у входа в свой дом, к-рый обо-

значен уходящей вглубь помещения лестницей. В клейме 18 отражено пребывание ангелов в доме Л.: праотец стоит у порога, перед ним содомляне, в стенах жилища — ангелы и 2 девицы — дочери Л. Объяснение изображению 3, а не 2 ангелов, как следует из текста Библии, содержится в надписи к 14-му клейму: «Архангелъ Господень явися с ине-

*Гибель Содома.
Мозаика нефа
собора Санта-Мария-Нуова
в Монреале.
Между 1183 и 1189 гг.*

ма два ангелома Лото-ви да избегнет от Содома». В клейме 19 помещен сюжет с истреблением жителей Содома и Гоморры. Клеймо с композицией, объединившей гибель Содома, превращение жены Л. в соляной столп (в виде белой фигуры) и изображение убегающих в скалы Л. с 2 маленькими дочерьми, вошло в цикл деяний арх. Михаила на иконе с его образом и клеймами деяний — храмовой иконе Архангельского собора Московского Кремля (ок. 1400).

В более поздних повторениях сюжет об истреблении Содома может быть представлен без участия Л., как, напр., в клейме на иконе «Арх. Михаил, с клеймами деяний» из Лальска (кон. XVI–XVII в., ЦМиАР). Во 2-й пол. XVI в. на иконах Св. Троицы (т. н. ветхозаветной) появляются сцены с изображением явления ангелов Л., известные как «Хождения Св. Троицы» или «Св. Троица в Бытии».

Центральную композицию «Гостеприимство Авраама» дополняют клейма, где иллюстрируется история явления семьи Л. из Содо-

*Путь в Ханаан.
Мозаика т. н. купола Авраама
в соборе Сан-Марко в Венеции.
1215–1280 гг.*

ма: напр., 3 клейма на иконе, написанной для сольвычегодского Благовещенского собора (80-е гг. XVI в., СИХМ), — 3-й ангел отме-

чен нимбом с «софийной» символикой; 2 — на шитой пелене из костромского Ипатьевского мон-ря, вложенной в мон-рь по заказу боярина Д. И. Годунова (мастерская Стефаниды Годуновой, Москва, 1592; ГММК); 9 — на внешней стороне створок к иконе Св. Троицы 1595 г., вложенной в Ипатьевский монастырь тем же боярином. Тот же набор композиций повторяется на иконах Св.





Троицы в более поздних памятниках, особенно на иконах работы мастеров Палеха XIX в. Девять сцен, иллюстрирующих историю гибели Содома и Гоморры, включены в роспись на юж. стенах четверика Троицкого собора Ипатьевского мон-ря (1684, артель Гурия Никитина и Силы Савина); среди редких — «Лот предупреждает своих зятёв об истреблении Содома».

Наиболее полный цикл композиций, повествующих об истории Л., сохранился в Лицевом летописном своде 70-х гг. XVI в. (ГИМ. Муз. 358) — 19 сцен, начинающихся с прихода праотца Авраама с племянником в Египет. Подобно древним мозаикам Санта-Мария-Маджоре, в неск. сценах показано разделение Авраама и Л., связаны явления ангелов обоим праотцам. Приход жителей Содома к дому Л. показан в неск. сценах, число содомлян растёт, среди них появляются дети, увещевающий Л. указывает на свой дом, в проеме окна видны плачущие дочери Л., которыми отец предлагает пожертвовать. Выразительная отрицательная характеристика содомлян: их профили имеют подобию бесовских личин, они поднимают руки в непотребных движениях, высовывают языки, размахивают палками. В следующей сцене ангелы уводят Л., а нападавшие на его дом повержены, на их изображения миниатюрист накладывает сетку из красных длинных штрихов. Наиболее сложной оказывается сцена гибели Содома от небесного огня, свидетельницей к-рой становится превратившаяся в соляную статую жена Л. Горки внезапно обрываются, открывая вид на уходящий в пучину город со множеством разрушенных зданий, и с мертвыми телами, сверху из небесного сегмента изливаются потоки огня, рядом с ними летят ангелы, указующие на небеса. Фигура жены Л. с поднятыми руками повторяется в др. иконных композициях на этот сюжет и в произведениях шитья. Еще раз гибнущий город показан на миниатюре с Л., вззирающим с горы на пожар. В неск. миниатюрах рассказана последующая история Л., его дочерей, а также происхождения от них 2 колен, моавитян и аммонитян.

Изображение Л. представлено в протеческом ряду нек-рых рус. высоких иконостасов, поясной образ — на иконах из Сахалинского областного музея и из Богоявленского храма с. Ошевенского Каргопольского р-на Архангельской обл. (кон. XVIII в., артель И. И. Богданова-Карбатовского, поновления XIX в.).

Образ Л. встречается среди изображений праотцев в росписи храмов. Напр., в Троицком соборе Ипатьевского мон-ря (1684) полуфигура праотца в медальоне помещена в сев.-зап. куполе, в простенке между юж. и зап. окнами барабана, в зоне между праотцами Товией

и Еносом; в ц. вмч. Димитрия Солунского в Ярославле работы ярославских мастеров под рук. Дмитрия Григорьева (1686, поновления 1859 г.) — в сев.-зап. части барабана (сохр. нижняя часть фигуры).

Отдельные сюжеты истории Л. встречаются в памятниках прикладного искусства. Напр., с посещением ангелами Л. связывают сюжет резной раскрашенной иконы XVIII в. из частного собрания (см.: Иконы из частных собраний Рус. иконопись XIV — нач. XX в.: Кат. выст. М., 2004. С. 77, 209). В верхней зоне представлены 2 конных ангела, длинными копьями они пронзают жителей города, изображенных в поверженных позах внизу.

Лит.: Сергеев В. Н. Надписи на иконах протеческого ряда иконостаса и апокрифические «Заветы двенадцати патриархов» // ТОДРЛ. 1974. Т. 29. С. 312; Овчинников А. Н. Суздальские золотые врата. М., 1978. С. 29–30. Ил. 2, 99, 100, 107–108; LCI. Bd. 3. Sp. 107–111; Стенопись Троицкого собора Ипатьевского мон-ря: В 2 т. / Авт.-сост.: О. С. Куколевская. М., 2008. Т. 1. С. 221, 224.

Э. В. Шевченко, М. А. Маханько

ЛОТ (V в.?), прп. (пам. в субботу сырную — в Соборе всех преподобных отцов; пам. греч. 22 окт., 26 нояб.), егип. подвижник. Память Л. и посвященное ему двустиише находятся в визант. тишинах Синаксарях. Оттуда память преподобного и стих перешли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца, а также в слав. тишины Прологи (Пролог из РГБ, собр. Троице-Сергиевой Лавры, 1429 г. (Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 327)).

Подробностей и точного времени жизни подвижника источники не сохранили. О нем известно только, что он скончался в мире. Нек-рые сведения о Л. есть в *Apophthegmata Patrum* — агиографическом памятнике IV–VI вв., представляющем собой сборник рассказов и назидательных поучений егип. монахов. Преподобный жил близ Арсинонского оз. (Египет). Одной из главных его добродетелей было милосердие, сочувствие немощным и к тем, кто подвергается искушениям. Так, некий старец попросил у Л. позволения жить поблизости от него. Л. дал ему келью и стал заботиться о нем, т. к. старец был болен. Всех, кто приходили к Л. за советом, он направлял и к своему немощному соседу. Когда старец начал проповедовать приходящим еретическое учение Оригена († ок. 254), это сильно обеспокоило Л., т. к. такая проповедь могла скомпрометировать всех

живущих в окрестных кельях монахов. Однако даже по этой веской причине он не изгнал немощного брата. По совету аввы Арсения Л. предложил ему остаться с условием, что он не будет распространять ересь, и тогда старец сам покинул Л.

Сохранился рассказ о том, как к Л. пришел некий монах в сильном душевном волнении. Он поведал, что впал в блудный грех и смущается рассказать о нем на исповеди. Л. утешил брата и сказал, что возьмет на себя половину греха. После исповеди он велел брату поститься, а через нек-рое время получил откровение, что грех прощен Богом. Тот монах оставался послушником у Л. до самой своей смерти.

Ист.: *Apophthegmata patrum* // PG. 65. Col. 254–255 [алф. часть алф.-аноним. собр.; пер.: Достопамятные сказания. 2010. С. 148–149]; *Νικόδημος Συναξαριστής*. 1998. Т. 1. Σ. 406–405.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐδοκράτιδος)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 281.

О. Н. А.

ЛОТОСОВАЯ СЎТРА — см. *Сад-дхарманундарика*.

ЛУАРСАБ II [груз. ლუარსაბი], мч. (пам. 21 июня; ранее в Грузинской Православной Церкви — 1 марта, 20 марта, 20 и 21 июня), царь Картли (1606–1616), сын царя Картли Георгия X (1600–1606).

Источники. Сведения о Л. сохранились в исторических хрониках XVIII в., включенных в свод груз. летописей «*Картлис Цховреба*»: в «Новой Картлис Цховреба», созданной Бери Эгнаташвили, и в «Истории царства Грузинского» царевича Вахушти Багратиони. Также о Л. и о событиях того времени на Кавказе писал арм. историк XVII в. Аракел Даврижеци.

В 1-й пол. XVIII в. мученический подвиг Л. описал католикос-патриарх Вост. Грузии (Мцхетский) *Виссарион* (Орбелишвили-Бараташвили) (НЦРГ. А 160; *Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили)*. 1946. С. 407–415; *Он же*. 1989. С. 136–201). Католикос-патриарх сравнивает Л. с архиеп. К-польским свт. *Павлом I* Исповедником, удушенным по приказу рим. императора-арианина Констанция в кон. 351 г. Повествование о мученичестве царя предваряет типичный для жанра прославляющий правосл. веру энкомий автора об актуальности для Грузии создаваемого Мартиролога. Также, следуя



традиции груз. агиографии, Виссарион приводит библейскую генеалогию Л., восходящую к прор. Давиду, подчеркивает нравственное бессилие иноверных мучителей Л., стилистически и лексически коррелирует текст с образцами древнегруз. Мартирологов. Мученичество Л. имеет ценность как исторический источник: в нем отражены сведения, отсутствующие в др. произведениях того времени. Автор вышел за рамки агиографического жанра, охватив в сочинении жизнеописание Л.



Св. Луарсаб II, царь Картли.
Роспись церкви мон-ря Шимогвима.
80-е гг. XIX в. Худож. М. Сабинин



Св. Луарсаб II, царь Картли.
Совер. икона

в Картли большое войско. Л. находился в это время в г. Цхинвали и, получив донесение о том, что турки переправляются через Триалетский хребет, приказал перекрыть дороги в Тбилиси, а сам уехал в летнюю резиденцию в с. Цхирети. Тур. войска за короткое время прошли в Вост. Грузию, сожгли Манглиси и с. Квелта и направились в Цхирети. Не зная дороги, они взяли в плен священника из Квелты сщмч. *Феодора Квелтели* (по «Картлис Цховреба»; в сочинении католикоса-патриарха Виссариона его имя Симеон) и приказали ему быть проводником. Святой повел их др. дорогой и был замучен. За это время грузины успели собрать небольшое войско и под командованием тбилисского моурви Георгия Саакадзе и кн. З. Цицишвили разбили передовые отряды турок у Схертисчала, затем полностью разгромили тур. войско у с. Ташишари. Л. в благодарность за помощь Саакадзе грузинскому престолу женился на его сестре; знатные феодалы обвинили Саакадзе в измене царю и добились развода (*Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 389).

Иран не скрывал намерений полностью захватить Картли и Кахети, и зная об этом Л. и Теймураз I в 1612 г. ответили отказом на приглашение шаха Аббаса I явиться в Мазандаран на царскую охоту. Оскорбленный Аббас I в 1613 г. предпринял новый поход на Грузию. Теймураз I направил навстречу шаху свою мать, царицу влц. Кетеван, и 2 сыновей «с немереными дарами

и просил защиты и мира стране своей» (*Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили)*. 2006. С. 152). Шах оскотил царевичей, а влц. Кетеван подверг мучительной смерти в Ширазе. Л. и Теймураз I укрылись в Зап. Грузии, у царя Имерети Георгия III (1604–1639). Аббас I развернул лагерь у г. Гори и потребовал выдачи молодых царей. Георгий III направил к шаху католикоса-патриарха Зап. Грузии (Абхазского) *Малахию II (Гуриели)* и кн. Левана Абашидзе с предложением перемирия с Л. и Теймуразом I (*Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 393). Шах предпринял ряд маневров: заявил, что прощает Л. как свойственника и что если тот возвратится в Картли, оставит его на престоле; убедил свою жену Тинатин написать письмо брату с просьбой о мире; отправил обоим царям провокационные письма с целью натравить их друг на друга.

Л. понимал, каким бедствием для страны может обернуться их дальнейшее упорство: «Ведомо мне, что он (Аббас I.— Авт.) лживо настаивает на всем этом и желает вероломно пленить меня. Но ежели не повиниться и в безопасности защитить только себя, какая в том польза, и погибнет страна моя и разорятся церкви. Смерть мне лучше такой жизни». Несмотря на уговоры царей и вельмож, Л. «добровольно отдал голову свою, дабы спасти страну свою с миром» (*Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили)*. 2006. С. 153–154). Он отправился в Гори, затем вместе с Аббасом I поехал в Тбилиси, откуда шах, объявив о многодневной охоте, перевез Л. в Карабах (*Бери Эгнаташвили*. 1959. С. 395). В Гиляне Аббас I потребовал от Л. принять ислам и получил категорический отказ. После вторичного отказа Л. был заключен в крепости Гулаб-Кале. В июне 1622 г. он был задушен, его тело было погребено на территории крепости. За несколько недель до кончины Л. встречался с сопровождавшими его людьми, в т. ч. с епископом и со священниками, и принял причастие (Там же. С. 398).

Ист.: *Виссарион (Орбелишвили-Бараташвили)*, католикос-патриарх. Подвиги святого и блаженного страстотерца Луарсаба, что был замучен безбожным царем Персии Шахабазом // *Кубанеишвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 2. С. 407–415; То же // ПДГАЛ. 1989. Т. 5. С. 136–201; То же / Пер. на рус. яз., предисл., коммент.: Г. В. Чулая // *Чулая Г. В.* Святые и мученики в истории Грузии. М., 2006. С. 137–164; *Бери Эгнаташвили*. Новая Картлис Цхо-

вреба // КЦ. 1959. Т. 2. С. 384–399; *Вахушти Багратиони*. История царства Грузинского // Там же. 1973. Т. 4. С. 426; *Аракел Даверижеци*. Книга историй / Пер. с древнеарм., предисл., коммент.: Л. Ханларян. М., 1978. С. 121. Лит.: *Коридзе Т.* Луарсаб II // Цари Грузии. Тб., 2000. С. 186–188 (на груз. яз.).

Т. Коридзе

ЛУБЕНСКИЙ РАСКОЛ – см. *Булдовский Ф. И.*, бывш. еп. Лубенский.

ЛУБЕНСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Полтавской епархии, существовало в 1920–1928 гг. 14 окт. 1920 г. ректор Таврической ДС в Симферополе архим. св. *Серафим (Соболев)* указом Киевского и Галицкого митр. *Антония (Храповицкого)* в кафедральном соборе Симферополя был хиротонисан во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии. Еп. Серафим на кафедре не прибыл, т. к. в нояб. 1920 г. был эвакуирован из Крыма в Стамбул. Замещение кафедры стало возможным в окт. 1921 г., когда в Киеве во епископа Лубенского был хиротонисан архим. *Григорий (Лисовский)*. После кончины в янв. 1922 г. Полтавского архиеп. *Парфения (Левицкого)* Лубенский еп. Григорий стал временно управляющим Полтавской епархий, жил в Полтаве.

Киевское совещание 1922 г. под рук. Киевского и Галицкого митр. *Михаила (Ермакова)* 5 сент. приняло решение о назначении Григория (Лисовского) архиепископом Полтавским. Также было утверждено образование в епархии 4 викариатств, в т. ч. Лубенско-Миргородского (вместо ранее существовавшего Лубенского), на к-рое был рекомендован настоятель Всехсвятского кладбищенского храма в Полтаве свещ. *Феофил Булдовский*, выступавший за умеренную украинизацию и успешно боровшийся с автокефалистами. 14 янв. 1923 г. он был хиротонисан в Полтаве во епископа Лубенского и Миргородского.

29 дек. 1923 г. по инициативе еп. Феофила в Полтаве состоялось собрание духовенства и «приходских уполномоченных», посвященное вопросам украинизации. В нем участвовали кроме еп. Феофила архиеп. Григорий и викарий епархии Кобелякский еп. *Николай (Пирский)*. На собрании выступил обновленческий «епископ Уманский» Иосиф Кречетович, высказавшийся в пользу активизации движения за «каноничес-

кую автокефалию» (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 74. Л. 20). По поручению архиеп. Григория в сент. 1924 г. еп. Феофил ездил в Москву к патриарху св. *Тихону* для обсуждения вопроса об автокефалии Украинской Церкви.

В дек. 1924 г. еп. Феофил порвал общение с архиеп. Григорием, перестал поминать на богослужении также и патриарха и вступил в молитвенное общение с обновленческим «епископом Липовецким» (по др. данным, «епископом Ольгопольским», викарием Подольской епархии) автокефалистом Павлом Погорилко, вместе с к-рым хиротонисал в Полтаве во «епископа Сновского» черниговского прот. *Сергия Иваницкого*. Согласно отчету Полтавского отд-ния ГПУ, в 1923–1924 гг. Полтавский архиеп. Григорий также находился в общении с обновленцами, отмежевался от них в дек. 1924 г.

Под рук. Феофила 4–5 июня 1925 г. в Лубнах прошел «Всеукраинский церковный собор», в котором участвовали бывш. архиеп. Екатеринославский и Донецкий *Иоанникий (Соколовский)*, еп. Золотоношский и Пирятинский *Сергий (Лабунцев)*, 2 новых самосвятских «архиерея» (Погорилко и Иваницкий), а также ок. 200 представителей укр. духовенства и мирян. «Собор» открылся богослужением в Троицком храме, во время к-рого, вероятно, была совершена «епископская хиротония» Макария (Крамаренко) во «епископа Полтавского». Присутствовавшие архиереи составили инициативную группу и обратились с повторным предложением к правосл. епископам Украины принять участие в «соборе». Ни один из канонических епископов на собрание не явился, 6 архиереев прислали письменное увещание покаяться и не учинять раскола. Участники собрания объявили его «2-й сессией Киевского собора епископов» (1-й они считали Киевское совещание) и, осудив всех неявившихся архиереев, провозгласили автокефалию. Архиереи-раскольники назначили себя высшим органом церковного управления – «собором епископов всея Украины», поэтому их группа именовалась «Соборно-епископская церковь» (офици. название – «Братська объединення парафій Української православної автокефальної церкви» (БОПУПАЦ)). Устав БОПУПАЦ вскоре был зарегистрирован властями Украинской ССР.

Главой новой «церкви» стал Погорилко с титулом «архиепископ всея Украины», архиеп. Иоанникий стал 1-м заместителем, еп. Феофил – 2-м заместителем Погорилко. Впрочем, во главе «лубенского раскола» фактически стоял Булдовский, в связи с чем «соборно-епископцев» также называли булдовцами.

26–27 янв. 1927 г. в отобранной у православных Покровской ц. в пригороде Полтавы Павленках Булдовский созвал собрание, к-рое назвало себя «Полтавским епархиальным съездом уполномоченных и духовенства православных религиозных общин, которые подчиняются Полтавскому, Лубенскому и Прилуцкому епископальным соборно-епископским управлениям». Возглавили его Феофил Булдовский, *Сергий Лабунцев* и «епископ Полтавский» Макарий Крамаренко. Присутствовали 32 представителя духовенства и 69 мирян. В 1927 г., вероятно в конце года, Феофил был избран председателем раскольнической орг-ции вместо Погорилко и возведен в сан «архиепископа» (ЦГАВО. Ф. 5. Оп. 2. Д. 2181. Л. 190–197 об.).

«Соборно-епископцы» захватили *Мгарский в честь Преображения Господня мужской монастырь* близ Лубен. В городе имелось 5 храмов. Иоанно-Предтеченскую ц. власти передали автокефалистам-липковцам, здесь служил автокефальный «архиепископ Лубенский» Иосиф Оксик. Троицкий собор и кладбищенский Всехсвятский храм были заняты «соборно-епископцами». В ведении РПЦ остались Рождество-Богородицкий собор и Николаевский храм. Однако «соборно-епископцы» поставили целью захватить в Лубнах все правосл. храмы. 1 апр. 1927 г. инициативная группа раскольников из 62 чел. подала в Лубенский окрисполком заявление о создании при Рождество-Богородицком соборе общины «для проведения в жизнь соборноправности, чего не дает нам славянское (тихоновское) течение».

В целях противодействия усиливавшимся лубенским раскольникам 15 сент. 1926 г. в Москве заместитель местоблюстителя Патриаршего престола митр. *Сергий (Страгородский)* и еще неск. архиереев хиротонисали архим. *Аркадия (Остальского)* во епископа Лубенского, викария Полтавской епархии. В окт. 1926 г. еп. Аркадий был арестован и выслан

в Харьков, выезд из города ему был запрещен. Неск. раз еп. Аркадий нелегально ездил на Полтавщину, встречался с местным духовенством, в т. ч. в Лубнах. Чтобы поднять дух прихожан, еп. Аркадий тайно приехал в Лубны в апр. 1927 г., на Пасху, и отслужил литургию в Рождество-Богородичном храме. После кончины 17 марта 1927 г. Полтавского архиеп. Григория еп. Аркадий периодически служил не только в Лубнах, но и в др. частях епархии в обход запрета ГПУ. Это привело к его высылке из Украинской ССР. Еп. *Леоантий (Филитович)* сообщает: «[Еп. Аркадия] схватили и отправили в ссылку на вольное поселение на Кавказ, засадив в глухую осетинскую деревню на три года. Пробыв в таком безлюдном одиночестве около года, владыка задумал было бежать. И решил ездить по обширной России под видом странника и проповедовать, насколько возможно, слово Божие». Находясь на полуправильном положении, еп. Аркадий в 1927–1928 гг. сохранял связи с укр. паствой, имел духовных чад в Киеве, в Полтаве и в других городах, периодически совершал богослужения в частных домах, за богослужением поминал митр. Сергия (Страгородского). Весной 1928 г. еп. Аркадий приехал в Ленинград, где митр. сщмч. *Серафим (Чичагов)* предложил ему стать своим викарием. В мае 1928 г. еп. Аркадий отправился в Москву для получения разрешения на служение в Ленинграде от ОГПУ и был арестован. Впосл. Л. в. не замещалось.

Лубенская кафедра «соборно-епископского» раскола находилась под непосредственным управлением главы раскола, лжеархиеп. Булдовского, жившего в основном в Полтаве. В дек. 1927 г. очередной «собор» сторонников Булдовского в связи с отъездом архиеп. Иоанникия (Соколовского) в Ульяновск передал возглавляющуюся Иоанникием Харьковскую епархию в ведение Булдовского, который получил сан «митрополита». В 1928 г. Булдовский переехал в Харьков. К нач. 1928 г. «Соборно-епископская церковь» насчитывала 82 прихода в Лубенском церковном округе (больше, чем у всех др. юрисдикций), 29 — в Роменском, 19 — в Полтавском церковном округе, в Харьковском округе насчитывалось 12 приходов, в Купянском округе — 2 прихода. В 1928 г. под уп-

равление Булдовского также перешел 31 приход в Днепропетровском округе.

В юрисдикции лжемитр. Василия *Литковского* существовала Лубенская и Миргородская епархия («губернская церковная округа»), к-рую возглавляли Александр Ярещенко (1921–1923), Иосиф Оксикюк (1923–1928). В 1927 г. Оксикюк стал первым заместителем новоизбранного главы *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ) Николая Борецкого. К нач. 1928 г. в Лубенской округе насчитывалось 69 приходов УАПЦ, 55 292 прихожанина. В кон. 1928 г. (в кон. 1929?) Оксикюк имел титул «Полтавский и Лубенский». В связи с тем что он переехал в Полтаву, автокефалистская кафедра в Лубнах прекратила существование. В 1929 г. был арестован один из руководителей раскола в регионе, настоятель Троицкого собора УАПЦ в Миргороде Сергей Явтушенко. 16 мая 1942 г. во епископа Лубенского и Миргородского УАПЦ в Киеве по благословению главы УАПЦ *Поликарпа (Сикорского)* был поставлен Сильвестр Гаевский, бывш. преподаватель Кременчугского педагогического ин-та, при участии к-рого удалось присоединить к УАПЦ «митрополита» Феофила Булдовского. Позиции УАПЦ и Московского Патриархата в Лубнах в период нем. оккупации были приблизительно равны. В 1943 г. Гаевский уехал на Запад.

Лит.: *Власовский Г.* Нарис історії Української Православної Церкви. К., 1998. Т. 4; *Матвеевко М., свящ.* История Харьковской епархии (1850–1988): Канд. дис.: В 2 т. Серг. П., 1998; *Форосток О. Д.* Правове регулювання державно-церковних відносин у радянській Україні в 1917–1941 рр.: (На матеріалі Донецького регіону): АКД. К., 2001; *Феодосій (Процюк), архиеп.* Обособленческие движения в Правосл. Церкви на Украине (1917–1943). М., 2004.

В. Г. Пидгайко

ЛУБОК (рус. религиозный). В настоящее время нет общепринятого определения Л. Обычно под Л. понимают гравированные на дереве или металле изображения, отпечатанные на бумаге, выполненные в народном стиле и пользовавшиеся популярностью в народе. О границах понятий «лубок», «народная картинка» в лит-ре существуют разные мнения. Различают лубочные картинки (листы) и лубочные книжки (тетрадки), значительная часть репертуара к-рых отведена духовным

сюжетам. Лубочные книжки по форме относятся к цельногравированным книгам, в к-рых текст и изображение отпечатаны с одной формы (гравюры на дереве, металле или камне (литография)).

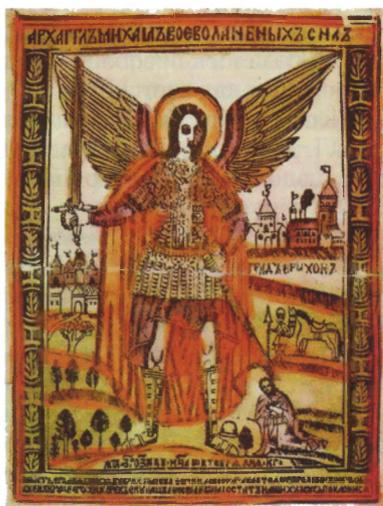
Сведения о назначении и бытовании лубочных картинок известны с XVII в. Согласно грамоте патриарха Иоакима, составленной в период с 1682 по 1690 г. (указ остался в черновике и не получил силы закона), они использовались «не для почитания святых икон, но для приобщения». Традиция украшать жилища духовными картинками сохранялась и позднее. В историко-этнографических исследованиях отмечалось, что их вешали вокруг икон в красном углу, они служили своеобразным дополнением и украшением домашнего иконостаса. Л. нравоучительного содержания на темы поучений святых, притч и т. п. нередко украшали стены в избах.

Лубочные картинки, воспроизводившие чудотворные образы, иконы Иисуса Христа, Божией Матери, святых, а также праздников, по замечаниям исследователей Л. XIX в., в небогатых приходах заменяли иконы. Аналогичное применение они могли иметь и в домашнем обиходе. Во 2-й пол. XIX в., по наблюдениям исследователей, путешественников, лубочные изображения наклеивали на доски, превращая их т. о. в иконы. Т. о., эти картинки заменяли бумажные иконы, к-рые на протяжении XVII — сер. XIX в. не имели распространения в России; указом патриарха Иоакима (1682–1690) они были объявлены еретическими, как созданные на «непотребном материале» — бумаге, что не соответствовало учению об иконописании. Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. бумажные иконы разного размера стали активно выпускать издатели (наиболее успешно это делали типографии В. Тиля и Е. И. Фесенко), но это направление духовных изобразительных изданий получило самостоятельное развитие, и к Л. его можно отнести лишь условно.

Возникновение Л. в России относят к XVII в. До наст. времени сохранились изображения иконописного типа Иисуса Христа, Богоматери, святых, архангелов, а также сложные композиции с образами святых и с видами мон-рей (напр., преподобных Зосимы и Савватия). Кроме того, известны цельнограви-

рованные книги, а также большие циклы сюжетных изображений, которые бытовали в соединении с рукописным текстом, напр. Канон за умершего в составе синодиков.

Возникновение и первоначальное развитие Л. тесно связаны, с одной стороны, с иконописанием и его регламентацией, с другой — с искусством оформления книги, а также с необходимостью тиражирования иллюстрированных изданий. Самая ранняя лубочная картинка с изображением арх. Михаила датирована 1668 г., а первые письменные упоминания о массовом распространении религ. картинок относятся к 80-м гг. XVII в. (после 1682) и зафиксированы в черновике указа патриарха Иоакима. Из него следует, что, с одной стороны, в народе получили хождение западноевроп. картинки, к-рые надлежало запретить, с другой — распространились печатные изображения (листки), изготовленные на Руси. Известно, что «печатные листки» в XVII в. выпускали в Москве, в т. ч. на Московском Печатном дворе. Продавались они на Спасском мосту и в др. торговых местах. К 80-м гг. XVII в. относится



Арх. Михаил.
Лубок. 1668 г. (РГИА)

ряд сохранившихся картинок. Это тексты молитв с заставками с изображением святых, к-рым адресована молитва, и орнаментальными украшениями; изображения Св. Троицы, Иисуса Христа и Богоматери, святых, арх. Михаила.

Среди первых издателей Л. можно назвать Василия Кореня и мастера-гравера Григория, с именами к-рых связано создание Библии Василия Кореня 1696 г., точнее «Повес-



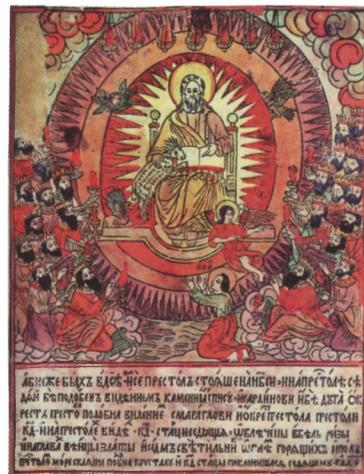
Свт. Иоанн Златоуст.
Лист из Синодика. Ок. 1700 г.
Гравер Л. К. Бунин (РГБ)

ти о грехопадении человека и конце Света» (Апокалипсис), получившей распространение в лит. синодиках. Известно, что Василий Корень «печатал листы» на дворе в Новомещанской слободе. Из ранних лубочных книг и сюжетных циклов иллюстраций для рукописных книг выделяются Синодик (80-е гг. XVII в., 72 гравюры), Повесть об Иосифе Прекрасном и др.

Важным стимулом и источником для развития Л. следует считать деятельность московских граверов-серебряников Афанасия Трухменского (Зверева), Василия Андреева, Леонтия Бунина, мон. Феофана, а также анонимных мастеров. Их гравюры создавались не как Л. Они предназначались для украшения преимущественно рукописных книг, существовали и как самостоятельные произведения, в т. ч. в качестве образцов для иконописцев. В XVII в. эти гравюры встречаются в рукописях, принадлежавших аристократии и высшей иерархии, они были в обиходе состоятельной и интеллектуальной части общества. Напр., иллюстрации Синодика Леонтия Бунина (одного из самых популярных лубочных изданий XVIII в.) первоначально служили образцом для Синодика, вложенного в ц. Двенадцати апостолов в Московском Кремле в поминавание по патриарху Адриану. Затем Синодик тиражировался и распространялся в помин по патриарху в крупных мон-рях и на ар-

хиерейских дворах. Однако через 10–15 лет из произведений «придворной» культуры он перешел в разряд популярных народных изданий.

Художественная и издательская деятельность граверов-серебряников, к-рую нужно рассматривать как просветительскую, тесно связанную с деятельностью патриарших книжников Симеона Полоцкого, Кариона Истомина, сыграла важную роль в становлении репертуара ранней народной гравюры на металле. Большое значение имели и инициативы иконописца Симона Ушакова. Ок. 1667 г. им была устроена 1-я в Москве граверная мастерская на собст-



Гравюра к «Апокалипсису»
из Библии Василия Кореня.
1692–1696 гг. (РНБ)

венном дворе, по его выражению, «твоих бо ради государевых дел печатания листов». Известен в соответствии с определением Большого Московского Собора (1666–1667) замысел Симона Ушакова о создании печатного иконописного подлинника. Работа иконописца над «гравированными образцами» не была полностью осуществлена, но послужила основой для последующего издания религиозных картинок. Немного позднее гравировальные мастерские были организованы Леонтием Бунным; в 1677–1678 гг. — при Верхней типографии, после 1686 г. — в Соловецком монастыре; в 90-х гг. XVII в. действовала мастерская Василия Кореня, в нач. XVIII в. — мастерская в Переславле-Залесском.

В XVIII в. гравюры воспринимались и как своего рода издания для паломников, благодаря которым могли обрести известность образы



монастырских святынь и самих обителей. Неслучайно в документах 1-й пол. XVIII в., напр. Кириллова Белозерского мон-ря, граверная мастерская называлась «листопечатней», а ее продукция — «чудотворными листами». Одна из первых таких мастерских организована в Антониевом Сийском мон-ре (нач. 70-х гг. XVII в.). В ней были выпущены листки с изображениями прп. Антония Сийского, основателя обители, и знаменитые Святцы Антониева Сийского мон-ря 1672 г. (все гравированы на дереве). Известно имя мастера, трудившегося в этой мастерской, — Мисаил. Сохранились его работы (доски), отпечатки с них делались и позднее. Эти издания в большей степени предназначались для украшения рукописей. Первые листовые издания с изображением обители были выпущены в Соловецком мон-ре. Сначала мон-рь заказывал гравюры в Москве у Василия Андреева, Леонтия Бунина, Симона Ушакова, а в 1686 г. была устроена собственная мастерская. Кроме листовых гравюр с образами основателей обители преподобных Зосимы и Савватия и с видами мон-ря, мастерская выпускала гравюры для рукописных книг: рамки-заставки, картинки небольшого размера, к-рые помещались в качестве фронтисписа в рукописи с житиями святых, тиражировались и распространялись среди паломников. Мастерская Соловецкого мон-ря просуществовала до

маха деятельности мастерские были в Кирилловом Белозерском, Макариевом Унженском мон-рях, Почаевской лавре, а также существовали старейшая типография и граверная



*Сотворение мира. День третий.
1-я треть XVIII в.
Гравер И. К. Любецкий (РГБ)*

мастерская Киево-Печерской лавры. Выпускала картинки духовного содержания и Синодальная типография в Москве. Мон-ри издавали картинки, где изображались исключительно их святыни, что определило место этих изданий среди др. лубочной продукции духовного содержания.

Большой размах приобрело издание религ. картинок в светских мастерских, к-рые в XVIII в. были сосредоточены в Москве, потому и Л. иногда называют «московскими» листками или

*Титульный лист
из «Страстей Христовых».
1741 г.
Гравер М. Н. Нехорошевский
(РГБ)*



картинками. В 20-х гг. XVIII в. появился еще один термин для определения народной картинки — «площадные листки», т. е. распространяемые среди

сер. XIX в. и выпустила множество листов самого разного содержания. Идея создания граверных мастерских при обителях стала активно воплощаться в XVIII в. Сторонником устройства типографии с граверной мастерской был митр. Новгородский Иов. Аналогичные соловецкой мастерской, но меньшего раз-

маха деятельности мастерские были в Кирилловом Белозерском, Макариевом Унженском мон-рях, Почаевской лавре, а также существовали старейшая типография и граверная

Развитие Л. на металле стимулировало закрытие в 1727 г. С.-Петербур-

бургской типографии и возвращение в Москву ряда граверов, которые были вынуждены изготавливать гравюры на продажу. К их числу можно отнести А. Ф. Зубова (см. ст. *Зубовы*), И. К. Любецкого, А. И. Ростовцева, М. Н. Нехорошевского. Занимались изготовлением гравюр по заказам и мастера Московского Печатного двора (с 1721 Синодальная типография) Г. П. Тепчегорский, И. Ф. Зубов и др. Их трудами сформировалась стилистика Л. на металле.

На протяжении 1-й пол. XVIII в. значительная роль принадлежала лубочной картинке, отпечатанной с деревянных досок (деревянный Л.), отчасти сохранявшей стилистику картинок XVII — нач. XVIII в. При этом в гравюре на дереве появились новые тенденции, связанные преимущественно с использованием разных, в т. ч. и западноевропейских, образцов, отчасти с возникновением новой манеры гравировки, привнесенной профессионально обученными мастерами. Производство религ. Л. на дереве сохранялось до 60-х гг. XVIII в., во 2-й трети столетия в нем становится больше светских сюжетов. В гравированной на меди картинке в эти же годы, напротив, наблюдалось преобладание религ. сюжетов над светскими.

В 1-й пол. — сер. XVIII в. среди мастеров Л. на меди к наиболее плодотворным надо отнести Нехорошевского и Любецкого, в середине столетия активно работал А. Тихомиров, к-рый, возможно, владел собственной мастерской. Сведения о мастерских лубочных гравюр сохранились фрагментарно. В нач. XVIII в. был известен гравер Тепчегорский, работавший на Московском Печатном дворе, с его именем связано неск. крупных изданий. В 1714 г. «денежным строением» Ивана Агапитова, сына Постникова, Тепчегорским были выпущены лицевые святцы, ставшие основой для последующих изданий XVIII в. Ок. 1722 г. их переиздали в Гражданской типографии Киприановых. Во 2-й четв. XVIII в. появилось имя владельца досок, печатавшего гравюры для продажи, — К. Тимофеева. Неотделимо от истории Л. и имя купца 1-й гильдии М. Артемьева, который открыл в 1759 г. на р. Яузе, на мельнице Серебрянке за с. Пушкином Московского у., фабрику, где печатал духовные картинки в технике меццо-тин-





*Святцы. Месяц апрель.
1714 г. Гравер Г. П. Тепчегорский
(РГБ)*

то, или в «черной манере». Однако в известных нам работах трудно увидеть произведения, близкие к лубочной стилистике. Это популярные, профессионально исполненные картинки, подражающие «ученому искусству». После 1774 г. владельцами фабрики стали П. Б. Белавин и А. Колокольников, печатавшие листы в т. ч. по заказу Синода.

В сер. 60-х гг. XVIII в. братья Д. И. и И. И. Скобелкины в собственном доме в с. Покровском в приходе ц. свт. Николая Чудотворца устроили мастерскую, где на 2 печатных станах печатались листы «Христа Спасителя, Богоматери и прочих святых



*Притча о прп. Макарии и бесе.
Лубок. Кон. XVIII в. (РГБ)*

лиц... и не принадлежащие до святости». В эти же годы в доме при Успенском соборе ключарь П. А. Алексеев в Зарядье под Знаменской горой и купец из г. Коломны Л. Ф. Хлеб-

ников также организовали мастерскую по выпуску Л. Печать велась на 2 станах.

В 40-х гг. XVIII в. начал свою деятельность И. Я. Ахметьев (1721–1790), получивший в 1744 г. в наследство гравированные доски, с которых печатал картинку дядя его жены Тимофеев. Нек-рое время Ахметьев работал совместно с Хлебниковым. Расцвет ахметьевской фабрики приходится на 60–90-е гг. XVIII в., когда ее продукция полностью определяла состав изображений и стилистику Л. Активная роль в работе фабрики в эти годы принадлежит сыну Ахметьева Петру. Над внешним видом ахметьевских изданий много потрудился гравер фабрики П. Н. Чуваев. В период наивысшего расцвета на фабрике работали 20 станов; возможно, это было в 70–90-х гг. XVIII в. Династия Ахметьевых владела и руководила фабрикой до 1869 г.

Значительный урон лубочному изданию нанес пожар 1812 г., когда погибло множество образцов и гравированных досок. Тем не менее выпуск Л. был восстановлен достаточно быстро. В XIX в. число фабрик, выпускавших религ. Л., увеличилось, мастерские устраивали при монастырях, их организацией занимались и светские лица.

В развитии лубочного издания существенную роль сыграла новая техника печатной графики — литография: печатная форма изготовлялась на специально обработанном камне (известняке) и печать осуществлялась с плоской (гладкой) поверхности камня, на которую специальным образом наносился рисунок. Большие пластические возможности в рисунке, более высокие тиражи и большая простота по сравнению с гравюрой в подготовке оригинала, наконец, меньшая себестоимость издания послужили главными причинами быстрого распространения литографии. Изобретенная в 1796 г. И. А. Зенфельдером в Германии, литография уже к 20-м гг. XIX в. широко распространилась по миру, вытесняя из полиграфии и художественных изданий традиц. гравюру. В рус. лубочном издании литография появилась в 30-х гг. XIX в. и неск. десятилетий существовала наравне с гравюрой, постепенно заменяя ее.

Ахметьевская фабрика в 1-й пол. XIX в. продолжала выпускать картинку духовного содержания, но пре-

имущественно по новым образцам, ориентированным на академический стиль. После войны 1812 г. объемы фабричной продукции существенно сократились. В 30-х гг. XIX в. Ахметьевы «совместничали» с И. В. Логиновым, к-рый также владел собственной металлографической мастерской. Однако большого масштаба в издании Л. достигла открытая в 1812 г. металлография его брата В. В. Логинова.

В XIX в. московские мастерские практически полностью обеспечивали Российскую империю религ. картинками. В 1-й пол. XIX в. их изданием занималась мастерская П. Т. Щурова, основанная в 1820 г. В это же время создал лубочную мастерскую И. Стрельцов (1773–1839), основатель династии лубочных издателей, работавших до революции.

В 30–40-х гг. XIX в. число издателей-лубочников значительно увеличилось: открылись мастерские Руднева, Чишкова (Чижкова), Белянкина, Шарапова, Лилье, Шелковникова. В середине столетия к ним присоединились мастерские Абрамова, Лаврентьева, Чуксина, Яковлева, Глушкова и др. Среди петербургских издателей можно назвать А. В. Холмушина и А. А. Касаткина.

В кон. 50-х гг. XIX в. начала свою деятельность литографическая мастерская в слободе Мстёра Владимирской губ. (основана в 1858–1859, с сер. 60-х гг. XIX в. переведена в усадьбу Гольшевка близ Мстёры), основанная крепостным крестьянином И. А. Гольшевым (1838–1896). Он учился в Строгановском уч-ще в Москве, работал в 50-х гг. XIX в. в лубочной металлографии Е. И. Лаврентьевой и литографии Ф. Ефимова. Его мастерская выпускала своеобразную продукцию со своей стилистикой. Гольшев стремился соединить профессиональный рисунок с народными традициями, «просто-народным вкусом». Картинки мастерской Гольшева занимали заметное место в производстве религ. картинок в 60-х — 1-й пол. 80-х гг. XIX в.

Переворот, происшедший в полиграфической промышленности России в сер. XIX в., существенно отразился на лубочном издании: изменился состав издателей, что не могло не сказаться на художественной форме картинок и стилистике Л. В сер. XIX в. литография практически полностью вытеснила классическую

гравюру, а вместе с ней и классический Л. В 60–70-х гг. XIX в. народная картинка сохраняла свой облик благодаря переводу старых гравированных образцов в литографию, повторению известных произведений в новой технике. Таковы, напр.,



Сотворение мира.
Лубок. 1872 г. (?).
Мастерская И. А. Гольшиева
(ГРМ)

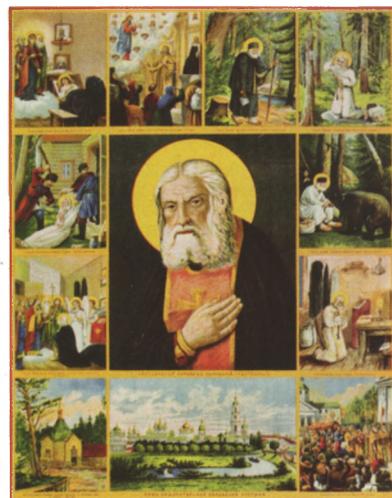
точный перевод в литографию кн. «Описание Иерусалима» С. Симонича, многочисленные картинки с изображениями чудотворных икон Богородицы, Л. 60–70-х гг. XIX в. с изображением «Старца иером. Серафима», напр. копии серии 1856 г. Почти всю продукцию мастерской А. А. Абрамова (1867–1882) составляли литографии — переводы с гравированных образцов, то же можно сказать об изданиях П. Н. Шаарапова (1802–1885), И. Гаврилова, Е. Я. Яковлева, осуществлял подобные издания в 70–80-х гг. XIX в. Гольшиев и др.

Однако копирование «граверной манеры» в технике литографии не могло продолжаться бесконечно, поскольку эта техника требовала иных приемов и художественных решений. В 1853 г. был издан Синодик, составленный прот. Александром Браницыным и отпечатанный в технике тоновой литографии в московской мастерской И. М. Шамина. Основу его иконографии составлял Синодик Бунина (ок. 1700), но изображения были выполнены в иной стилистике, которая более органично сочеталась с техникой литографии и соответствовала вкусам эпохи.

Во 2-й пол. XIX в. из Л. практически полностью уходит условно иконописная манера и возобладают условно реалистические и академические тенденции. Духовная лубочная картинка приобретает вид, вместе с к-рым получает название «новый лубок» в отличие от классического гравированного Л. Эволюция Л. продолжается и позднее. В 80–90-х гг. XIX в. на смену литографии и тонолитографии приходит хромолитография (цветная печать с нескольких литографированных камней), вместе с которой из Л. исчезает ручная раскраска, а картинки этой эпохи мало походят на классические образцы XVIII — 1-й пол. XIX в.

Промышленный переворот в полиграфической промышленности разорил малые мастерские, которым не хватало средств на переоборудование, и они постепенно закрывались. Их сменили новые мастерские и крупные изд-ва. К числу таких можно отнести лубочные цеха И. Д. Сытина, из старых издателей продолжали работу Стрельцовы, Морозовы. Среди новых можно назвать Е. И. Коновалову, М. Т. Соловьёва (позднее оба вошли в состав Товарищества Сытина) и др.

Во 2-й пол. XIX — нач. XX в. религиозная картинка уже не занимала господствующего положения в Л. Особое положение среди лубочных изд-в в XIX в. занимали монастырские металло- и литографские мастерские. В некоторых обителях металлографские мастерские были закрыты и на смену им пришли литографские. В ряде мон-рей издание собственной продукции прекратилось, и они заказывали все необходимое в светских мастерских. Напр., в Соловецком мон-ре литографское производство было налажено в 60-х гг. XIX в., а в нач. 70-х гг. XIX в. его признали невыгодным и прекратили работы. Мастерская была возрождена в 1892 г. Несмотря на наличие собственного производства, Соловецкий мон-рь заказывал видовые картинки с изображениями обители и скитов, листы с соловецкими святынями в мастерских Москвы — у И. И. Пашкова, И. А. Морозова, С.-Петербурга — у Веферс и К°, Одессы — у Фесенко (у последнего мон-рь делал заказы на яркие лакированные хромолитографии и в нач. XX в.). Похожая ситуация сложилась и в др. обителях. Литограф-



Прп. Серафим Саровский,
с изображением жития и подвигов.
1903 г.

Мастерская Е. И. Коноваловой (ГРМ)

ские мастерские существовали в Серафимо-Дивеевском мон-ре и в Оптиной пуст. (последняя заказывала картинку с видами обители и святынями в Москве уже в 1826), в Александро-Невской лавре в С.-Петербурге и др.

Особую роль в развитии картинки духовного содержания сыграла Троице-Сергиева лавра. Литографская мастерская при лавре действовала с 1843 по 1910 г. Ее продукция отличалась высоким качеством, была разнообразной, выходила большими тиражами. Мастерская была одной из крупнейших в России. Она выпускала видовые изображения не только лавры и скитов, но и др. мон-рей, а также многочисленные житийные изображения, циклы, посвященные истории лавры, ее осаде. Значительную часть лаврских изданий составляли изображения святых, чудотворных икон.

Лубочные изображения духовного содержания на протяжении всей истории их существования различались по своему жанру. Один из них в лит-ре определяют как «образ» — изображения чудотворных икон, икон с традиц. иконографией. Особую группу составляют изображения святых и житийные изображения. Значительная часть изображений в Л. отводится видам мон-рей и св. мест — Иерусалима, Св. Горы Афон, Синая, К-поля и др. Среди картинок выделяются поучения святых с их изображениями (эти картинки известны с XVII в.) и иногда с пространственными текстами. Особенно популярны поучения святителей

Иоанна Златоуста и Василия Великого. К этим сюжетам по оформлению и наличию больших текстов близки отрывки притч, напр. из «Великого зеркала» и других сочинений. Распространены были картинки с изображениями святых и текстами, напр. «Каким святым какая благодать исцеления дана» и др. Отдельную группу картинок составляют «истории» — изображения на сюжеты из ВЗ и НЗ; особой популярностью среди них пользовались «Житие Иосифа Прекрасно-



Свт. Тихон Задонский, еп. Воронежский.
1879 г.
Мастерская И. А. Гольшьева (ГРМ)

го», «Сотворение мира», гравированные Библии, напр. Нехорошевского, и многочисленные изображения на тему Страстей Христовых, в т. ч. того же гравера, и др. Особое место в лубочном репертуаре занимают лицевые святцы, или мишени, многочисленные издания к-рых лишь частично учтены в лит-ре.

В отличие от светского рус. религ. Л. всегда был под наблюдением духовной цензуры. Указы о надзоре за ним известны с XVII в. Надзор за религ. Л. вплоть до учреждения ведомства Духовной цензуры осуществлялся епархиальными архиереями. Работа духовного цензора заключалась в исправлениях иконографического, догматического и эстетического характера и по сути не менялась на протяжении всей истории духовного надзора за Л.

Лит.: Снегирёв И. М. Рус. народная галерея, или Лубочные картинки // Отечеств. зап. 1822. Ч. 12. № 30. С. 85–96; он же. Лубочные картинки // Москвитянин. 1841. Ч. 3. Кн. 5. С. 131–162; он же. О лубочных картинках рус. народа // Сб. ист. и стат. сведений о России и народа ей единовѣрных и единоплеменных. М., 1845. Т. 1. Ч. 1. С. 191–221; он же.

Лубочные картинки рус. народа в московском мире. М., 1861; Буслаев Ф. И. О рус. народных книгах и лубочных изданиях: Ст. 1 // Отеч. зап. 1861. Т. 138. № 9. С. 1–69; Гольшьева И. А. Лубочные старинные народные картинки. Владимир, 1870; он же. Сельская литография во Владимирской губ. // Ежег. Владимирской стат. комитета. 1875. Т. 1. Вып. 1. С. 60–68; он же. Восп.: 1833–1878 // РС. 1879. Т. 24. № 4. С. 753–772; Т. 25. № 6. С. 353–366; он же. Памятники рус. старины Владимирской губ. Гольшьева, 1883 (обл. 1882); он же. Картинное и книжное народное производство и торговля // РС. 1886. Т. 49. № 3. С. 679–726; Пономарёв А. И. Народные листы и картинки духовного содержания // Странник. 1881. № 11. С. 406–415; он же. Изображения из Ветхого Завета по Палее и Лицевой Библии // Там же. № 12. С. 604–626; он же. Иосиф Прекрасный, царь пророк Давид и Соломон Премудрый // Там же. 1882. № 3. С. 392–414; Ровинский. Народные картинки; он же. Виды Соловецкого мон-ря, отпечат. с древних досок, хранящихся в тамошней ризнице. СПб., 1884; Панкратьев П. О рус. народных картинках // Благовест. Х., 1892. Вып. 45. С. 1629–1638; Вып. 46. С. 1700–1706; 1893. Вып. 47. С. 1759–1766; Кайдалов А. Т. Список гравированных рус. изданий, поступивших в ИПБ с собр. рукописей Ф. И. Буслаева // Бычков И. А. Кат. собр. рукописей Ф. И. Буслаева, ныне принадлежащих Имп. публ. б-ке. СПб., 1897. Прил. 4; Петровский Н. М. Заметка о сб. гравюр «Эмблемат духовный» // Изв. Об-ва археологии, истории и этнографии при Казанском ун-те. 1900. Т. 16. Вып. 1. С. 119–124; Клепиков С. А. Рус. гравированные книги XVII–XVIII вв. // Книга: Исслед. и мат-лы. М., 1964. Сб. 9. С. 141–177; Сакович А. Г., Митрофанова Г. А. Рус. народные картинки XVII–XVIII вв.: Гравюра на дереве. М., 1970; Сакович А. Г. Рус. лубок на дереве XVII–XVIII вв. // Декоративное искусство в СССР. 1971. № 10. С. 30–33; она же. Рус. лубок на меди XVIII – нач. XIX вв.: Кат. выст. М., 1971; она же. Народная гравированная книга Василия Кореня, 1692–1696. М., 1983. 2 т.; она же. Рус. гравюра XVI–XVII вв.: Рус. народная картинка // Очерки по истории и техники гравюры. М., 1987. Тетрадь 12; она же. Народные гравированные книги в России XVII–XIX вв.: Репертуар и бытование // Виперовские чт.– 1997. М., 1999. [Вып. 30:] Мир народной картинки. С. 112–131; она же. Склад Синодика Леонтия Бунина 1700 г. и его превращения в XVIII–XIX вв. // От Средневековья к Новому времени: Сб. ст. в честь О. А. Белобровой. М., 2006. С. 450–461; Алексеева М. А. Торговля гравюрами в Москве и контроль за ней в кон. XVII–XVIII вв. // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв.: (К 150-летию со дня рожд. Д. А. Ровинского). М., 1976. С. 140–158; она же. Рус. народная картинка: Нек-рые особенности худож. явления // Народная картинка XVII–XIX вв.: Мат-лы и исслед. СПб., 1996. С. 3–14; она же. Мат-лы для биографии мастеров народной гравюры XVIII в. // Там же. С. 92–103; Рудакова Н. И. Литографская мастерская И. А. Гольшьева во Мстѣре // Народная гравюра и фольклор в России XVII–XIX вв. М., 1976. С. 24–31; она же. Прп. Серафим Саровский: В литографиях XIX – нач. XX в.: Кат. М., 2008; Ранняя рус. гравюра: 2-я пол. XVII – нач. XVIII в.: Новые открытия: Кат. выст. / Вступ. ст.: М. А. Алексеева, Е. А. Мишина.

Л., 1979; Рус. народная картинка XVII–XIX вв.: Кат. выст. / Вступ. ст.: А. С. Сытова; сост.: Е. А. Мишина и др. Л., 1980; Мишина Е. А. Группа ранних рус. гравюр: (2-я пол. XVII – нач. XVIII в.) // ПКНО, 1981. Л., 1983. С. 230–244; она же. Святцы Антониево-Сийского мон-ря и их предполагаемый автор // Филевские чт. М., 1994. Вып. 5. С. 3–14; она же. Рус. гравюра на дереве XVII–XVIII вв. СПб., [1997]; The Lubok: Russian Folk Pictures 17th to 19th cent. / Ed. A. S. Sytova. Leningrad, 1984; Кольцова Т. М. Первые литографии // Патриот Севера: Ист.-краевед. сб. Архангельск, 1985. С. 204–212; она же. Гравюры с изображениями Соловецкого мон-ря и его святых // Наследие Соловецкого мон-ря в музеях Архангельской обл.: Кат. М., 2006. С. 81–104; Гравюра и литография XVII – нач. XX в.: Новые поступления (1977–1987): Кат. выст. / ГРМ. Л., 1989; Воронина Т. А. Русский лубок 20-х – 60-х гг. XIX в.: Производство, бытование, тематика. М., 1993. (Рос. этнограф; 5); она же. Русский религ. лубок // Живая старина. М., 1994. № 3. С. 6–11; Хитпислей А. Русская эмблематическая книга «Эмблемат духовный» (1743) // ПКНО, 1992. М., 1993. С. 23–31; Хромов О. Р. Русский религ. лубок в XIX ст. // Книжное дело. М., 1993. № 4. С. 84–89; он же. Цензор и религ. лубок в России // Книжное знание в отеч. культуре XVIII–XX вв. М., 1994. С. 87–99; он же. К истории иконогр. споров в XVII ст.: Гравюра «Иисус Христос. Господь Вседержитель» без бороды // Филевские чт.: Тез. докл. 4-й междунар. конф. М., 1995. С. 108–112; он же. О первом издании Синодика Л. Бунина: (По мат-лам коллекций РГБ) // Румянцевские чт., 1995. М., 1996. Ч. 2. С. 168–175; он же. Западноевроп. источники рус. религ. лубка // Др. Русь и Запад: Науч. конф.: Книга резюме. М., 1996. С. 229–232; он же. «Описание Иерусалима» Симона Симоновича и Христофора Жефаровича в рус. лубочных изданиях: (Исслед. и сводный кат. книг, хранящихся в моск. собраниях). М., 1996 (совм. с Н. А. Топурия); он же. Цельногравированный Синодик в рус. обиходе XVIII–XIX вв. // Православие и рус. народная культура. М., 1996. Кн. 6. С. 23–59; он же. «Сотворение мира» в рус. лубочной традиции // Живая старина. 1997. № 1. С. 10–12; он же. «Безликие злодеи» и «чертяки» рус. лубка // Там же. № 4. С. 10–12; он же. «Библия Екпипа» Кристофа Вайгеля и рус. лубочный Апокалипсис // Проблема копирования в европ. искусстве: Мат-лы науч. конф. М., 1998. С. 117–125; он же. Неск. замечаний к истории рус. гравированной Библии // Книжная культура России: История и современность. М., 2003. Вып. 1. С. 125–131; он же. Рукопись «Страсти Христовы» 1730-х гг. с гравюрами XVII и XVIII вв. // Румянцевские чт., 2008. М., 2008. С. 365–370; он же. Коллекция рус. цельногравированных книг XVIII–XIX вв. науч. б-ки Тверского гос. ун-та. Тверь, 2009. (CD ROM); он же. Ранняя рус. ксилография XVII–XVIII вв. и оформление сб. № 4717 из Музейного собр. НИОР РГБ // Румянцевские чт., 2009. М., 2009. Ч. 1. С. 262–267; он же. Ярославский экземпляр Сказания о 12 сивиллах и его издательская история // Чт. по истории и культуре древней и новой России: К 100-летию Д. С. Лихачёва. Ярославль, 2009. С. 246–253; он же. Неизв. венская гравюра «Св. Иоанн Рильский со стенами Жития и видом Рильского монастыря» 1844 г. и иконогр. традиция изображения святого в графике



XVII–XIX вв. // *Екѡн рѡи тѣхун*: Церк. искусство и реставрация памятников истории и культуры. М., 2011. Т. 2. С. 200–205; *он же*. Цельногравированная книга и гравюра в рус. рукописях XVI–XIX вв.: Кат. колл. Отд. письменных источников ЯИАМЗ. М., 2013; *он же*. Гравюра Луки Зубкова «Преподобные Зосима и Савватий с видом Соловецкого монастыря» и ее греч. источники // *РиХВ*. 2015. Вып. 4/5. С. 459–474; Рус. лубочная книга XVII–XIX вв.: Описание колл. / ГПИБ; сост.: О. М. Наумук, О. Р. Хромов. М., 1994; *Ходько Ю. М.* Гравированные Синодики Леонтия Бунина в собраниях Петербурга // *Филевские чт.*: Тез. докл. М., 1995. С. 107–108; *она же*. Народная картинка «Всякое дыхание да хвалит Господа» и ее иконогр. источники // *Випперовские чт.*— 1997. М., 1999. [Вып. 30]. С. 156–161; *Сытова А. С. М. Артемьев* — «фундатор» гравировальной фабрики в Москве // *Народная картинка XVII–XIX вв.* СПб., 1996. С. 104–117; *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки икононого дела в имп. России. М., 1996; *Воронина Т. А.* О бытовании лубочных картинок в рус. народной среде в XIX в. // *Випперовские чт.*— 1997. М., 1999. [Вып. 30]. С. 192–211; *Зарицкая О. И.* Литогр. мастерская Троице-Сергиевой лавры и ее значение для творческой деятельности мон-ря в XIX в. // *Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России: Мат-лы междунар. конф. М., 2000. С. 412–429; Бабушкина И. М.* Кирилло-Белозерский мон-рь в изображениях XVIII–XIX вв. // *Кириллов: Краевед. альм.* Вологда, 2001. Вып. 4. С. 126–141; *Гамлицкий А. В.* Лицевые «Страсти» Леонтия Бунина: К вопросу о западноевроп. образцах рус. искусства рубежа XVII–XVIII вв. // *Филевские чт. М., 2003. Вып. 10. С. 150–162; Ермакова, Хромов.* Рус. гравюра на меди; *Князева С. Ю., Хромов О. Р.* Гравированный Синодик Ивана Любецкого и Ивана Зубова 1730-х гг. из собр. МГОМЗ // *Коломенское: Мат-лы и исслед. М., 2008. Вып. 11. С. 163–178; Шаманькова А. И.* Гравюры духовного содержания в собр. А. В. Олсуфьева: Обзор колл. // *РНБ и отеч. худож. культура: Сб. ст. и публ.* СПб., 2009. Вып. 4. С. 28–57; *Нор Н. В.* История Иосифа Прекрасного в повествовательной иконографии XVII–XIX вв. // *Забелинские науч. чт.*— 2009. М., 2010. С. 214–242. (Тр. ГИМ; 182); *Религиозный лубок 2-й пол. XVIII – нач. XX в.* из собр. ГРМ / Вступ. ст. и сост. кат.: Ю. М. Ходько. СПб., 2012; *Плетнёва А. А.* Лубочная Библия: Язык и текст. М., 2013.

О. Р. Хромов

ЛУГ ДУХОВНЫЙ — см. в ст. *Иоанн Моск.*

ЛУГАНСКАЯ И АЛЧЕВСКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ, образована 6 сент. 1991 г. как Луганская и Старобельская, отделена от Донецкой и Луганской епархии (см. *Донецкая и Мариупольская епархия*), с 31 мая 2007 г. имеет совр. название. Территория включает города обл. подчинения Луганск, Алчевск, Брянка, Кировск, Первомайск, Стаханов, а также Беловодский, Марковский, Меловской, Новоайдарский, Перевальский, Сла-



вяносербский и Станично-Луганский районы Луганской обл. Украины. Кафедральный город — Луганск (в 1935–1942, 1943–1958, 1970–1990 Ворошиловград). Кафедральные соборы: св. апостолов Петра и Павла, равноап. кн. Владимира и Николо-Преображенский в Луганске, свт. Николая Чудотворца в Алчевске (с 1931 Ворошиловск, в 1961–1991 Коммунарск). Правящий архиерей — митр. *Митрофан (Юрчук)*; с 20 июля 2012 в сане архиепископа, с 28 авг. 2014 в сане митрополита). Епархия разделена на 10 благочиннических округов: Александровский, Алчевский, Беловодский, Центр. Луганский, 1-й и 2-й Луганские, Марковский, Меловский, Новоайдарский и Станично-Луганский. В епархии имеется 148 приходов, 9 часовен и молитвенных комнат, 5 мон-рей (2 мужских, 3 женских). При ЕУ действуют отделы: социального служения и благотворительности, по взаимодействию с общественностью, по приграничному сотрудничеству, по взаимодействию с пенитенциарной

системой, по взаимодействию с милицией, по сотрудничеству с обл. Управлением МЧС, церковно-медицинский, религиозного образования и катехизации, по делам семьи, по делам молодежи, по делам пастырской опеки казачества, миссионерский, по взаимодействию со СМИ, гуманитарный.

Территория Л. и А. е. с 1943 г. вошла в Донецкую епархию, Луганск (Ворошиловград) являлся 2-м кафедральным городом, в 1942–1963 гг. центр епархии находился в Ворошиловграде. В 1942–1943 гг. епархия имела название Луганская и Донецкая, в 1943–1944 гг. — Ворошиловградская. В 1944–1945 гг. существовало Ворошиловградское vicariatство Днепропетровской и Запорожской епархии (см. *Днепропетровская и Павлоградская епархия*). В янв. 1945 г. Донецкая епархия была возобновлена с названием Ворошиловградская и Сталинская, с февр. 1945 г. — Донецкая и Ворошиловградская, в 1956–1961 гг. — Ворошиловградская и Сталинская,





Кафедральный
Свято-Владимирский собор в Луганске.
1995–2006 гг.
Фотография. 2014 г.

в 1961–1969 гг. — Донецкая и Луганская, в 1969–1990 гг. — Луганская и Донецкая, в 1990–1991 гг. — Донецкая и Луганская.

Православная Церковь и расколы на Луганщине в 1917–1942 гг. Революционные события и ход гражданской войны в Донбассе имели особенности, обусловленные значительным влиянием здесь большевизма в силу индустриального характера региона. В 1919 г. часть священников поддержала большевиков в борьбе против денкинцев, о чем сообщалось в отчете Донецкого губернского отдела ЧК от 1 июля 1920 г. Мн. клирики подверглись преследованиям белогвардейцев в период их господства в Донбассе в 1919 г.

Сразу же после своего появления в регионе получило широкое распространение обновленчество. В сент. 1923 г. Донецкий губ. комитет «Живой церкви» просил власти обратить внимание на засилье тихоновцев в Славянске и уезде, требовал расторгнуть договоры с тихоновскими общинами (ЦГАВОГВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2187. Л. 47). 12 апр. 1923 г. в Бахмуте (в 1924–1941, 1943–2015 Артёмовск) прошел губ. съезд «Живой церкви». Главой Донецко-Бахмутской епархии был избран Николай Гиляровский (в кон. 1923 переведен в Екатеринослав) (Там же. Ф. 3984. Оп. 1. Д. 355. Л. 17). Никольский собор в Луганске стал кафедральным храмом обновленцев. В составе обновленческой Донецкой епархии было образовано Мариупольское викариатство, к-рое возглавил уездный уполномоченный «Живой церкви» прот. Георгий Доманицкий. Викариатскую кафедру обновленцев для Та-

ганрогского у. Донецкой губ. занял «епископ» Андрей Одинцов. Уполномоченным по Луганскому у. стал свящ. Николай Алексюк. Также было образовано «викариальное управление» раскольнической Харьковско-Слободской митрополии в Старобельске, его в сент. 1923 г. возглавил «епископ» Александр Мигулин. В дек. 1923 г. он был избран на Донецкую кафедру.

Обновленческий Луганский окр. находился в составе Донецко-Бахмутской (с 1924 Донецко-Артёмовской) епархии. В 1925 г. от Донецко-Артёмовской отделилась Сталинская епархия. В 1924 г. были образованы Мариупольско-Бердянская, Старобельская и Луганская раскольнические кафедры. На Луганское викариатство Донецко-Артёмовской епархии, преобразованное вскоре в самостоятельную кафедру, в 1924 г. был назначен «епископ» Вениамин, в нач. 1925 г. его сменил Георгий Прокопович, вскоре снявший сан. 3 июня 1925 г. в Луганск был переведен бывш. «архиепископ Днепропетровский» Павел Масленников, однако уже 22 апр. 1926 г. Луганскую кафедру занял Августин Вербицкий (по др. данным, Разумовский), бывш. «епископ Мариупольско-Бердянский». В кон. 1926 — 1-й пол. 1927 г. «епископ Луганский и Сумской» Августин находился в *григорианском расколе*. Позднее он примкнул к расколу Феофила *Булдовского* (луганский раскол) и перерегистрировался как «епископ» в юрисдикции «Соборно-епископской православной церкви», в 1932–1933 гг. в документах он упоминается как «епископ Луганский и Донецкий». В февр. 1933 г. Августин был отправлен на покой и вскоре скончался, его сменил переехавший в Луганск из Харькова лжемитр. Булдовский, который стал настоятелем Троицкой ц., закрытой в авг. 1935 г., и Воскресенского собора, закрытого в окт. того же года.

Раскол Булдовского, поддерживаемый властями, имел прочные позиции в Донбассе. В дек. 1925 г. в Луганске состоялся 1-й окружной съезд духовенства и мирян «соборно-епископской» юрисдикции, на к-ром присутствовали 59 делегатов из 20 общин. Собор провозгласил своим архиереем архиеп. *Иоанникия (Сokolовского)* и пригласил его переехать в Луганск. Окружной съезд лубенцев в Артёмовске в 1925 г. со-

брал 34 делегата. 12 февр. 1926 г. Луганский окружной админотдел передал лубенцам Казанский храм в Луганске. В сент. 1926 г. власти пытались передать этому расколу Петропавловский храм в Каменнобродском предместье Луганска. Архиеп. Иоанникий приехал, чтобы принять храм, но тихоновцы не пустили его, после чего Иоанникий уехал из Луганска. В 1927 г. власти выдворили из храма тихоновскую общину и передали его булдовцам. Рубеж 20-х и 30-х гг. XX в. в Донбассе был отмечен острым противостоянием обновленцев и булдовцев, при этом влияние последних в регионе снижалось, очевидно, из-за прекращения гос. поддержки их деятельности. В дек. 1929 г. в Луганске закрыли 2 храма булдовцев — Преображенский и Петропавловский на Каменном Броде.

Для противодействия раскольникам в авг. 1923 г. было образовано каноническое Луганское окружное церковное управление, главой которого стал благочинный прот. Василий Сахновский, служивший в Никольском уездном соборе в Луганске (в окт. 1925 власти передали собор обновленцам). В 1925 г. викарий Днепропетровской епархии Александровский еп. Стефан (Адрищенко) назначил благочинным Луганского окр. и главой церковного уездного управления прот. Симеона Шалкинского, служившего в храме в с. М. Вергунка (ныне в черте Луганска). В марте 1927 г. прот. Симеон был арестован по обвинению в организации нелегального окружного управления. В 1926–1927 гг. Луганский окр. подчинялся еп. *Макарию (Кармазину)*, которого на время ареста замещал прот. Кирилл Перевозников из Днепропетровска. Освободившись из тюрьмы, прот. С. Шалкинский вновь возглавил Луганский окр., о чем свидетельствует его письмо экзарху Украины митр. Киевскому и Галицкому *Константину (Дьякову)* от 20 нояб. 1933 г. Возглавляемый им Вознесенский приход в М. Вергунке оставался единственной в регионе общиной РПЦ до закрытия храма в февр. 1935 г., когда Шалкинского вынудили снять с себя сан. В сент.—окт. 1927 г. был разогнан Успенско-Серафимовский Раздабаровский женский мон-рь близ г. Сватово. В 1929 г. закрыты Покровский собор в Старобельске и Никольский собор в Луганске.



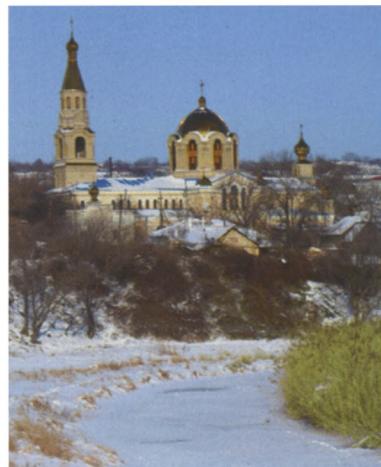
В принятом Синодом РПЦ «Положении об областных преосвященных» от 12 марта 1934 г. указано, что самостоятельный статус предоставляется Мариупольской епархии, охватывающей территорию Донецкой обл. (в которую входила тогда почти вся совр. Луганская обл.). В Мариуполе и прилегающих районах позиции РПЦ были сильными, обновленцы не смогли добиться роста приходов, и в 1935 г. обновленческая кафедра в Мариуполе была упразднена. На Луганщине обновленцы имели большое влияние, их приходы в 1928–1933 гг. состояли под управлением «епископа» *Фотия (Топиро)*, в этот период шло активное распространение раскола в регионе. К нач. 1929 г. в Луганском окр. имелось 27 общин обновленцев, 25 общин булдовцев и 55 общин тихоновцев. В Артёмовском окр. были зарегистрированы 72 общины РПЦ, 20 общин обновленцев, 14 общин булдовцев и 3 общины *Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ)*. С дек. 1933 по июнь 1935 г. Луганской обновленческой епархией временно управлял настоятель Казанского собора в Луганске прот. Арсений Гусев. С июня 1935 по янв. 1936 г. епархию возглавлял «епископ» Владимир Ковин, после него обновленческие структуры в регионе пришли в упадок. Луганский окр. перешел в ведение обновленческого «архиепископа Сталинского» Иоакима Пухальского, к-рый в окт. 1936 г. дал согласие на передачу гос-ву Казанского собора в Ворошиловграде (ныне Луганск).

Ликвидация церковных общин Донбасса завершилась в 1936–1937 гг. К 1937 г. относятся последние сведения о существовании в регионе «соборно-епископских» приходов. В апр. 1937 г. Булдовский постановил открыть недействующий храм в пос. Сорокино (с 1938 Красnodон), настоятелем которого был назначен Максим Мельник. В авг. того же года Мельник был репрессирован, а Булдовский за несогласованное с властями открытие храма был выдворен из Донбасса. К началу *Великой Отечественной войны* в Донбассе действовали 2 храма, принадлежавшие обновленцам: Покровский храм в пос. Старомихайловка (ныне Марьинского р-на Донецкой обл.) и Вознесенский собор в Александровске (ныне в черте Луганска).

После оккупации Донбасса нем. войсками началось возрождение церковной жизни, в первую очередь в западной части Донбасса, занятой немцами вместе с г. Юзовка (до 1943 Сталино, с 1961 Донецк) в окт. 1941 г. В июле 1942 г. был оккупирован вост. Донбасс с Ворошиловградом, к-рому вернули название Луганск. Процесс церковного возрождения осложнялся деятельностью УАПЦ, пользовавшейся поддержкой нем. военной администрации и гражданских властей. Кроме того, на конфессиональную ситуацию оказывала значительное влияние деятельность вышедших из подполья различных направлений *истинно православных христиан*.

В связи с угрозой распространения в крае раскольнических течений представители духовенства Донбасса, желавшие сохранить верность Московскому Патриархату, создавали временные епархиальные управления и епархиальные советы, задачами к-рых были восстановление довоенных кафедральных соборов, координация деятельности районных благочинных, создание условий для прибытия в регион епископа. Оккупационные власти запрещали назначение епископов, поэтому церковными общинами временно управляли епархиальные и окружные благочиннические советы.

В авг. 1942 г. в Луганске были открыты Петропавловский и Казанский храмы. Староста Казанской ц. получил от городской управы разрешение на восстановление в Луганске центра православной епархии и кафедрального собора. В связи с тем что довоенный собор разрушили в 1935 г., Николаевский кафедральный собор был освящен 1 нояб. 1942 г. в здании бывш. главной синагоги Луганска, использовавшемся до войны под клуб. 1 сент. 1942 г. начало работу Луганско-Донецкое ЕУ, к-рое возглавил настоятель луганского Николаевского собора прот. Константин Анпилов. Его юрисдикция охватывала центральную и юж. части совр. Луганской обл. и часть совр. Донецкой обл. Украины. При Петропавловском приходе в Луганске сложилась жен. монашеская община. Жен. мон-рь из 5 монахинь был организован в 1942 г. при храме в пос. Новоэкономическое Сталинской обл. Делалась попытка возродить монашескую жизнь в Славяногорске (ныне Святогорск). Сев.



Петропавловский собор в Луганске. 1793–1795 гг. Фотография. 2010 г.

часть Луганщины, составлявшая ранее территорию *Старобельского викарриатства* Харьковской епархии, перешла под управление Харьковского ЕУ, созданного в мае 1942 г.; в авг. того же года Полтавско-Лубенским епископом Автономной УПЦ был назначен *Вениамин (Новицкий)*. Часть приходов на севере Луганщины признала над собой власть лжемитр. Харьковско-Полтавского УАПЦ Ф. Булдовского.

В нояб. 1942 г. создавалось ЕУ для г. Юзовки при благочинническом Александро-Невском храме в пос. Авдотьино (ныне в черте Донецка), настоятель которого прот. Евдоким Пальчевский был избран главой ЕУ. 1 дек. 1942 г. было получено разрешение на организацию ЕУ в Бахмуте, но из-за невозможности совершения богослужений в полуразрушенном кафедральном храме Бахмута центр ЕУ разместился в Енакиеве, его возглавил настоятель местного храма прот. Арсений Кнышев. Юж. часть Донбасса была подконтрольна назначенному 15 дек. 1942 г. епископом Мелитопольским и Таврическим Автономной УПЦ Серафиму (Кушнеруку). Не все приходы признали этого архиерея, стремившегося к сближению с УАПЦ. Часть духовенства на юге Донбасса подчинялась еп. Таганрогскому и Приазовскому *Иосифу (Чернову)*. Приазовская часть совр. Донецкой обл. 20 мая 1943 г. вошла в новообразованную Мариупольскую епархию, которой управлял архиеп. *Николай (Амасьевский)*. По всей видимости, центр оккупированного Донбасса – Юзовка в Мариупольскую епархию не вошел. В дек. 1942 – янв. 1943 г.

Луганск и Бахмут посетил еп. Екатеринославско-Запорожский *Димитрий (Маган)*. Он служил в кафедральном соборе Луганска, в отдельных документах упоминается как «епископ Екатеринославский и Донецкий».

Православная Церковь на Луганщине в 1943–1991 гг. 14 февр. 1943 г. был освобожден от оккупантов Луганск, 8 сент. — Юзовка. Не позднее кон. 1943 г. в пределах Сталинской обл. была образована Сталинская епархия. 31 дек. 1943 г. Синод РПЦ принял решение о поручении еп. Ростовскому и Таганрогскому *Елевферию (Воронцову)* «разрешать дела и по Сталинской области». К тому времени статус кафедральных церквей в Донбассе имели Николаевский храм в Сталине, Николаевский храм в Ворошиловграде, Николаевский собор в Ворошиловске и Троицкий храм в Славянске. В 1943–1944 гг. церковной жизнью на Луганщине руководили настоятели кафедрального собора Ворошиловграда и благочинные Ворошиловградского окр.: священ. Иоаким Олексюк (до сент. 1944), прот. Евфимий Качан (с сент. 1944).

Вскоре после освобождения Донбасса прошли аресты среди немногочисленных клириков региона. В 1943–1945 гг. были арестованы священ. Иосиф Сухошин-Сухомлинов, открывший Петропавловский храм в Луганске, священ. Феодор Ромашкевич из пос. Боково-Антрацит (ныне г. Антрацит), Иоанн Крещановский из Бахмута, Иоанн Колесников и Сергей Дурницкий, однако уже в нач. 50-х гг. все пятеро были амнистированы, что свидетельствует о фальшивости обвинений в коллаборационизме (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 128. Л. 207). Храм в Боково-Антраците был закрыт местными властями, что привело к массовым протестам жителей этого поселка и соседнего пос. Шарпкино в кон. 1943 — нач. 1944 г. В кон. 40-х гг. XX в. были репрессированы бывш. иподиаконы еп. Днепропетровско-Донецкого *Димитрия (Магана)* — псаломщик Кирилл Литвиненко, связанный с катакомбным движением, и священ. Пантелеимон Козинский.

В документе Московской Патриархии от 14 апр. 1944 г. названы возрожденные в оккупационный период епархии юго-востока Украины, существование к-рых было призна-

но священноначалием РПЦ: Днепропетровская, Запорожская, Ворошиловградско-Сталинская (ею временно управлял Днепропетровско-Запорожский архиеп. *Андрей (Комаров)*) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 4. Л. 5). 19 мая 1944 г. Синод издал указ о назначении епископом Ворошиловградским священ. Александра Петина по пострижении его в монашество. (Ранее собрание местного духовенства избрало на Ворошиловградскую кафедру благочинного Ворошиловградского окр. священ. Иоакима Олексюка. В марте 1944 митр. *Сергий (Страгородский)* обсуждал эту кандидатуру с главой Совета по делам РПЦ Г. Г. *Карповым*, однако последний отверг это назначение из-за «антисоветских» проповедей Олексюка в период оккупации. По этому обвинению священ. Иоаким 16 сент. 1944 был арестован и выслан в Казахстан.) 21 мая 1944 г. иером. *Никон (Петин)* был хиротонисан во епископа Ворошиловградского, викария Днепропетровской епархии. В янв. 1945 г. он уже именуется как самостоятельный епископ Ворошиловградский и Сталинский, в документе от 21 февр. 1945 г. впервые назван епископом Донецким и Ворошиловградским. 10 марта 1945 г. последовало решение Синода о назначении еп. Никона на Львовско-Тернопольскую кафедру, 18 апр. это решение было отменено ввиду незнания им укр. языка.

Поселившись в Ворошиловграде, еп. Никон приступил к организации епархиального управления. В 1945–1947 гг. в Ворошиловграде работала епархиальная канцелярия, которой заведовали священники Николай Клебановский (1945–1947) и Николай Гаврилов (с 1947). Была введена должность уполномоченного ЕУ по Сталинской обл. В 1944–1945 гг. эту должность занимал прот. Гавриил Коханов, настоятель Никольского храма в Сталино-Заводском р-не г. Сталино, в 1945–1946 гг. — прот. Петр Сергеев, настоятель Никольского храма при железнодорожной станции Сталино. В 1946 г. еп. Никон образовал секретариат Ворошиловградской епархии по Сталинской обл.; глава секретариата, которым стал священ. Гавриил Коханов, получил должность уполномоченного представителя епископа по Сталинской обл. Однако из-за протестов уполномоченного Совета по делам РПЦ архиерей в 1947 г. упразд-

нил секретариат и с того времени работал непосредственно с благочинными. В 1947 г. был образован Ворошиловградско-Донецкий епархиальный совет. 6 мая 1947 г. указом еп. Никона организован епархиальный миссионерский совет. В 1947 г. в Ворошиловграде по инициативе еп. Никона были проведены 3-месячные богословско-пастырские курсы для духовенства, на к-рых преподавали архим. Нафанаил (Смердынский) и проф. богословия И. Г. Айвазов.

К 1 окт. 1944 г. в епархии насчитывался 361 приход. В Ворошиловградской обл. имелось 128 приходов, служили 150 священников, в Сталинской обл. было 233 общины и 196 священников. В 1946 г. в Ворошиловградской обл. действовали 129 приходов (в 1945 открылся храм в с. Иллирия Успенского р-на), в Сталинской обл. — 215 приходов. Борьба прихожан за возможность зарегистрировать правосл. общину в пос. Боково-Антрацит увенчалась успехом, и постановлением Совета по делам РПЦ от 18 июля 1947 г. данный приход получил регистрацию. Тогда же был открыт новый храм в с. Щетинине Боково-Антрацитовского р-на. Еп. Никон добивался у властей разрешения на восстановление в Ворошиловградской обл. закрытых в 20-х гг. XX в. мон-рей: *старобельского в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость»* и *Раздабаровского*, указывая на тот факт, что группа монахинь бывш. старобельского Скорбященского мон-ря хочет легализоваться. Власти отказали и вскоре перешли к репрессиям в отношении тех, кого считали организаторами тайных монастырей или нелегальных приходских общин. Были арестованы священ. Сергей Петров из Первомайска (1945), мон. Антония (Смирнова) из г. Кременная (1946).

В 1945 г. в Ворошиловградской обл. ряд клириков были удостоены гос. наград за сотрудничество с партизанским движением, за активное участие в сборе средств в пользу Советской Армии и на восстановление Донбасса (начат в 1945 по решению еп. Никона): прот. Иоанн Рашкевич (г. Попасная), священ. Леонтий Яржемский (Каменнобродский приход в Луганске, в период оккупации являлся духовником Луганского благочиннического окр.), Яков Войченко (г. Верхний Лисичанского р-на),



Михаил Терещенко (пос. Алмазное Кадиевского р-на), Василий Попов (ст. Верхне-Теплая Верхнетепловского р-на).

Местные власти решительно пресекали попытки совершения несанкционированных богослужений, несмотря на то что количество действующих храмов не удовлетворяло нужд верующего населения. Так, в 1946 г. священник Иоанн Кутепов из с. Малоивановка открыл домовый храм в с. Юрьевка Александровского р-на, за что был подвергнут строгому взысканию, храм разобрали. Был наказан священник Михаил Могущий, настоятель прихода в пос. Первомайка Краснодонского р-на, который освятил колодец и установил часовню над ним. В 1950 г. за аналогичное нарушение был судим священник Никанор Городовников из с. Святогородка Добропольского р-на, благодаря которому в епархии стал почитаемым чудотворный источник близ Святогородки. В 1946 г. за самовольное служение литургий в частном доме в райцентре Троицкое был снят с регистрации священник Николай Крахмалев. В янв. 1946 г. уполномоченный по делам РПЦ по Ворошиловградской обл. П. Кариков запретил совершать на Богоявление крестный ход к р. Лугань и настоял на проведении водосвятного молебна в ограде храма (ЦГАВОГВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 23. Л. 171). Тяжелые последствия для церковной жизни имел голод 1946–1947 гг., в этих условиях мн. клирики покинули Донбасс, прежде всего северную, аграрную часть Луганщины, наиболее пострадавшую в этот период.

В кон. 40-х — нач. 50-х гг. XX в. проводились аресты и высылки нелегалов по отношению к власти клириков в связи с обвинением их в проведении нелегальных крестных ходов, совершении богослужений за пределами храмов и т. п. Так, в 1947 г. был арестован священник Симеон Калинин из г. Попасная Ворошиловградской обл., в 1950 г. — священник Михаил Раевский из г. Дебальцево Сталинской обл. Широко практиковалось изъятие у Церкви вместительных храмов в обмен на непригодные здания. Так произошло в 1948 г. с Вознесенской ц. в с. М. Вергунка, с Георгиевской ц. в Б. Вергунке, с храмом в Ровеньках. По предписанию Совета по делам РПЦ от 15 окт. 1949 г. епархия освободила здание Николаевского кафедрального со-

бора в Ворошиловграде, клирики собора были переведены в Петропавловский храм в Каменнобродском р-не Ворошиловграда. Никольской общине власти выделили частный дом на окраине города, в пос. Гусиновка, к-рый было позволено перестроить под храм. Освящение новопостроенного Николо-Преображенского собора состоялось в 1951 г. При этом кафедральным остался Петропавловский храм.

В 1949 г. были закрыты храмы в селах Осиново Новопсковского р-на, Куземовка и Райгородка Сватовского р-на, Курячевка Старобельского р-на, Литвиновка Евсугского р-на, в поселках Успенка, Серебрянка Лисичанского р-на, в с. Гречишкине Новоайдарского р-на. После жалоб в Москву членов общины и епископа приход в с. Гречишкине был восстановлен в янв. 1950 г. В том же году закрылся храм в с. Заайдаровка (ныне Новопсковского р-на), в 1951 г. — храм в с. Закотном Новопсковского р-на. К 1952 г. в Ворошиловградской обл. насчитывалось 122 зарегистрированные общины, в Сталинской обл. на регистрации состояли 195 общин. В 1952 г. впервые со времен безбожной пятилетки власти в Донбассе вернулись к практике изъятия храмов под зернохранилища. Так, Сталинский облисполком принял решение о «временной засыпке зерна в церковное здание» в с. Новоивановка Амвросиевского р-на. В ответ на жалобу еп. Никона Совет по делам РПЦ подтвердил правомерность этих действий своим постановлением от 2 окт. 1952 г. Местные власти обещали вернуть храм после того, как в селе построят новое зернохранилище, однако не сдержали обещание, и в 1956 г. приход в Новоивановке был снят с регистрации, здание храма официально изъято в пользу гос-ва.

В 1947 г. у еп. Никона возник конфликт с уполномоченным по делам РПЦ по Сталинской обл. из-за изъятия Троицкого собора в Славянске, что негативно повлияло на дальнейшие отношения архиерея с властями. 3 авг. 1948 г. патриарх Московский и всея Руси *Алексий I* издал указ о поручении еп. Донецкому и Ворошиловградскому Никону временного управления Одесской епархией. Решением Синода от 21 окт. 1949 г. Никон был назначен епископом Херсонским и Одесским с оставлением за ним управления Вороши-

ловградско-Сталинской епархией, что предполагало переезд архиерея из Ворошиловграда в Одессу.

16 апр. 1956 г. в Одессе архиеп. Никон скончался. Синодальным решением от 25 апр. 1956 г. временно управляющим Ворошиловградско-Сталинской епархией был назначен архиеп. Одесский и Херсонский *Борис (Вик)*, также являвшийся экзархом в Сев. и Юж. Америке. Он прибыл в Ворошиловград 28 нояб. 1956 г. Архиеп. Борис предпринял попытку организовать церковно-административный аппарат в Ворошиловградской и Сталинской областях. Указом от 6 дек. 1956 г. он возобновил в Ворошиловграде деятельность епархиального совета (прекратившуюся в связи с кончиной архиеп. Никона), главой к-рого и секретарем Донецко-Ворошиловградского ЕУ стал прот. Николай Панченко из Ворошиловграда, секретарем ЕУ по Сталинской обл. и благочинным Сталинского окр. был назначен прот. Роман Дуравкин, настоятель храма в пос. Калиновка Сталинского горсовета. По требованию властей архиеп. Борис исключил из епархиального совета бывш. секретаря епархии прот. Григория Гавриленко и бывш. благочинного Ворошиловградского окр. прот. Евфимия Качана. Архиеп. Борис перевел в Сталинскую обл. настоятеля прихода в Старобельске архим. Амвросия (Торопченко), вокруг к-рого организовалась группа насельниц бывшего старобельского Скорбященского жен. мон-ря. Несмотря на такие уступки, уже в 1958 г. отдельный секретариат ЕУ по Донецкой обл. пришлось по требованию властей упразднить. Вместо него существовал епархиальный совет при Донецкой кафедре, к-рый в 1959 г. возглавил благочинный Луганского городского окр. прот. Василий Пожарский. Половина членов совета была с Луганщины, половина — с Донеччины. Фактически центр епархии продолжал находиться в Луганске. По благословению архиеп. Бориса епархиальный совет 19 мая 1958 г. издал циркуляр для благочинных об усилении антисектантской работы в связи с распространением в регионе сект (ЦГАВОГВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 212. Л. 165).

С 28 дек. 1956 по 8 сент. 1958 г., на время отпуска архиеп. Бориса по болезни, временно управляющим Ворошиловградско-Донецкой епархи-





ей являлся еп. Балтский и викарий Одесской епархии *Донат (Щёголев)*. В нач. 1958 г. митр. Крутицкий *Николай (Ярушевич)* внес предложение о разделении Донецко-Ворошиловградской (с марта 1958 Донецко-Луганской) епархии на 2 обл. епархии под упр. еп. Доната. Архиеп. Борис в дек. 1958 г., в условиях развертывания новой антицерковной кампании (см. в ст. *Хрущёв Н. С.*), обратился к уполномоченному по Сталинской обл. К. Черноморченко с просьбой, чтобы тот «через Совет по делам РПЦ высказал мнение о ненужности в самостоятельном епископе в Донецкой и Луганской епархиях, чтобы в Москве убедительно подсказали патриарху и митр. Крутицкому» (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 212. Л. 162).

В нач. 1958 г. в Донецко-Ворошиловградской епархии насчитывалось 308 приходов, из них 188 — в Сталинской обл. и 120 — в Луганской обл. В 1958 г. на Луганщине были закрыты храмы в селах Первомайка Сватовского р-на, Давыдово-Никольское Новосветловского р-на, Петровка Верхнетепловского р-на, Баранковка Беловодского р-на. Массовыми протестами прихожан и столкновениями с милицией сопровождалось закрытие церквей в 1960 г. в пос. Красный Яр Луганского горсовета и в пос. Алмазная Кадиевского горсовета. В нач. 1962 г. уполномоченный по делам РПЦ по Луганской обл. заявил митр. Борису (Вику) о необходимости освободить здание Петропавловского кафедрального собора в Луганске, к-рое до 1941 г. использовалось под кинотеатр. Вместо собора епархия передала Луганскому горкоммунхозу здание Донецко-Луганского ЕУ, сотрудники ЕУ перешли работать в дом на окраине города, ранее принадлежавший митр. Борису. (Позднее глава Совета по делам РПЦ при СМ Украинской ССР Г. П. Пинчук обвинил луганского уполномоченного П. Голощапова в «нечистоплотной сделке с духовенством».) Второй кафедральный храм епархии — Никольский собор в пос. Шахтостроитель (в черте Донецка) — был закрыт в 1963 г., новым местом служения архиерея стал Никольский собор в пос. Ларинка (в черте Донецка). Общине закрытого собора выделяли в порядке компенсации маленький частный дом в том же районе Донецка. В Луганске постановлением Совета по делам РПЦ от 14 сент.

1961 г. были закрыты Вознесенский храм в М. Вергунке, переоборудованный под магазин, и Казанский храм, позже снесенный. В 1962–1963 гг. Голощапов требовал закрыть Никольский храм в Коммунарке, но благодаря активному сопротивлению общины и священнослужителей (2 клирика прихода были судимы и лишены регистрации) храм удалось отстоять.

16 нояб. 1962 г. митр. Борис (Вик) был освобожден от управления Донецко-Луганской епархией, к-рая перешла в непосредственное ведение Московской Патриархии (в 1962–1963 ее окормлял еп. Дмитровский и викарий Московской епархии *Пимен (Извеков)*; впоследствии патриарх Московский и всея Руси), в 1963–1964 гг. епархия подчинялась митр. Киевскому и экзарху Украины *Иоанну (Соколову)*. В 1962 г. ввиду преклонного возраста был уволен секретарь Донецко-Луганского ЕУ прот. Иоанн Пожарский, настоятель Николо-Преображенского собора в Луганске, его дела принял благочинный Донецкой обл. прот. Иоанн Левицкий. В 1962–1964 гг. центр Донецко-Луганской епархии и штат ЕУ находились в Донецке, епархиальный совет с 1963 г. возглавлял прот. Григорий Гавриленко, благочинный Донецкого городского округа. Инициатором такого переноса был митр. Борис, стремившийся усилить контроль за приходской жизнью и церковным окормлением зап. части Донбасса. ЕУ вернулось в Луганск в 1964 г., когда местное духовенство избрало новый состав епархиального совета, к-рый возглавил прот. Николай Гаврилов, клирик Николо-Преображенского собора в Луганске.

С 30 марта 1964 по 25 мая 1965 г. Донецко-Луганская епархия находилась под управлением Киевского митр. *Иоасафа (Лелюхина)*. У него возник конфликт с прот. Н. Гавриловым, к-рый в нач. 1965 г. указом митрополита был уволен с должности главы епархиального совета. В дек. 1964 г. митр. Иоасаф направил письмо патриарху Алексию I с отчетом о своих действиях по руководству Луганской епархией (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 156). 25 мая 1965 г. митр. Иоасаф был отстранен от управления Донецко-Луганской кафедрой. Причинами стали роспуск им епархиального совета и присвоение всех его полномочий, массовое

увольнение с приходов духовенства и пособничество властям в закрытии храмов Донбасса, что привело к массовым жалобам местного духовенства в Патриархию.

В 1965–1990 гг. епархия находилась в ведении архиеп. Одесско-Херсонского *Сергия (Петрова)*. Архиерей по 3–4 раза в год совершал поездки по приходам Донбасса. Не позже 1969 г. епархия начала в документах именоваться как Луганская и Донецкая, о чем свидетельствуют новая печать ЕУ и новые епархиальные бланки; примечательно, что даже после переименования Луганска в 1970 г. в Ворошиловград в обозначении епархии сохранилось старое название города. Епархиальный совет остался в Луганске (Ворошиловград). Вместо ранее существовавших должностей обл. благочинных были учреждены должности секретарей митр. Сергия по каждой области, координировавших работу местного духовенства: по Донецкой обл. секретарем в 1969 г. стал прот. Александр Шокало из Горловки, по Ворошиловградской обл. — прот. Борис Панов, они также являлись членами епархиального совета, отвечали за контакты с обл. уполномоченными. Архиеп. Сергий в кон. 60-х гг. XX в. поставил вопрос об открытии (замещении ранее существовавшей) епископской кафедры для Донбасса в Донецке или Жданове (ныне Мариуполь), но власти не разрешили. В 1979 г. архиерей ходатайствовал перед Советом по делам религий при СМ СССР о строительстве нового здания ЕУ в Ворошиловграде и о назначении архиерея на Луганско-Донецкую кафедру. На эти просьбы также был получен отказ.

К 1965 г. в епархии насчитывалось 160 зарегистрированных приходов, из них 94 в Донецкой обл., 66 в Луганской обл. В результате антирелиг. кампании 1958–1964 гг. число приходов уменьшилось почти вдвое. Подверглись преследованиям мн. клирики, сопротивлявшиеся закрытию храмов. В 1961 г. был арестован свящ. Сергей Петров (пос. Голубовка Кадиевского р-на), в 1963 г. арестованы свящ. Михаил Быкодоров из Луганска и свящ. Иоанн Колесников из Коммунарска, в 1964 г. — свящ. Борис Толстопятенко (г. Зимогорье). В 1962 г. подвергся аресту свящ. Борис Науменко (пос. Павловка Свердловского горсовета) за





попытку сорвать антирелиг. лекцию атеистического пропагандиста Е. К. Дулумана. Клирик был приговорен к году заключения, после освобождения указом архиерея восстановлен на прежнем приходе и представлен к церковной награде, что вызвало недовольство уполномоченного.

В кон. 60-х гг. XX в. закрытие храмов возобновилось. В 1967 г. в Луганской обл. были упразднены храмы в с. Хорошем (ныне Славяносербского р-на, храм переоборудовали под клуб) и в с. Чугинка Станично-Луганского р-на, временный молитвенный дом в Миусинске. В 1968 г. снята с регистрации община в г. Снежное Донецкой обл., в 1969 г. закрыт храм в пос. Павловка Свердловского горсовета Луганской обл., в 1970 г. снята с регистрации община в с. Золотой Колодезь Добропольского р-на Донецкой обл. В 1971 г. закрыт храм в пос. Калиново Лисичанского р-на. В 1973 г. изъята под клуб старинная церковь в с. Ст. Айдар Станично-Луганского р-на. В следующем году были закрыты храмы в с. Штурмове Новоайдарского р-на и в с. Петровском Волновахского р-на Донецкой обл. В 1975 г. снята с регистрации община в с. Знаменовка Александровского р-на Донецкой обл. В 1976 г. закрыли храм в пос. Ольгинка Волновахского р-на Донецкой обл., в 1977 г. была изъята под клуб Успенская ц. в с. Фёдоровка Великоновоселковского р-на Донецкой обл.

Серьезным конфликтом с прихожанами обернулась попытка уполномоченного по Донецкой обл. закрыть Пантелеимоновский храм в г. Артёмово. Местные рабочие активно поддержали священника, возникла угроза забастовок и др. акций протеста. 30 окт. 1980 г. Совет по делам религий при СМ СССР вынес решение об отказе от снятия с регистрации общины. В 1981 г. лишлись регистрации общины в с. Покровском Артёмовского р-на Донецкой обл. и в пос. Белолуцк Новопсковского р-на. В 1982 г. закрыт храм в с. Новороссошь Новопсковского р-на. В нек-рых случаях принималось решение о закрытии и сносе храма. В 1983 г. со снятием с регистрации общины в с. Николаевка Попаснянского р-на Ворошиловградской обл. принято постановление о «сносе молитвенного здания как непригодного к дальнейшему использованию». Последним из антицерковных актов было

решение Совета по делам религий от 21 февр. 1985 г. о снятии с регистрации общины в с. Герасимовка Станично-Луганского р-на и о сносе молитвенного здания. В 1986 г. был урегулирован конфликт местных властей с общиной Рождество-Богородичного храма в г. Красный Луч Ворошиловградской обл., к-рую облагали штрафами за попытку расширения церковного здания. 24 нояб. было принято разрешительное постановление о завершении реконструкции церкви.

К нач. 1988 г. в епархии насчитывалось 143 зарегистрированных прихода, из них 88 в Донецкой обл. и 55 в Ворошиловградской обл. В 1988 г. в ходе перестройки был возобновлен ряд храмов. Первым стало решение Совета по делам религий при СМ СССР от 28 янв. 1988 г. о регистрации общины в г. Дружковка Донецкой обл. 14 окт. возвращен храм в с. Новокраснянка Кременского р-на Ворошиловградской обл. 28 окт. зарегистрирована община в пос. Ясеновском Ровеньковского горсовета Ворошиловградской обл. 16 нояб. открыт храм в Кировске Ворошиловградской обл. 14 окт. принято решение о регистрации Никольской общины в Жданове Донецкой обл. и о проведении реконструкции молельного дома, рядом с к-рым в 1989 г. началось строительство Никольского собора (окончено в 1993). 16 нояб. 1988 г. впервые в практике местных уполномоченных общине РПЦ в Волновахе разрешили разобрать ветхий храм и построить новый, а в с. Дмитровка Шахтёрского р-на Донецкой обл. было разрешено восстановить сгоревшую церковь.

Более 20 храмов было возвращено верующим в 1989 г. В Ворошиловградской обл.: в с. Ст. Айдар Станично-Луганского р-на, в пос. Павловка Свердловского горсовета, в с. Николаевка Попаснянского р-на, в с. Городище Беловодского р-на, в с. Смолянинове Новоайдарского р-на, в г. Попасная, в пос. Новосветловка Краснодонского р-на, в с. Гречишкине Новоайдарского р-на, в с. Новороссошь Новопсковского р-на, в с. Варваровка Кременского р-на, в с. Хорошее Славяносербского р-на, в пос. Красный Кут Антрацитовского р-на, в с. Благовка Ровеньковского р-на. В Донецкой обл.: в пос. Николаевка Славянского горсовета (общине позволили начать строительство нового храма вместо временного молит-

венного здания), в пос. Володарское, в г. Горняк, в г. Иловайске, в г. Макеевка, в пос. Зайцево (в черте Горловки), в Новоазовске, в пос. Владимирова Волновахского р-на, в пос. Благодатное Волновахского р-на, в с. Грабове Шахтёрского р-на.

В связи с увеличением числа приходов в Донецкой и Ворошиловградской (с 1990 Луганской) областях для управления ими 13 дек. 1988 г. был хиротонисан еп. Славянский, викарий Одесской епархии *Иоанникий (Кобзев)*. 19 февр. 1990 г. еп. Иоанникий стал епископом Донецким и Ворошиловградским (с мая 1990 Донецкий и Луганский). Еп. Иоанникий жил в Луганске из-за отсутствия в Донецке вместительного кафедрального собора и епархиального дома.

Появление в Донбассе епископа активизировало процесс церковного возрождения. В 1990 г. были зарегистрированы многие общины, открыты храмы или получено разрешение на строительство молитвенных зданий. В Луганской обл.: в с. Алексеевка Белокуракинского р-на, в с. Ребрикове Антрацитовского р-на, в г. Счастье (в черте Луганска), в пос. Бирюково и в с. Астахове Свердловского р-на, в г. Теплогорске (ныне Ирмино), в с. Першозвановка Лугутинского р-на, в пос. Есауловка Антрацитовского р-на, в пос. Щетово Антрацитовского горсовета, в с. Герасимовка Станично-Луганского р-на, в с. Пархоменко Краснодонского р-на, в пос. Белолуцк Новопсковского р-на, в пос. Селезнёвка Перевальского р-на, в с. Мостки Сватовского р-на, в пос. Славяносербск, в Миусинске, в пос. Нижнее Первомайского горсовета. В Донецкой обл. получили регистрацию общины: в Донецке (приход получил дом для перестройки его в ц. во имя прав. Иоанна Кронштадтского), в г. Волноваха, в Артёмовске, в г. Снежное, в Шахтёрске, в с. Звановка Артёмовского р-на.

Луганская епархия в 1991–2015 гг. 6 сент. 1991 г. от Донецкой епархии была отделена Луганская и Старобельская епархия, правящим архиереем которой стал еп. Иоанникий (Кобзев; с 7 апр. 1993 архиепископ, с 19 июня 2002 митрополит). В сент.–окт. 1991 г. в Донбассе насчитывалось 275 зарегистрированных правосл. общин, в т. ч. 122 в Луганской обл., 153 в Донецкой обл. В 1994 г. в Луганской обл. насчитывалось 145 приходов и мон-рь УПЦ, в клире





епархии состояли 201 священнослужитель, 11 монашествующих, действовали 5 воскресных школ.

В нояб. 1996 г. открылась духовная школа в Алчевске, в 1999 г. она была зарегистрирована как ДУ, в 2002 г. получила от Синода УПЦ статус ДУ с 3-годовалым курсом обучения. Постановлением Синода УПЦ от 23 дек. 2010 г. на базе Луганского ДУ был открыт Луганский богословский ун-т арх. Михаила. В дек. 1996 г. начало работу Свято-Владимирское ДУ при одноименном соборе в Свердловске. В 1998 г. постановлением Синода было образовано церковнопевческое уч-ще в г. Красный Луч, однако уже в следующем году оно прекратило работу. К 2000 г. в Луганской обл. были зарегистрированы в юрисдикции УПЦ 262 прихода, 2 мон-ря, 349 священнослужителей и 17 монашествующих, духовное учебное заведение с 30 слушателями, 14 воскресных школ, периодическое издание.

В сент. 2002 г. в Луганске начала работу правосл. гимназия им. мц. Татианы. В 2005 г. в Луганске открыто епархиальное ДУ, при к-ром в 2007 г. образовано регентское отделение. 19 марта 2006 г. состоялось освящение новопостроенного Владимирского кафедрального собора в Луганске.

31 мая 2007 г. от Луганской епархии отделилась *Северодонецкая и Старобельская епархия*, после чего Луганская кафедра получила совр. название. На время разделения епархия насчитывала 345 приходов, 4 монастыря, в клире состояли 458 священнослужителей и 30 монашествующих, действовали 2 духовных учебных заведения с 25 слушателями, имелось 58 воскресных школ и выходили 8 периодических изданий. 24 нояб. 2009 г. решением Синода УПЦ было учреждено *Ровеньковское викариатство* Л. и А. е. 20 июля 2012 г. митр. Иоанникий был почислен на покой с назначением почетным настоятелем Николо-Преображенского собора в Луганске, новым правящим архиереем стал архиеп. Митрофан (Юрчук), возведенный 28 авг. 2014 г. в сан митрополита. 5 янв. 2013 г. была образована *Ровеньковская и Свердловская епархия* в результате выделения из состава Л. и А. е. Антрацитовского, Краснодонского, Лутугинского и Свердловского р-нов Луганской обл. и прилежащих городов областного подчинения. Из Северодонецкой епархии

в Луганскую тем же синодальным решением были переведены Беловодский, Марковский и Меловский р-ны Луганской обл.

К 2014 г. в Луганской обл. в юрисдикции УПЦ были зарегистрированы 408 приходов, 5 мон-рей, 595 священнослужителей, 48 монашествующих, 245 воскресных школ, 5 периодических изданий.

Святыни и крестные ходы на Луганщине. С нач. XX в. местами паломничества являлись «святая купель» близ с. Новопавловка (ныне в черте Миусинска) и «святая криница» в урочище Рассыпная Балка (близ с. Малоивановка, ныне Перевальского р-на). Как сообщал в 1958 г. уполномоченный по делам РПЦ по Луганской обл., эти места почитались катакомбникам» и священнослужителями РПЦ, которые неоднократно организовывали там молебны, заботились об устройстве часовен. В нач. 60-х гг. XX в. в рамках кампании по борьбе с паломничествами власти закрыли доступ к этим местам. Тем не менее в Новопавловке массовое посещение источника продолжалось до 1967 г., когда власти закрыли Покровский храм в селе. Был широко известен также св. источник в урочище Киселева Балка (близ с. Чугинка Станично-Луганского р-на), связанный с явлением в этом месте Богоматери в 1924 г. В нач. 60-х гг. власти засыпали источник. В 1991 г. здесь возобновились регулярные богослужения, в 2001 г. был освящен Благовещенский храм. Почитаются источники св. Антипы в пос. Нагольно-Тарасовка Ровеньковского горсовета, св. Пантелеимона близ с. Закотного Новопсковского р-на и Дмитриева криница близ с. Осинова Новопсковского р-на, связанная с деятельностью местного подвижника Дмитрия Горского († 1828).

В 2009 г. была обретена считавшаяся утраченной местнотимая Луганская икона Божией Матери, хранившаяся в Петропавловском кафедральном соборе Луганска после своего явления в 1905 г. С 2013 г. образу совершается празднование в пределах Луганской епархии 15 июня. Возведенный в 2000 г. памятник Божией Матери в центре Луганска повторяет изображение на данной иконе.

Бывшие общины РПЦЗ и истинно православных христиан на Луганщине. В 90-х гг. XX в. в регионе появились общины *Русской Право-*

славной Церкви за границей (РПЦЗ), апеллировавшие к традициям истинно православных христиан. В РПЦЗ к истинно православным и катакомбным общинам ошибочно причисляли *иосифлян*, общины к-рых были распространены в 30-х гг. XX в. в регионе. Однако иосифлянские приходы до нач. 30-х гг. имели регистрацию как общины РПЦ, они были легальными. К иосифлянам относились Старобельский еп. Павел (Кратиров), живший в Харькове, и Донецко-Бахмутский еп. Иоасаф (Попов), к-рый не получил разрешения служить в Донбассе и жил в Новомосковске. В НКВД считали, что в «Харьковский филиал Истинно православной церкви (ИПЦ)» входили группы в городах Сталино, Дебальцево, Кадиевка, Мариуполь, Попасная и Свердловск. Представителями истинно православного движения в регионе были *бுவевцы*. Власть еп. Алексия (Буя) с мая 1928 г. признавал Кременский благочиннический округ во главе с прот. Григорием Поповым. В округ входили Дружковский, Изюмский, Рубежновский, Сватовский, Краснолиманский р-ны. Заместителем Попова стал настоятель храма в Часовом Яре прот. Павел Линницкий, к-рый в нач. 30-х гг. XX в. перешел на нелегальное положение. К бுவевцам присоединилась община Раздабаровского женского мон-ря под рук. игум. Херувимы (Дмитриевской), хотя обновленцы в своих изданиях утверждали, что обитель тяготеет к обновленчеству. В 1939 г. были репрессированы представители ИПЦ: архим. Димитрий (Танин), игум. Амвросий (Горобченко), иером. Иаков (Зеленский), мон. Надежда (Бурякова).

Др. направление истинно православных христиан в регионе — подгорновцы (стефановцы). Их общины существовали в Горловском, Чистяковском р-нах, в Макеевке и Никитовке, а также на северо-востоке Донбасса, на территории созданной в 1938 г. Ворошиловградской обл. В 1929 г. дочь основателя движения игум. Евдокия (Подгорная) основала подпольный Крестовоздвиженский монастырь в Дебальцево, где с 1927 г. существовал приход подгорновцев. Иером. Исаия (Кушнарёв) в 1927 г. организовал общину подгорновцев в г. Верхний (ныне в черте Лисичанска). Руководители общины — иером. Кирилл (Черненко) и мон. Надежда (Ковалёва) —





были арестованы в 1945 г. В июне—сент. 1943 г. иером. Кирилл (Черненко) пытался зарегистрировать общину при легально открытом Никольском храме в с. Николаевка Попаснянского р-на. После отказов и угроз со стороны властей он перешел на подпольное положение и открыл в хозяйственном помещении на окраине Лисичанска тайный храм. Там же существовал нелегальный скит монахинь бывш. Раздабаровского мон-ря, к-рым руководила игум. Параскева (Дыбина; † 1944), скит состоял под окормлением иером. Кирилла. В 1946 г. арестовали мон. Антонию (Смирнову) из г. Кременная. В кон. 40-х гг. в Новоайдарском р-не фиксировались нелегальные «кочующие священники», проповедовавшие о скором конце света.

Ворошиловградский еп. Никон (Петин) стремился к диалогу с истинно православным подпольем, нек-рых представителей движения он присоединил к РПЦ. В 1945 г. еп. Никон «в целях приближения к православию» рукоположил во диакона 77-летнего «духовного старца» Филиппа Горбенко из Ворошиловграда; старец, имевший славу провидца, в кон. 20-х гг. XX в. был тесно связан с действовавшей на Луганщине группой иоаннитов. В нач. 50-х гг. уполномоченный констатировал, что старец Филипп и его сторонники действуют нелегально, храмы РПЦ почти не посещают, совершают богослужения на дому. (Могила диака. Филиппа, умершего в 1956 и похороненного в Луганске, в наст. время пользуется почитанием, в 2005 над ней построили часовню.) 15 марта 1948 г. еп. Никон присоединил к РПЦ бывш. катакомбника игум. Варсонофия (Юрченко) и назначил его настоятелем Покровского храма в Краматорске. В 1950 г. игум. Варсонофий был снят с регистрации за то, что организовал при храме «подпольную монашескую общину». В причастности к этому подполью был обвинен и сменивший в 1950 г. Варсонофия в должности настоятеля храма в Краматорске архим. Онуфрий (Сусленко). В кон. 40-х гг. XX в. были репрессированы несколько монахинь бывшего старобельского Скорбященского мон-ря, пытавшиеся через еп. Никона легализовать обитель. В Старобельске и окрестностях в 1947 г. жили 33 монахини и 42 послушницы, однако далеко не все они, вероятно, относились к истинно пра-

вославному подполью. В 1947 г. за «пропаганду идей ИПХ» был снят с регистрации и вскоре арестован свящ. Григорий Шимко из с. Михайловка Ворошиловского р-на. В рамках кампании по борьбе с нелегальными формами религ. жизни органы госбезопасности в 1951 г. объявили об обнаружении и о ликвидации подпольного монастыря ИПЦ в окрестностях Ворошиловграда; в нач. 50-х гг. прошли аресты в др. истинно православных общинах Донбасса. В нач. 60-х гг. XX в. небольшие группы истинно православных христиан были зафиксированы в Луганске и Донецке.

В 1992 г. получила регистрацию 1-я в Донбассе община РПЦЗ — приход «Российской свободной православной церкви» в пос. Фащевка Антрацитовского р-на. В 1997 г. в юрисдикции «Российской православной автономной церкви» (суздальского раскола) зарегистрирован приход блж. Ксении Петербургской в Суходольске Луганской обл. В февр. 2001 г. настоятель общины иером. Геронтий Рынденко был поставлен во «епископа Суходольского, викария Суздальской митрополии». После смерти Рынденко в 2008 г. «епископом Суходольским» стал Иаков Антонов-Антиоиади. Три общины РПЦЗ митр. Виталия получили в 2006 г. регистрацию как «приходы Одесской епархии Российской истинно православной Церкви»: Казанский приход в г. Краснодоне, Михайловский в пос. В. Краснянка Краснодонского р-на и Иверско-Богородичный в с. Новоанновка того же р-на.

В 2007 г. группа истинно православных христиан в Новоайдарском р-не, заявившая о выходе из подполья, зарегистрировала «Фонд св. Иоанна Иерусалимского», связанный с раскольнической ИПЦ Рафаила; была также создана независимая группа «Самостоятельная православная церковь». Обе организации сначала относились к Донецкой епархии ИПЦ Рафаила с центром в пос. Кирово Донецкой обл. (руководитель — «епископ» Виталий Гуменюк). В марте 2013 г. зарегистрирована Пантелеимоновская община ИПЦ в с. Дмитровка Новоайдарского р-на, глава к-рой, А. В. Стешенко, с 2011 г. известен в ИПЦ Рафаила как «епископ Луганский и Старобельский Никодим». В 2014 г. он вышел из ИПЦ Рафаила и объявил

о создании самостоятельной конфессии — «Автономной Украинской ИПЦ» с центром в пос. Новоайдаре (не зарегистрирована).

К 2014 г. в Луганской обл. официально действовали община РПЦЗ митр. Виталия, 2 общины Российской ИПЦ.

За одно из ответвлений истинно православных христиан выдают себя в регионе общины секты «Богородичный центр»: зарегистрированная в 1991 г. в Донецке община «Православной церкви Божией Матери Преображающейся» и зарегистрированная в 2000 г. в Луганске община «Православной церкви Божией Матери Державной». С 2005 г. в Луганске и Красном Луче существуют «независимые православные общины» либерально-экуменического и неопятидесятнического толка, которые связаны с аналогичными псевдоправосл. орг-циями в Донецкой обл. (там зарегистрировано 15 таких общин).

УАПЦ. С нач. 20-х гг. XX в. в Донбассе активно действовала УАПЦ под рук. лжемитр. В. Липковского. В марте 1923 г. был зарегистрирован 1-й автокефалистский приход в пос. Ново-Славянске (ныне в черте Славянска), в том же году появились приходы в селах Бараниковка, Зеленовка и Павловка Старобельского окр. В Ново-Славянске в 1923–1924 гг. право на Александро-Невский собор оспаривали община РПЦ (1555 прихожан) и община УАПЦ (706 прихожан); в итоге окружной админотдел разделил собор перегородкой и предоставил 2 придела в пользование РПЦ, придел — УАПЦ. В 1924 г. возникли автокефалистские приходы в селах Голубовка и Прилесное Бахмутского окр., Рудовое Старобельского окр., в поселках Алмазное (ныне г. Алмазная), Дружковка и Константиновка. 25 окт. 1924 г. малая рада при Всеукраинской православной церковной раде УАПЦ избрала Николая Пивоварова «краевым архиепископом Донецкой губернии» с титулом «архиепископ Донецкий и Славянский». В июне 1926 г. к УАПЦ присоединился обновленческий «епископ Луганский» Георгий Прокопович, но уже в авг. 1926 г. под давлением ГПУ он снял сан. В 1926 г. был закрыт крупнейший в регионе приход УАПЦ в пос. Алмазное.

В период немецко-фашистской оккупации УАПЦ возобновила деятель-





ность в Донбассе. В 1941–1942 гг. открылись автокефалистские приходы в Мариуполе, Горловке, Славянске, пос. Алексеево-Дружковка (ныне в черте Дружковки), пос. Кондратовка близ Горловки, состоявшие в юрисдикции главы УАПЦ *Поликарпа (Сикорского)* и поставленных им «епископов»: «епископа Екатеринославского (Сечеславского) и Запорожского» Геннадия Шиприкевича и «епископа Мелитопольского и Таврического» Сергия Охотенко (южная и центральная части Донбасса). В сев. части Ворошиловградской обл. неск. приходов подчинялось лжемитр. Харьковско-Полтавскому Ф. Булдовскому, епархия которого имела фактически самоуправляемый статус в составе УАПЦ. Власть Булдовского с нач. 1942 г. признавали Покровский приход в с. Трехизбенка Славяносербского р-на, Троицкий приход в пос. Троицкое и Успенский приход в с. Распасеевка Троицкого р-на. Два последних храма входили в Уразовско-Троицкий благочиннический округ УАПЦ, объединявший неск. общин Ворошиловградской и Белгородской обл., благочинным был свящ. Алексей Кириченко, арестованный в сент. 1943 г. На допросе Кириченко сообщил, что Булдовский собирался порвать с Поликарпом (Сикорским) и планировал к кон. 1942 г. разделить приходы Харьковской митрополии на ряд «областных епархий»: в частности, север Донбасса должен был отойти к проектируемой Валуйской епархии УАПЦ (с центром в совр. г. Валуйки Белгородской обл.). После освобождения Донбасса, в 1942–1943 гг., автокефалистские клирики перешли в РПЦ, где были приняты через перерукоположение, но это не помогло им избежать репрессий.

Первая после войны община УАПЦ во имя свт. Николая была зарегистрирована 20 марта 1992 г. в Луганске. В 1993 г. получил регистрацию приход Всех святых в г. Красный Луч, а в 1999 г. — Покровский приход в г. Сватово и Александро-Невский приход в пос. Н. Дуванка Сватовского р-на. Указанные общины относятся к Харьковско-Полтавской епархии УАПЦ (обновленной). На 2014 г. УАПЦ насчитывала 6 общин и 2 священнослужителя.

УПЦ-КП. К 2014 г. *Украинская православная церковь Киевского патриархата* (УПЦ-КП) имела 35 об-

щин в Луганской обл., включая монастырь (фактически недействующий), в клире состояли 23 священнослужителя.

Первым в дек. 1995 г. был зарегистрирован Николаевский приход в Луганске, подчинявшийся образованной в 1992 г. Донецко-Луганской епархии УПЦ-КП. (Данная епархия известна с 1999, до этого и ЕУ в Донецке, и др. орг-ции УПЦ-КП в Донбассе существовали только на бумаге. Такой же фиктивной была и зарегистрированная в Артёмовске Донецкой обл. община под рук. «епископа» Поликарпа Гуца.) В 1999–2000 гг. фактическим руководителем общин УПЦ-КП в Луганской обл. был «архимандрит» Гавриил Саютин, основавший и зарегистрировавший в Луганске Восточноукраинское ДУ и луганский Крестовоздвиженский муж. мон-рь (единственным населенником к-рого стал он сам). Саютин выступал за выделение из Донецко-Луганской епархии отдельной епархии в рамках Луганской обл. под своим руководством, что вызвало недовольство со стороны поставленного в 2002 г. во «епископа Славянского и викария Донецкой епархии» Сергия Горобцова, также претендовавшего на управление приходами Луганской обл. Не желая поддерживать ни одну из сторон конфликта, руководство УПЦ-КП зарегистрировало 25 июля 2000 г. Луганскую епархию УПЦ-КП, к-рая находилась под упр. «епископа Донецко-Луганского» Юрия Юрчика. Ко времени разделения Донецко-Луганская епархия УПЦ-КП насчитывала 62 общины в Донецкой обл. и 10 общин в Луганской обл. В 2003 г. был поставлен «епископ Луганско-Старобельский» Всеволод Матвиевский. Действовавшие в Луганске ДУ и Крестовоздвиженский монастырь фактически самоликвидировались.

25 нояб. 2008 г. собрание духовенства и мирян Донецко-Мариупольской епархии УПЦ-КП потребовало соборного суда над Филаретом *Денисенко*. Поводом для такого решения стали действия Денисенко и его «препятствование объединению православных в Украине». В условиях нестроений среди раскольников в 2008 г. в УПЦ вернулся Иоанно-Предтеченский приход УПЦ-КП в пос. Калиново Попаснянского р-на, ушедший в раскол в 2004 г. Синод УПЦ-КП исключил Юрчика из состава епископата УПЦ-КП. В 2010 г.

Юрчик присоединился к Украинской греко-католической Церкви (УГКЦ), юридически его структуры остались «независимыми православными общинами», с особым статусом в УГКЦ. К 2014 г. Юрчик организовал не менее 20 «независимых православных общин» в Донбассе, в т. ч. 3 — в Луганской обл.

В 2009 г. «епископ Луганско-Старобельский» Матвиевский был уволен на покой, в 2009–2010 гг. епархией руководил «епископ» Тихон Петранюк, в 2010–2013 гг. — Мефодий Срибняк, в 2013 г. ее возглавил «епископ» Афанасий Яворский.

Кроме Луганска, где в 2013 г. был открыт Троицкий кафедральный собор УПЦ-КП, действующими являются 7 приходов: Покровский в Северодонецке, Преображенский в г. Кременная, святых Веры, Надежды, Любви и Софии в Старобельске, Покровский в Краснодоне, Вознесенский в г. Красный Луч, Сергиевский в Ровеньках, Николаевский в с. Волкодаеве Новоайдарского р-на. Остальные общины имеют фиктивный характер, никакой деятельности не ведут. Зарегистрированы 12 священников. Яворский и его сторонники делают попытки захвата храмов УПЦ (18 окт. 2015 в с. Райгородка Новоайдарского р-на).

Старообрядчество на Луганщине. Первые староверы прибыли на территорию совр. Донбасса не позднее 1720 г. из Московской губ. и основали с. Ольховатка (Славяносербского у. Новороссийской губ.). Вторая группа переселенцев-староверов прибыла в 80-х гг. XVIII в. из Стародубского и Севского уездов, они селились как в районе Ольховатки, так и на побережье Азовского м., где было основано с. Мелекино. В 80-х гг. XVIII в. в основном старообрядцами с. Городище (Славяносербского у., ныне Перевальского р-на Луганской обл.) были построены 2 часовни: Успенская и Покровская, появился Преображенский муж. скит. В Городище служили те же священники, что и в Ольховатке. Позже возник приход *Белокриницкой иерархии* в с. Орехове Славяносербского у. (ныне Ореховка Лутугинского р-на Луганской обл.). В 60-х гг. XIX в. в Городище насчитывалось 3736 старообрядцев, в Ольховатке — 1597, в Орехове — 757 старообрядцев. В 1866 г. для прихода Ольховатки был рукоположен свящ. Емилиан Бессчатный





(Бессчастнов), исполнявший свои обязанности вплоть до кончины в 1910 г. По данным переписи 1897 г., в Славяносербском у. проживало 6275 староверов, в Старобельском — 985, в Бахмутском у. — 638 старообрядцев. Между 1905 и 1910 гг. в Орехове был построен Покровский храм. В 1908 г. сооружен старообрядческий Вознесенский храм на хуторе Никитин Славяносербского у. (ныне с. Никишино Шахтёрского р-на Донецкой обл.). Не позднее 1910 г. построен храм белокрыницкого согласия в рыбацком пос. Мелекино Мариупольского у. (ныне село Першотравневого р-на Донецкой обл.). В 1911 г. упоминались храмы белокрыницкого согласия в Славянске и в с. Н. Богдановка Старобельского у. Харьковской губ. (ныне Червоный Жовтень Станично-Луганского р-на).

Общины *поморцев* до 1917 г. были известны в Старобельском у.: в селах Райгородка (Вознесенский храм) и Б. Черниговка (Покровский храм). Отдельные группы поморцев до 1917 г. жили в селах Новоайдар и Трёхизбенка (ныне Новоайдарского р-на Луганской обл.), но моленные у них не было.

На рубеже 20-х и 30-х гг. XX в. все старообрядческие храмы были закрыты. В период немецко-фашистской оккупации возобновили деятельность 2 общины в с. Городище, по одной — в с. Орехове и в с. Ольховатка. 31 мая 1945 г. получил регистрацию Успенский приход в Городище в составе 900 прихожан, настоятель — свящ. Павел Коростылёв. 26 июня 1945 г. зарегистрирован Покровский приход в Городище (600 прихожан, настоятель — свящ. Максим Разорёнов). Покровский храм в с. Ореховка Успенского р-на получил регистрацию 31 дек. 1945 г., главой общины, насчитывавшей 150 прихожан, стал уставщик Денис Кубаткин (ЦГАВОГВУ. Ф. 4648. Оп. 2. Д. 159. Л. 11). (В 1945 местные власти ошибочно зарегистрировали как старообрядцев общину молокан в пос. Кутейниково Амвросиевского р-на Сталинской обл., в янв. следующего года наставник общины Петр Дудин зарегистрировал общину под правильным названием.) Покровский храм в Городище был закрыт в 1964 г., через неск. лет сгорел, остальные 3 старообрядческих храма Донбасса — Успенский в Городище, Покровский в Ореховке и Покровский в Ольховатке (в 1995 освя-

щено новое здание) оставались действующими весь советский период. В Ореховке старообрядческая община к 80-м гг. XX в. распалась.

В 2000-х гг. старообрядческие общины появились в Донбассе там, где ранее их не было. В 2001 г. была зарегистрирована 1-я в Донбассе община *беглопловцев* (Русской древлеправославной церкви) — Благовещенский приход в Донецке в юрисдикции рукоположенного в 2010 г. Украинского еп. Николы Полозова, жившего в Кременчуге. В 2006 г. в Донецке получил регистрацию «независимый старообрядческий приход» в честь непризнанной иконы Богородицы «Воскрешающая Русь». В 2008 г. зарегистрированы община и благотворительный фонд Русской православной старообрядческой церкви в Луганске.

Католическая Церковь и униаты на Луганщине. В совр. Луганской обл. католич. церкви впервые появились в г. Кадиевка (ныне Стаханов) в 1896 г. и в Луганске в 1902 г. В 20-х гг. XX в. оба храма были закрыты и разрушены. В 1992 г. в Луганске получила регистрацию католич. община, открывшая в 1994 г. храм в честь Успения Богородицы.

Первая в Донбассе община католиков вост. обряда была организована в 1918–1919 гг. в с. Н. Богдановка. Она состояла из прихожан бывш. единоверческой (см. *Единоверие*) общины в честь Казанской иконы Божией Матери, настоятель которой, иером. Потайий (Емельянов), в июне 1918 г. перешел в унию, в подчинение Леонида *Фёдорова*. В 1920 г. община получила регистрацию, в мае 1923 г. ей передали Казанско-Богородичный храм, отнятый у единоверческой общины РПЦ. В 1927 г. Потайий был сослан, после чего община самоликвидировалась. Большие группы греко-католиков прибыли в Луганскую обл. в 1945–1947 гг. в ходе переселения неск. тысяч галичан, в основном из Зап. Галичины (Лемковщины и Перемышльщины). Подпольная группа греко-католиков, которую окормлял освобожденный из заключения униат. священник, в 50-х гг. XX в. существовала в с. Урало-Кавказ Краснодарского р-на.

20 авг. 1992 г. был зарегистрирован приход Украинской греко-католической Церкви во имя Христа Царя в Луганске (в 2000 устроен храм), в 1993 г. был создан Петро-

павловский приход в г. Красный Луч. В 2011 г. зарегистрированы общины Милосердия Божия в Антраците, Успения Богородицы в Северодонецке, в 2013 г. зарегистрирован Рождество-Богородичный приход в г. Кременная. Все они вошли в образованный в 2002 г. Донецко-Харьковский экзархат УГКЦ.

На 2014 г. в Луганской обл. насчитывалось 5 зарегистрированных общин УГКЦ.

Архиереи: Иоанникий (Кобзев; 6 сент. 1991 — 20 июля 2012; первоначально в сане епископа, с 7 апр. 1993 в сане архиепископа, с 19 июня 2002 в сане митрополита); митр. Митрофан (Юрчук; с 20 июля 2012 в сане архиепископа, с 28 авг. 2014 в сане митрополита).

Монастыри. Действующие: *Иоанна Предтечи* (мужской, в с. Чутинка Станично-Луганского р-на, основан в 2007), Староайдарская община в честь Иверской иконы Божией Матери (женская, в с. Ст. Айдар Станично-Луганского р-на, основана в 2008), *Ольги, святой великой княжны* (женский, в Луганске, основан в 2013), *Хорошевский в честь Вознесения Господня* (мужской, в с. Хорошем Славяносербского р-на, основан в 2013), Рождества Пресв. Богородицы (женский, в с. Красный Деркул Станично-Луганского р-на, основан в 2015).

Упраздненные (в границах Луганской обл.): луганский Троицкий (мужской, в Луганске, основан в 1912, упразднен в 1923), Успенско-Серафимовский Раздабаровский (женский, в с. Фомовка Сватовского р-на, основан в 1897 как община, с 1904 мон-рь, упразднен в 1927), скит во имя св. Жен-мироносиц (женский, на хуторе Писаревка Старобельского у. (ныне село Новопсковского р-на), основан в 1867, упразднен в 1924).

Арх.: ЦГАВОГВУ. Ф. 5. Оп. 1. Д. 2187, 2193; Оп. 2. Д. 951, 1026, 2255, 2256; Оп. 3. Д. 1064, 1115, 1147, 1640; Ф. 4648. Оп. 3. Д. 23; ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 20. Д. 1450, 1842, 2006, 2318.

Ист.: *Кравченко А. Н.* «И свет во тьме светит...». Од., 1996 (на укр. яз.).

Лит.: *Никифорова А. Р.* Вилучення церковинностей під час голоду 1921–1922 рр.: На мат-лах Донеччини // Мат-ли наук. конф. професорсько-викладацького складу за підсумками науково-дослідної роботи: іст. науки, політологія. Донецьк, 1997. Кн. 1. С. 104–107; *Хоренина И. Ю.* Антирелиг. політика советської влади і обществ. настроєння в Донбассе в 20-е гг. // Нові сторінки історії Донбасу. Донецьк, 1998. Кн. 6. С. 134–142; *Форошок О. Д.* Правосл. Луганщина в годы



гонений и трагических испытаний (1917–1988 гг.): Справ. Луганск, 1999; *он же*. Правове регулювання державно-церк. відносин на Донбасі у 1917–1941 рр. Луганськ, 2000; *он же*. Зміни в законодавстві УРСР щодо релігії наприкінці 20-х – на початку 30-х рр. // Вісник Ун-ту внутрішніх справ МВС України. Х., 2001. Вип. 13. С. 202–205; *он же*. Нагляд і регламентація релігійного життя органами державної влади в радянській Україні в 20-х рр. // Проблеми правознавства та правоохоронної діяльності. Донецьк, 2001. № 1; *он же*. Впровадження радянського законодавства щодо релігії на Донбасі у 20–30-х рр. // Вісник Луганського ін-ту внутрішніх справ МВС України. Спец. вип.: Ідея правової держави: історія і сучасність. 2001; *Пригарин А. А.* Рус. старообрядцы и сектанты в Юж. Украине и Бессарабии: численность и расселение в 1860-е гг. // Археология та етнологія Східної Європи: Мат-ли і дослідження: Зб. наук. робіт. Од., 2000. С. 271–298; *Клепалова Г. Ю.* З історії старообрядництва в Донбасі // Історія України: Мало-відомі імена, події, факти: Зб. наук. ст. К., 2001. Вип. 18. С. 286–289; *Петровская А. А.* Православная Церковь в Донбассе в 1941–1981 гг. // Літопис Донбасу. Донецьк, 2001. № 9. С. 42–46; *Фирсов А.* Подвижники благочестия и св. места Луганской земли. Луганск, 2005; *Луковенко І. Г.* Радянська держава і Російська Правосл. Церква: Іст. досвід відносин на мат-лах Донецької обл. (1943–1964 рр.): АКД. К., 2007; *Черкашин А. Л.* Хозяйствование старообрядцев Слобожанщины в XIX в. // Липоване. Од., 2008. Вип. 5. С. 191–193; *он же*. Причины та умови міграції старообрядців на Слобожанщину (2-а пол. XVII–XVIII ст.) // Доля старообрядства в ХХ – на початку ХХІ ст.: Історія та сучасність. К., 2009. Вип. 3. С. 245–252; *Мартынов А. С.* Украинский коллаборационизм и православие в оккупированном регионе Донбасса (1941–1943 гг.) // Государство, общество, Церковь в истории России, ХХ в.: Мат-лы IX междунар. науч. конф. Иваново, 2010. Ч. 1. С. 259–265; *Сумишин Ю. С. и др.* Луганская епархия: Информ.-справ. изд. Луганск, 2011; *Довжук І. В., Підченко С. А.* Російська Правосл. Церква в культурному та економічному житті Донбасу у 20-х рр. ХХ ст. Луганськ, 2012; *Нестерцова С. М., Майорова Е. П.* Старообрядчество в Донбассе в XIX – нач. ХХ в. // Нови сторінки історії Донбасу: Зб. ст. Донецьк, 2012. Кн. 21. С. 158–169; *Нікольський В. М., Шимко О. В.* Соціальна політика радянської держави та її реалізація в Донбасі (сер. 1960-х – сер. 1980-х рр.). Донецьк, 2012; *Онищук О. О.* Відродження релігійного життя на Луганщині в роки Великої Вітчизняної війни // Вісник Харківського нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. Сер.: Історія України. Українознавство: іст. та філос. науки. 2012. Вип. 15. № 1006. С. 83–89; *Нікольський В. Н.* Правосл. духовенство Донетчини, репресированное в 1920-х – 1950-х гг. (в док-тах и мат-лах). Донецьк, 2013; *Парамонов А. Ф.* Мат-лы по истории православных храмов Луганской обл. Х., 2013; *Войналович В. А., Кочан Н. І.* Релігійний чинник етнополітичних процесів на Донбасі: Історія і сучасність. К., 2014; *Реброва М. І.* Изъятие церк. ценностей на территории совр. Донецкой обл. // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. Вип. 6(67). С. 64–77.

В. Г. Пудгайко

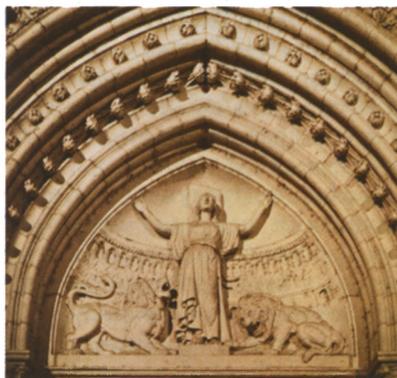
ЛУГДУНСКИЕ (Лионские) МУЧЕНИКИ († 177) (пам. зап. 2 июня), галльские христиане, пострадавшие в г. Лугдун (ныне Лион, Франция) во время правления рим. имп. *Марка Аврелия* (161–180).

Послание Лугдунской Церкви, важнейший источник сведений о Л. м., сохранилось лишь в виде пространных фрагментов на греч. языке, включенных в «Церковную историю» Евсевия Кесарийского (*Euseb. Hist. eccl. V 1–4*). По-видимому, Евсевий сохранил почти всю информацию о погибших христианах, пропустив в тексте лишь риторические и дидактические пассажи (διδασκαλικῶν... διήγησιν). По мнению Евсевия, послание было свидетельством масштабного гонения на христиан при имп. Марке Аврелии; в нем говорилось о борьбе «воителей благочестия» за истину и за свои души, о нетленном венце и вечной славе, ожидавших победителей. В послании подробно описывались подвиги Л. м.; в заключительной части перечислялись их имена. Евсевий приводит цитаты из послания, адресованного христианам Азии и Фригии; по его словам, галльские христиане направили такое же послание *Елевферию*, еп. (папе) Римскому. В заключение Евсевий цитирует письмо Л. м., в к-ром они рекомендовали Елевферию лугдунского пресв. *Иринея* (см. *Иринея*, еп. Лионский) как ревностного служителя Христа (*Ibid. V 4. 1–2*). Полный текст Послания Лугдунской Церкви был включен в свод сказаний о мучениках (τῶν μαρτύρων συναγωγή – *Ibid. IV 15. 47–48; V Praef. 2; 4. 3; 21. 5*), к-рый Евсевий составил до 313–314 гг., когда он приступил к созданию «Церковной истории» (окончательная редакция «Церковной истории» относится к 325–326; о хронологии творчества Евсевия см.: *Carraker. 2003. P. 37–44*). В несохранившийся агиографический сборник Евсевия входили также сказания о священномучениках *Аполлонии*, *Пионии* и, вероятно, о *Поликарпе* Смирнском (подробнее см.: *Grant R. M. Eusebius as Church Historian. Oxf., 1980. P. 116–121; Carraker. 2003. P. 250–255*).

Содержание. Послание было написано «рабами Христа, пребывающими (παροικούτες) во Вьенне и Лугдуне, в Галлии», для «братьев в Азии и Фригии», к-рые разделяли их общую веру в Бога Отца и Господа Иисуса Христа и надежду на ис-

купление. Высказывалось мнение, что автором Послания был свт. *Иринея Лионский* (*Nautin. 1961. P. 54–61*), но убедительных доказательств этому нет. Далее Евсевий, пропустив вводную часть (ἔτερα προοίσιος), переходит к описанию гонения на христиан в Лугдуне, к-рое началось с народных волнений. Христиан выгоняли с форума (главной городской площади), из терм и др. общественных мест. Затем разъяренная толпа устроила погром: над христианами издевались, их грабили, избивали и даже заключали в тюрьму. По приказу хилиарха (трибуна 13-й когорты, расквартированной в Лугдуне) и городских властей (скорее всего, дуумвиров) схваченных христиан привели на форум и публично допросили, после чего поместили под стражу до возвращения в город наместника, т. е. легата (legatus pro praetore) пров. Лугдунская Галлия. По прибытии легат проявил по отношению к христианам такую же жестокость, как и его подчиненные. Высокопоставленный горожанин *Ветгий Эпагат* был возмущен его действиями и вступился за арестованных, которых обвиняли в безбожии и нечестии. Легат спросил *Ветгия*, христианин ли он, и, получив утвердительный ответ, велел заключить его под стражу. Большинство христиан проявило твердость в исповедании Христа, но примерно 10 чел. выразили готовность отречься от своей веры. Наместник отдал приказ разыскать всех христиан, поэтому аресты продолжались; были схвачены все видные представители «обеих Церквей», т. е. христ. общин Лугдуна и Вьенны, и даже рабы-язычники, от к-рых добывались показания против хозяев. Некоторые из них под пыткой заявили, что христиане практиковали «Фиестовы пиры» (каннибализм) и «Эдиповы связи» (инцест). После этого даже те горожане, к-рые сочувствовали христианам, перестали их поддерживать.

Власти проявили наибольшую жестокость к Санкту, диакону из Вьенны, к атлету Матуру, к-рый был неопитом, к пергамцу Атталу, активному члену христ. общины, и к рабыне Бландине. Несмотря на жестокие пытки, Бландина называла себя христианкой и утверждала, что она и ее единоверцы не сделали ничего дурного. Санкт отказался назвать свое имя, место рождения и социальный



Мученичество св. Бландины.
Рельеф тимпана в ц. св. Бландины
в Лионе. 1863–1869 гг.

статус, повторяя только, что он христианин. Палачи пытали его раскаленными медными пластинами, но ничего не добились. Изуродованного до неузнаваемости, его снова бросили в тюрьму и через неск. дней опять подвергли мучениям, рассчитывая, что он не выдержит боли и отречется от своей веры или умрет под пыткой. Однако Санкт оправился от ран и мужественно вытерпел страдания. Тех христиан, к-рые согласились отречься от веры, вопреки их ожиданиям не освободили, но бросили в тюрьму вместе с исповедниками по обвинению в убийствах и разврате, подвергали их пыткам. От одной из них, Библиды (Библис), потребовали подтвердить ложные обвинения против христиан, но вместо этого она исповедала Христа. Арестованных христиан содержали в невыносимых условиях: они страдали от отсутствия воздуха; нек-рым растягивали ноги на деревянной доске. В тюрьме умерли мн. христиане, среди которых был 90-летний Потин (Пофин, Фотин), еп. Лугдуна. Он добровольно явился к судье, исповедал Христа и выдержал побои, к-рым его подвергла разъяренная толпа, «мстившая за своих богов». Едва живого, его бросили в тюрьму, где он скончался через 2 дня.

Пропустив часть текста, Евсевий приводит описание казней Л. м. Матур, Санкт, Бландина и Аттал были приговорены к растерзанию дикими животными во время публичного представления (*damnatio ad bestias*). В назначенный день Матура и Санта после бичевания бросили зверям, затем подвергли различным мукам по требованию обезумевшей толпы, напр., посадили на железное кресло, под которым был разведен огонь. В конце представления христиан закололи. Бландину подвесили к столбу и попытались натравить на нее зверей, к-рые, однако, не тронули ее, поэтому мученицу вернули в тюрьму. По требованию толпы на казнь вывели Аттала, перед к-рым несли табличку с лат. надписью: «Аттал — христианин». Однако легату донесли, что он «римлянин», т. е. обладает правами римского гражданина (*ciuitas Romana*), поэтому его пришлось отвести обратно в тюрьму. Среди христиан были и другие римские граждане, и наместник обратился к императору за распоряжениями о том, как поступить с такими

людьми. Дальнейшие расправы были отсрочены до получения имп. рескрипта. В это время многие отступники раскаялись и решили исповедать Христа.

Император велел казнить упорствовавших христиан и вернуть свободу отступникам. Когда наступило время ежегодного празднования, на которое собирались представители «всех народов», т. е. галльских провинций и общин (*ciuitates*), легат велел казнить Л. м. в ходе торжественного представления. Всех христиан повторно допросили; исповедникам, обладавшим правами рим. граждан, отрубили головы, остальных приговорили к растерзанию животными. Прежние отступники исповедали Христа, а исповедники приняли их в Церковь. При этом присутствовал ревностный христианин Александр, врач из Фригии, к-рый долго жил в Галлии и, по-видимому, пришел в Лугдун на праздник. Стоя рядом с трибуналом судьи, он подавал одобрительные знаки исповедникам и тем самым привлек к себе внимание. Выяснив, что Александр христианин, легат приговорил его к смерти. На следующий день Александра и Аттала подвергли пыткам на арене амфитеатра (в Послании вновь упом. о раскаленном железном кресле, на к-ром поджаривали мучеников), а затем закололи. В последний день празднеств были казнены Бландина и ее 15-летний брат Понтик. Их заставляли смотреть, как умирали др. христиане, и убеждали их «поклониться [языческими] идолами», т. е. произнести молитву богам (*uotum*). Стойкость мучеников разозлила толпу, к-рая потребовала подвергнуть их самым жестоким мучениям. Бландина укрепляла брата в вере, пока тот не умер под

пыткой; ее бичевали, травили дикими зверями, поджаривали на «сковороде» и в конце концов посадили в корзину и бросили быку, к-рый долго подбрасывал ее на рогах, после чего палачи закололи Бландину. Ненависть жителей города к христианам была настолько велика, что толпа потребовала лишить мучеников «надежды на воскресение» и уничтожить их останки. Наместник велел охранять изуродованные тела, чтобы их не похитили др. христиане; через 6 дней их сожгли и выбросили прах в р. Родан (Рона).

На этом завершается повествование о Л. м., сохраненное Евсевием. Далее приведены еще неск. цитат из Послания с похвалой мученикам за их ревностное подражание Христу, смирение, мужество, стойкость, милосердие к отступникам, стремление к миру и согласию. В одном из фрагментов, содержание к-рого Евсевий пересказывает своими словами, говорится о мч. Алквииаде, строгом аскете, питавшемся только хлебом и водой. Аттал, ссылаясь на откровение свыше, посоветовал ему отказать от сурового воздержания, к-рое могло стать поводом для соблазна. Алквииад последовал совету и стал есть и др. пищу, благодаря Бога за Его дары. По свидетельству Евсевия, Л. м. направили послания христианам в Азии и Фригии, а также еп. Елевферию, осуждая распри среди христиан и призывая к примирению. Евсевий связывал эти разногласия с возникновением монотизма (*Euseb. Hist. eccl. V 4. 4*).

Лугдунские христиане. Послание Лугдунской Церкви — одно из самых ранних христ. сочинений, посвященных мученикам. В нем содержатся ценные сведения о распространении христианства, напр. 1-е датированное упоминание о христ. общинах в зап. части Римской империи (за пределами Италии). По-видимому, лугдунская община была основана в сер. II в. (*Griffe. 1947. P. 13–14; Le diocèse de Lyon. 1983. P. 11*) или даже раньше, в 1-й пол. II в. (*Zeiller. 1926*). Христ. общины могли существовать и в др. городах Галлии, прежде всего в Массилии (ныне Марсель), Арелате (ныне Арль) и Бурдигале (ныне Бордо) (*Gilliard. 1975. P. 31; подробнее см.: Early Christianity in Contexts: An Exploration across Cultures and Continents / Ed. W. Tabbernee. Grand Rapids (Mich.), 2014. P. 444–448*). Среди галльских

христиан были представители разных слоев общества: видные состоятельные горожане (Веттий Эпагат; хозяйка Бландины), люди с невысоким социальным статусом (борец Матур, врач Александр), а также рабы. По-видимому, важное место в общине занимали выходцы с Востока, гл. обр. из М. Азии (Аттал из Пергама, пресв. Ириней). В Послании подчеркивается, что некоторые мученики говорили на латыни; родным языком большинства христиан скорее всего был греческий. Однако в списке Л. м., сохранившемся в более поздних источниках, большинство имен латинские, хотя их могли носить греки (*Keresztes*. 1967. P. 78). Лугдунских христиан возглавлял еп. Потин, к-рому помогал пресв. Ириней, не пострадавший во время гонения (впосл. он стал преемником Потина — *Euseb. Hist. eccl. V 5. 8*). Спорным является вопрос о статусе Вьеннской Церкви, упомянутой в заголовке Послания. Вьенна находилась примерно в 16,5 милях к югу от Лугдуна. Высказывалось мнение, что в местной христ. общине не было епископа: ее возглавлял диак. Санкт (единственный названный по имени христианин из Вьенны), к-рый подчинялся епископу Лугдунскому. Во время посещения Лугдуна диакон был схвачен, возможно, вместе с др. христианами из Вьенны (*Gniffe*. 1947. P. 14–15; *Frend*. 1965. P. 2).

На основании данных, приведенных в Послании, можно сделать вывод, что христ. община в Лугдуне была основана грекоязычными выходцами из М. Азии, хотя значительную часть христиан могли составлять уроженцы Галлии. Мн. исследователи указывали на то, что в I–II вв. Лугдун был крупным экономическим и адм. центром, поэтому среди горожан было много переселенцев с Востока (напр.: *Frend*. 1965. P. 2–5; *Keresztes*. 1967. P. 78–80). Важное свидетельство о культурных связях между Лугдуном и вост. регионами Римской империи — эпитафия Юлиана Эвтекния, выходца из Лаодикии, к-рая датируется 2-й пол. II в. или нач. III в. Юлиан мог быть странствующим философом, адептом одного из вост. культов или даже христианином; в эпитафии говорится, что он путешествовал по Галлии и учил людей добродетели, делясь духовными дарами, полученными от божества (*Audin A., Pouilloux J., Reynaud J.-F. Une nouvelle inscription*

grecque à Lyon // J. des Savants. P., 1975. N 1. P. 47–75). Однако Ш. Пьетри поставил под сомнение гипотезу о вост. происхождении Лугдунской Церкви. По его мнению, христ. проповедники скорее всего приезжали в Галлию из Рима. Письма Л. м., как и Послание об их подвиге, были адресованы не только христианам М. Азии, но и епископу Рима; впосл. Ириней Лионский поддерживал тесные отношения с Римской Церковью (*Pietri Ch. Les origines de la mission lyonnaise: Remarques critiques // Les martyrs*. 1978. P. 211–231; ср.: *Le diocèse de Lyon*. 1983. P. 14–15).

По свидетельству Евсевия, Ириней отправился в Рим, чтобы передать еп. Елевферию письмо Л. м. о примирении христиан; подобное письмо было адресовано христианам М. Азии. Евсевий утверждает, что Л. м. дали верную оценку учению *Монтана*, к-рое получило распространение во Фригии и соседних регионах при императорах *Антонине Пии* (138–161) или Марке Аврелии (161–180). Из контекста следует, что галльские христиане осудили монтанизм, хотя Евсевий прямо об этом не писал. Однако в Послании Лугдунской Церкви заметно влияние идей, близких учению монтанистов (среди них — важность харизматического служения, присутствие Св. Духа (Параклета, Утешителя) в праведных христианах; в тексте говорится о постоянном общении мучеников с Богом, о присутствии им пророческом даре, о власти исповедников «взять и решить»). В Послании упоминается об откровениях, к-рые получали Л. м., о суровой аскезе Алкивиада и о том, что Бландина, привязанная к столбу, стала образом распятого Христа. Однако галльские христиане, по-видимому, не разделяли стремление монтанистов к добровольному мученичеству (*Tabbernee W. Early Montanism and Voluntary Martyrdom // Colloquium. Adelaide etc.*, 1985. Vol. 17. P. 33–44). Мн. исследователи полагают, что Л. м. находились под влиянием идей, заимствованных из М. Азии, к-рые были положены в основу учения Монтана, однако галльские христиане выступали против ригоризма и не были готовы порвать с Церковью, подобно монтанистам (см.: *Labriolle P.; de. La crise montaniste*. P., 1913. P. 207–244; *Frend*. 1965. P. 16–17; *Kraft*. 1980; *Fretvett C. Montanism: Gender, Authority*

and the New Prophecy. Camb.; N. Y., 1996. P. 53, 58–59, 118). Позицию галльских христиан можно сопоставить с мнением Ириней, к-рый, по-видимому, был недостаточно знаком с монтанизмом и воздерживался от осуждения его сторонников, тем более что разделял некоторые идеи монтанистов (напр., о важности пророческой харизмы как дара Св. Духа; см.: *Vallée G. A Study in Anti-Gnostic Polemics: Irenaeus, Hippolytus and Epiphanius. Waterloo (Ont.)*, 1981. P. 34–40). Возможно, Евсевий тенденциозно истолковал письма Л. м., к-рые в действительности не содержали критики монтанизма (*Dehandschutter*. 2005. P. 12–13). У. Френд считал, что в Послании Лугдунской Церкви есть следы влияния *иудеохристианства* (заявление мц. Библиды о том, что христиане не вкушали кровь животных; сопоставление мучеников с Маккавеями; ср. слова Ириней о Церкви как об «истинной синагоге» — *Iren. Adv. haer. III 6. 1*; см.: *Frend*. 1965. P. 18–22, 29).

Обстоятельства гибели мучеников. Причина народных волнений, к-рые положили начало судебному процессу над христианами, неизвестна. Высказывалось мнение, что незадолго до этих событий имп. Марк Аврелий издал закон, направленный против христиан (*Sordi M. La ricerca d'ufficio nel processo del 177 // Les martyrs*. 1978. P. 179–185), но доказательств тому нет (*Keresztes*. 1967. P. 80–81). Скорее всего погром начался стихийно. По словам *Тертуллиана*, чернь, жаждавшая «невинной крови», нередко возлагала на христиан вину за голод, землетрясения, эпидемии, засухи и др. бедствия (*Tertull. Apol. adv. gent.* 40. 1–2; о ненависти к христианам см.: *Keresztes*. 1967. P. 81–82; *Idem*. 1968. P. 333–335). Гневу богов на «безбожие» христиан могли приписывать затяжные войны Марка Аврелия с германцами и вспышки эпидемии (т. н. Антонинова чума), а также экономические трудности (*Rougé J. Aspects économiques du Lyon antique // Les martyrs*. 1978. P. 47–63). Заметную роль в христ. общине играли мигранты, поэтому допустимо связывать лугдунские погромы с ростом ксенофобии (*Birley*. 1987. P. 201–202). Среди др. факторов, к-рые могли повлиять на положение в городе, исследователи называли распространение вост. культов (см.: *Turcan R.*



Les religions «orientales» à Lugdunum en 177 // *Les martyrs*. 1978. P. 195–208; *Idem*. Cultes païens de Lyon au temps des martyrs (177) // *Bull. de l'Association Guillaume Budé*. P., 1980. N 1. P. 19–35) и стремление галльских провинциалов продемонстрировать лояльность императору (*Frend*. 1965. P. 10–11). Френд связывал антихрист. волнения с антисемитизмом, но данных о существовании иудейской общины в Лугдуне нет (*Simon M*. Judaïsme et christianisme en Gaule // *Les martyrs*. 1978. P. 257–265).

Анализ сведений о гибели Л. м. затрудняется неопределенностью юридического положения христиан в Римской империи. Исповедание Христа и принадлежность к христ. общине рассматривались как тяжкое преступление, каравшееся смертью, тогда как отречение освобождало от ответственности. Однако власти редко проявляли инициативу в розыске христиан, поэтому до сер. III в. гонения были спорадическими и носили локальный характер. Основные принципы политики по отношению к христианам были сформулированы имп. Траяном (98–117): христиан не следовало разыскивать (*conquirendi non sunt*), поэтому процессы против них возбуждались по доносам частных лиц (*si deferantur et arguantur, puniendi sunt*); человек, не признавший себя христианином и подтвердивший верность рим. религии, не подлежал преследованию (*Plin. Jun*. Ep. X 96–97; подробнее см.: *Ste. Croix*. 1963; *Barnes*. Legislation. 1968; *Birley*. 1987. P. 257–258). Как правило, достоверные сведения о судах над христианами во II–III вв. соответствуют этим принципам, однако в Послании Лугдунской Церкви сообщается не только об отклонениях от общепринятой практики, но и о грубых нарушениях, допущенных в ходе процесса; обстоятельствам гонения уделено мало внимания (не названо даже имя легата Лугдунской пров., возглавившего процесс).

Начало гонения описывается как христ. погром с попытками линчевания. В отсутствие легата инициативу проявили местные власти, военные (трибун 13-й городской когорты) и гражданские (дуумвиры); они провели предварительный допрос обвиняемых и заключили их под стражу. На этом этапе единственным обвинением была принадлежность к христианству (*Euseb*.

Hist. eccl. V 1. 8). После прибытия в город легат открыл формальный судебный процесс (*cognitio*). В Послании неоднократно говорится, что наместник нарушал законность, уступая требованиям фанатичной толпы, и жестоко обращался с подсудимыми (см.: *Lanata*. 1973. P. 131). Ветхий Эпагат выступил с протестом, вероятно, намереваясь стать адвокатом христиан, но был немедленно арестован. Попытки рабов с целью получить показания против их хозяев допускались только в особо важных делах, гл. обр. связанных с гос. изменой (*crimen maiestatis*). Обвинения в кровосмешении и каннибализме, предъявленные Л. м., упоминаются в христ. апологиях II в. как распространенные в народе заблуждения (см.: *Frend*. 1965. P. 7, 25). Эти обвинения стали поводом для того, чтобы подвергнуть христиан пыткам, хотя необходимости в этом не было. В Послании подчеркивается, что гонители жестоко пытали мучеников и содержали их в нечеловеческих условиях. Возможно, легат стремился избежать завершения процесса и рассчитывал, что обвиняемые умрут до вынесения приговора (*Ibid*. P. 7). Попытки могли применяться не только для получения информации (так было с Санктом, к-рый отказался отвечать на вопросы), но и в качестве наказания. Из Послания непонятно, почему легат сначала приговорил к смерти только 4 христиан, при этом казнь Бландины была отложена. Вызывает вопросы и наличие среди Л. м. христиан из Вьенны (*Euseb*. *Hist. eccl. V 1 13, 17*), т. к. этот город находился в сенатской Нарбонской пров., его жители не подлежали юрисдикции лугдунского легата. Возможно, были арестованы только те вьенские христиане, к-рые по к.-л. причинам находились в Лугдуне (*Frend*. 1965. P. 6).

После казни Матура и Санкта легат попросил у императора указаний относительно рим. граждан, к-рые были среди христиан. Неизвестно, сколько времени заняло получение инструкции (это зависит от датировки гибели Л. м.; в дек. 176 Марк Аврелий находился в Риме, а в авг. 178 он возглавил войну с маркоманнами и квадами на Дунае). Тем временем условия содержания христиан улучшились: они могли общаться с единоверцами, оставшимися на свободе, и передавать им

письма. Распоряжение императора соответствовало принципам, которые сформулировал Траян: виновных следовало пытаться и казнить, отступивших от веры — отпустить (*Euseb*. *Hist. eccl. V 1. 47*). Во время повторного допроса отступники получили возможность подтвердить свой выбор; обвинения в инцесте и людоедстве более не выдвигались. Вопреки общепринятой норме, согласно к-рой рим. граждан не следовало предавать позорной смерти, Аттал был приговорен к мучительной казни во время представления (др. рим. гражданам отсекали головы; см.: *Churruca*. 1984. P. 263–264; *Birley*. 1987. P. 203).

Казнь оставшихся Л. м. была приурочена к празднику (*πανήγυρις*), под к-рым скорее всего подразумевается ежегодное собрание представителей 3 галльских провинций в Лугдуне. Праздник, посвященный Риму и Августу, открывался 1 авг. в святилище Трех Галлий (см.: *Keresztes*. 1967. P. 84–85; *Barnes*. Pre-Decian. 1968. P. 518). Торжества сопровождалась «зрелищами» с участием гладиаторов, к-рых легат решил заменить христианами. Высказывалось мнение, что казнь Л. м. была связана с сенатусконсультом о сокращении расходов на гладиаторские представления (*De sumptibus ludorum gladiatoriorum minuendis*). Закон был издан предположительно в 177 г. по ходатайству галльских аристократов. Среди прочего разрешалось заменять дорогостоящих гладиаторов преступниками, приговоренными к смерти и купленными по низкой цене у гос. казны. В Галлии «исстари по священному обычаю» использовали также неких *trinqi*, возможно, добровольцев, согласившихся принести себя в жертву богам (см.: *Frend*. 1965. P. 5; *Lanata*. 1973. P. 132; *Birley*. 1987. P. 200–201; ср. мнение Т. Д. Барнса, к-рый считал маловероятной связь между этим законом и гибелью Л. м.: *Barnes*. Pre-Decian. 1968. P. 518–519). Большинство исследователей полагают, что галльские власти «цинично использовали» закон о гладиаторах для расправы с христианами (*Birley*. 1987. P. 202; *Kyle*. 1998. P. 250–251). Высказывалось даже предположение, что постановление сената было настоящей причиной жестокой казни Л. м. (*Oliver J. H., Palmer R. E. A*. Minutes of an Act of the Roman Senate // *Hesperia*. Princeton, 1955. Vol. 24.





Римский амфитеатр в Лионе.
1-я пол. I в. по Р. X.

№ 4. Р. 324–327; ср.: *Keresztes*. 1968. Р. 335–339).

Попытки христиан забрать останки Л. м. были безуспешными, легат распорядился оставить их без погребения. Отказ выдать тела и уничтожение останков является исключительным случаем: как правило, не запрещалось хоронить даже тех, кто совершили самые тяжкие преступления (*Frend*. 1965. Р. 9–10). Во фрагментах Послания, сохранных Евсевием, говорится только о Л. м., к-рые умерли во время следствия или были казнены. Однако среди христиан были также исповедники (ὀμολογητῶν), возможно, осужденные на каторжные работы (*Churruca*. 1984). После расправы над мучениками положение христ. общины в Лугдуне стабилизировалось. В 80-х и, вероятно, в 90-х гг. II в. Лугдунскую Церковь возглавлял Ириней, к-рый, по-видимому, руководил и др. христ. общинами Галлии (*Euseb. Hist. eccl.* V 24. 3); в его сочинениях нет упоминаний о новых преследованиях христиан (ср.: *Frend*. 1965. Р. 12–13).

В XX в. благодаря археологическим раскопкам стало возможным идентифицировать некоторые места, упомянутые в Послании (мн. гипотезы, выдвигавшиеся в XVI–XIX вв., были признаны ошибочными). В эпоху Римской империи центральная часть города находилась на холме Фурвьер, на левом берегу Соны. В юж. части холма (ул. Фарж) найдены остатки публичных терм, построенных в сер. I в. и расширенных в нач. II в.; очевидно, эти термы были в перечне общественных мест, которые запретили посещать христианам. Главный городской форум, рядом с к-рым могла находиться резиденция наместника, обычно локализуют в р-не совр. базилики Пресв. Девы Марии (Нотр-Дам-де-Фурвьер), однако твердых доказательств в пользу этой гипотезы нет (напр.: *Pelletier*. 1999. Р. 57–58). Возможно, на этом месте находился не форум, а храмовый ансамбль, перестроенный во II в., скорее всего при имп. Адриане (117–138), тогда как остатки форума еще не обнаружены (*Fellague Dj. e. a.* *Le «forum de Trajan» et les vestiges romains sur l'éperon de Fourvière à Lyon (Rhône) // Le «forum» en Gaule et dans les régions voisines / Éd. A. Bouet. Bordeaux, 2012. Р. 205–255*). На др. берегу Соны, на склоне холма Ла-Круа-Рус, находи-

лось т. н. святилище Трех Галлий, где с 12 г. до Р. X. проводился ежегодный праздник в честь Рима и Августа (подробнее см.: *Fishwick D.* *The Imperial Cult in the Latin West. Leiden etc.*, 1993². Vol. 1. Pt. 1. Р. 97–137; *García Quintela M. V., González García A. C.* *Le 1^{er} août à Lugdunum sous l'Empire Romain: Bilans et nouvelles perspectives // Rev. Archéologique de l'Est. Dijon, 2014. T. 63. Р. 157–177*). В состав святилища входил амфитеатр, остатки к-рого, впервые обнаруженные в 1818–1820 гг., были правильно идентифицированы лишь в 50-х гг. XX в. (раскопки А. Одена). Амфитеатр был возведен при имп. Тиберии (14–37) и существенно расширен, вероятно, в 30-х гг. II в. После перестройки здание, вмещавшее ок. 20 тыс. чел., стало самым большим амфитеатром в Галлии. В нем устраивались гладиаторские бои и др. представления, во время к-рых погибли мн. Л. м. Прах христиан выбросили в Рону, которая протекает примерно в 600 м к востоку от амфитеатра.

Датировка. Евсевий приводит противоречивые сведения о том, когда пострадали Л. м. В его Хронике казнь «множества погибших со славой за имя Христово в Галлии» датирована 167 г. (тогда же, по мнению Евсевия, погибли Поликарп Смирнский и пресв. Пионий). Однако в «Церковной истории» сообщается, что гонение на христиан началось в 17-й год правления Антонина Вера, когда епископом Рима был Елевферий, т. е. в 177 г. (*Euseb. Hist. eccl.* V Praef.). Считается, что Антонин Вер — это Марк Аврелий, однако Евсевий, по-видимому, не всегда различал имп. Марка Аврелия и его предшественника Антонина Пия (*Birley*. 1987. Р. 257). Неизвестно, на каком основании Евсевий датировал гибель Л. м. (ино-

гда, обращаясь к сказаниям о мучениках, он приводил произвольные датировки; см. статьи *Карп, Папил(а), Агафодор и Агафоника; Пионий*). Высказывалось мнение, что в использованных им источниках не было четких хронологических указаний; он знал только то, что Л. м. пострадали в годы правления Марка Аврелия (161–180), после избрания Римского еп. Елевферия (170/7–185/93) (см.: *Barnes. Pre-Decian*. 1968. Р. 518; *Birley*. 1987. Р. 201, 261). П. Нотен полагал, что гонение в Лугдуне могло произойти ок. 175 г. (*Nautin*. 1961. Р. 62–65), а Барнс считал возможной более позднюю датировку (*Barnes T. D.* *Eusebius and the Date of the Martyrdoms // Les martyrs*. 1978. Р. 137–143). Т. о., Л. м., вероятно всего, погибли между 175 и 180 гг., но исследователи обычно принимают традиц. дату — 177 г. (см.: *Dehandschutter*. 2005. Р. 7–8).

Из Послания неясно, как долго продлилось гонение на христиан. В частности, нет сведений о том, сколько времени заняло получение легатом ответа от императора (это зависит от того, где находился Марк Аврелий; если он был в Риме, ответ мог быть получен в короткий срок). Окончательный суд над Л. м. состоялся незадолго до 1 авг., когда начался лугдунский праздник в честь Рима и Августа, а последние мученики скорее всего погибли не позднее сер. авг.

Критика. Послание Лугдунской Церкви считается одним из важнейших источников по истории гонений на христиан во II в., однако некоторые исследователи высказывали сомнения в его достоверности. Так, Дж. У. Томпсон предположил, что Евсевий ошибочно датировал гибель Л. м.; в действительности эти события произошли при имп. Аврелиане (270–275) (*Thompson*. 1912). Эта гипотеза подверглась критике (см.: *Idem*. 1913). И. Делез назвал сомнения в аутентичности Послания «совершенно неправдоподобными» (*Delehayе. Passions*. Р. 90–91). Однако Нотен высказал мнение, что в тексте присутствуют интерполяции и недостоверные сведения. В Послании говорится, что легат попросил у императора указаний относительно того, как следовало поступать с римскими гражданами; ответ «христиан казнить, отрекшихся отпустить на свободу» не соответствовал



вопросу наместника. По мнению Нотена, эти сведения были вставлены в текст, чтобы объяснить непоследовательное отношение легата к Атталу (его не подвергали пыткам, вместо казни провели по амфитеатру с «позорной» табличкой, но впосл. по требованию толпы бросили на растерзание зверям). Возможно, эпизод был выдуман автором послания, к-рый стремился уподобить Аттала ап. Павлу (*Nautin*. 1961). Это предположение также не получило поддержки большинства исследователей.

С радикальной критикой Послания выступил Ж. Колен. По его мнению, Евсевий ошибочно локализовал гонение на христиан в Галлии; в действительности события произошли на Востоке. В Послании подчеркивается, что некие Л. м. говорили на латыни, но в Галлии использование латинского языка было естественным. Это уточнение, согласно Колону, имело смысл лишь в том случае, если Л. м. пострадали в таких местах, где говорили в основном по-гречески. Исследователь предположил, что описанные события произошли не в Галлии, а в *Галатии*. Еп. Потин и пресв. Ириной возглавляли христианскую общину в г. Неоклавдиополь (Андрара; ныне Везиркёпрю, иль Самсун, Турция); под Вьенной, упомянутой в Послании, следует понимать Севастополь (ныне Сулусарай, иль Токат). Наместником, возглавившим процесс над Л. м., был Аррий Антонин, к-рого Тертуллиан называл жестоким гонителем христиан (*Tertull.* Ad Scapul. 5. 1). Когда Аррий Антонин был проконсулом Азии, он приговорил к смерти некоего Аттала, за что впосл. был также осужден по ложному обвинению (*Scr. hist.* Aug. Commod. 7. 1). По мнению Колена, Аттал — мученик из Пергама, о к-ром говорится в Послании. Сведения о Л. м. впосл. были положены в основу предания о *Севастийских мучениках* (*Colin.* Martyrs grecs de Lyon. 1964). Против гипотезы Колена высказались почти все авторитетные исследователи (рец.: *Dubois J.* // RHEF. 1964. Vol. 50. N 147. P. 138–142; *Marrou H.-I.* // RBPН. 1965. T. 43. Fasc. 3. P. 1028–1030; *Daniélou J.* // RechSR. 1969. Vol. 57. N 1. P. 84–86; *Blázquez M.* // Archivo Español de Arqueología. 1967. Vol. 40. P. 30–31; см. также: *Halkin.* 1965; *Jouassard.* 1965; *Demougeot.* 1966; *Barnes.* Pre-Decian. 1968. P. 517). Одновременно с Коле-

ном критическое отношение к Посланию выразил А. П. Каждан, который считал, что текст был составлен в III в. в М. Азии. Исследователь пришел к выводу, что Послание «изобилует нелепостями и противоречиями»; в нем содержатся «невероятные чудеса», а «картина реальной действительности... извращена» (*Каждан.* 1965). Эта гипотеза также не получила признания. К 1800-летию гибели Л. м. в Лионе была проведена научная конференция (20–23 сент. 1977), участники к-рой поддержали традиц. т. зр. на датировку и обстоятельства гибели мучеников (см.: *Mondésert C.* Conclusions // Les martyrs. 1978. P. 311–321).

Другие источники. Список мучеников. Лат. авторы знали о Л. м. в основном из лат. перевода «Церковной истории» Евсевия, выполненного *Руфином Аквилейским* скорее всего в 402–403 гг. (изд.: *Eusebius Werke.* Lpz., 1903. Bd. 2. H. 1 / Hrsg. E. Schwartz, Th. Mommsen. S. 401–435). Перевод не вполне точен, в некоторых местах Руфин изменил смысл текста, напр. в характеристике Веттия Эпагата, к-рый назван в Послании «параклетом христиан», т. к. в нем пребывал Св. Дух (Параклет), как в прав. *Захарии* (Лк 1. 5–6). Это проявилось в «полноте его любви», с к-рой Веттий, рискуя жизнью, выступил в поддержку арестованных мучеников (*Euseb. Hist. eccl.* V 1. 10). По версии Руфина, Веттия называли «адвокатом христиан», потому что в нем пребывал «наш заступник, Иисус» (*aduocatum pro nobis Iesum*); он следовал примеру Захарии, проявлявшего «полноту любви к святым» (предшествующий текст также подвергся изменению). Из-за ошибочного понимания слов Руфина у более поздних лат. авторов сложилось мнение, что Захария был лугдунским клириком, современником мучеников (в Тексте из Фарфы он представлен как помощник Ириной). В др. месте Руфин отождествил мц. Библиду с Бландиной и пропустил упоминание о ее прежнем отступничестве (*Ibid.* V 1. 25–26). В оглавлении 5-й кн. слова «при Вере» переведены как «при Севере», т. е. *Септимию Севере* (193–211); далее в тексте, как и у Евсевия, говорится об имп. Антонине Вере (подробнее см.: *Neyrand L.* Le récit de la passion des martyrs de Lyon dans la traduction de Rufin // Les martyrs. 1978. P. 289–297). Возможно, пере-

вод Руфина был в распоряжении *Сулпиция Севера*, к-рый упоминал о 5-м гонении на христиан, якобы состоявшемся при Марке Аврелии, когда в Галлии впервые пострадали мученики (*Хроника Сулпиция*, сост. между 403 и 406,— *Sulp. Sev. Chron.* II 32. 1). Между 421 и 424 гг. перевод Руфина использовал блж. Августин в соч. «Как надо заботиться об усопших». Он обратился к сказанию о Л. м., доказывая, что участь останков христианина не имеет большого значения. Тела Л. м. подверглись поруганию и были уничтожены, но это не повлияло на посмертную славу погибших, хотя др. христиане были огорчены тем, что не смогли их достойно похоронить (*Aug. De cura pro mortuis gerenda ad Paulinum* // *S. Aurelii Augustini Opera* / Ed. J. Zycha. Vindobonae, 1900. T. 5/3. P. 633–638. (CSEL; 41); см.: *Rose P. J.* A Commentary on Augustine's «De cura pro mortuis gerenda»: Rhetoric in Practice. Leiden; Boston, 2013. P. 64, 221, 227–235). Греч. текст «Церковной истории» был использован в визант. комментарии на 1-е Послание Петра, к-рый приписывается Икумению; автором Послания Лугдунской Церкви там назван Ириной Лионский (PG. 119. Col. 535–538). В латинские агиографические сборники повествование о Л. м. из «Церковной истории» включено как самостоятельное произведение, озаглавленное «Мученичество 48 мучеников, пострадавших в Лугдуне» (иногда оно именовалось Мученичеством Бландины или Потина; см.: *Quentin.* 1908. P. 149–150). Самая ранняя рукопись, в к-рой содержится Мученичество,— Кодекс Вельзера, созданный в сер. VIII в. в Сев. Франции (Mopac. Clm. 3514. Fol. 215–232).

В «Церковной истории» названы имена лишь 10 мучеников (Александр, Алкивиад, Аттал, Библида, Бландина, Веттий Эпагат, Матур, Понтик, Потин и Санкт). По свидетельству Евсевия, в Послании был приведен полный список имен Л. м. с указанием обстоятельств их кончины. Этот список, скорее всего входящий к агиографическому своду Евсевия, сохранился в ряде лат. источников: в Иеронимовом мартирологе, в сочинении Григория Турского «О славе мучеников»; в легендариях он приложен к Мученичеству Л. м. Согласно А. Кантену, самым близким к первоначальной версии



является перечень имен в легендарии Вгух. 207–208 (XIII в.). Исследователь так реконструировал список мучеников: Ветгий, Захария, Макарий, Алкивиад, Сильвий, Прим, Ульпий, Виталий, Комминий, Октобер, Филомин, Геминас, Юлия, Альбина, Грата, Эмилия, Потомена, Помпея, Родана, Библис, Кварта, Матерна, Эльпис (она же Аммас); отданные на растерзание зверям: Санкт, Матур, Аттал, Александр, Понтик, Бландина; умершие в темнице: Арестей, Потин, Корнелий, Зосим, Тит, Зотик, Юлий, Аполлоний, Геминиан, Юлия, Авсона, Эмилия, Гамника, Помпея, Домна, Мамилия, Юста, Трофима и Антония (всего 48 имен). По мнению Кантена, нек-рые имена следует считать двойными (напр., Сильвий Прим, Помпея Родана), поэтому количество Л. м. могло быть меньше (*Quentin*. 1921). В различных версиях списка нек-рые имена искажены, их порядок изменен. Так, в Иеронимовом мартирологе перечень начинается с еп. Потина и пресв. Захарии (к этому источнику восходят более поздние списки, включенные в мартирологи Лионского анонима и Флора Лионского), а Григорий Турский называет всего 45 имен.

Впосл. к Л. м. причисляли др. мучеников, почитавшихся в Бургундии. Так, архиеп. Адон Вьеннский привел сведения о том, что мч. Марцелл, пострадавший в Кабиллоне (ныне Шалон-сюр-Сон; пам. 4 сент.), и мч. Валериан, пострадавший в Тинурции (ныне Турню; пам. 15 сент.), были среди арестованных лугдунских христиан. Они чудесным образом получили свободу, бежали из Лугдуна и позднее приняли мученическую смерть в др. местах (*Decourt*, *Lucas*. 1993. P. 143–144).

Почитание Л. м. достоверно засвидетельствовано лишь в V–VI вв., обстоятельства его возникновения не до конца ясны. По-видимому, в тот период наибольшим почитанием в Лугдуне пользовались др. святые, прежде всего мученики *Епитодий и Александр* и епископы Ириней и Иуст (*Delehaye*. *Origines*. P. 352). Самые ранние сведения о культе Л. м. содержатся в проповеди о св. Бландине, включенной в галльский сборник *Евсевия Галликана*. Проповедь была составлена скорее всего в V в., среди ее возможных авторов называют *Фавста* Рейского (Резского) и Лугдунских епископов *Евхерия* и Пациента (*Euseb. Gall.* Ном.

11; см.: *Bailey*. 2003. P. 5). Основные темы гомилии — значение почитания местных святых, защитников города («Пусть радуется наша земля, вскормившая небесных воинов, обильно породившая добродетели»); уподобление Лугдуна Вифлеему, где пострадали *Вифлеемские младенцы*; прославление мужества еп. Потина и др. мучеников; тщетность усилий гонителей, к-рые уничтожили останки Л. м., «будто пламя способно поглотить заслуги, сжечь дотла добродетели». По-видимому, ко времени создания проповеди культ Л. м. еще не укрепился, в городе не было посвященного им храма (*Beaujard*. 2000. P. 132–133, 295–296). Сведения о мучениках включены в Текст из Фарфы, или Мученичество святых Ириней, Андохия, Бенигна, Тирса и Феликса (1-я пол. VI в.; изд.: *Straeten*. 1961. P. 455–468). В этом источнике упоминается о казни Л. м. во главе с еп. Потинном по приказу имп. Антонина и о миссионерах во главе с Иринеем, посланных в Лугдун сщмч. Поликарпом Смирнским. Описание массовой резни лугдунских христиан по приказу имп. Септимия Севера, по-видимому, вдохновлено сведениями о Л. м., к-рые агиографы совместили с данными о разграблении Лугдуна войском Септимия Севера в 197 г. (*Montet*. 1880. P. 107–112; *Decourt*. 1999. P. 53–55; подробнее см. в ст. *Ириней*, еп. Лионский).

Поминование Л. м. включено в Иеронимов мартиролог. По мнению Л. Дюшена, запись присутствовала в первоначальной, италийской редакции мартиролога, составленной в 1-й пол. V в. (*MartHieron*. P. LXVIII). Однако Кантен пришел к выводу, что список мучеников был включен в текст позднее, вероятно, при составлении галльской редакции в кон. VI в. (*Quentin*. 1921. P. 129–131). Согласно Делеэ, поминование Л. м. могло содержаться в первоначальной редакции, хотя список, возможно, был добавлен уже в Галлии (*MartHieron. Comment*. P. 297).

Григорий Турский считал, что среди его предков был мч. Ветгий (Векций) Эпагат, принадлежавший к провинциальной senatorской аристократии. Из рода мученика происходили Левкадий, senator из г. Битуриги (ныне Бурж), и Левкадия, бабка Григория, к-рая вышла замуж за арвернского senatora Георгия (*Greg. Turon.*

Vit. Patr. VI 1; ср.: *Idem. Hist. Franc.* I 31). Повествуя о Л. м., Григорий Турский использовал не только «Церковную историю» в переводе Руфина, но и Текст из Фарфы, поэтому он считал этих мучеников лугдунскими христианами, по преданию казненными вместе с Иринеем. Первым из Л. м. он называл Ветгия Эпагата; по его словам, «повествование об их страстях бережно хранится у нас донныне» (*Idem. Hist. Franc.* I 28–29). В соч. «О славе мучеников» Григорий перечислил имена Л. м. и изложил предание об обретении их праха. Христиане горевали об утраченных останках мучеников. Явившись неким благочестивым людям, святые поведали, что Христос даровал им вечный покой, и велели собрать пепел, оставшийся на месте сожжения. Христиане построили большую базилику во имя мучеников и положили их прах под алтарем, где, по словам Григория, совершались чудеса. Место, где пострадали Л. м., называлось Атанак (*Athanaso uosatug*), поэтому их также именовали Атанакскими мучениками (*Idem. Glor. martyrum*. 48–49). Эти сведения повторяются в мартирологе Лионского анонима (нач. IX в.— *Quentin*. 1908. P. 149–150), а также в мартирологе Адона Вьеннского, где добавлено, что прах Л. м. покоем в ц. Апостолов (*in Apostolorum ecclesia*).

В средние века важнейшими центрами почитания мучеников в Лионе были бенедиктинское аббатство Эне и приходская ц. св. Ницетия (Сен-Низье). На основании свидетельства Григория Турского сложилось мнение, что Л. м. погибли там, где впосл. было построено аббатство Эне, именовавшееся Атанакским мон-рем (*Athanasense monasterium*). Однако самые ранние упоминания о мон-ре относятся к IX в., а предание о гибели мучеников в Эне сложилось не ранее XIII–XIV вв. (*Rubellin*. 2003. P. 282–288). Тем не менее лионские историки XVII в. настаивали на достоверности этой легенды. По мнению иезуита Теофиля Рено, Л. м. пострадали в Эне и были похоронены в ц. Сен-Низье, которую он считал древней базиликой Апостолов (*Raynaud*. 1665. P. 16–18). Ж. М. де Ла Мюр полагал, что монастырь Эне находился на месте, где были казнены Л. м. и уничтожены их останки. Ораторий, в к-ром собирались первые христиане Лугдуна,



историк отождествлял с криптой под ц. Сен-Низье; по его мнению, в этой крипте хранился прах мучеников (*La Mure*. 1671. P. 6–8; *Idem*. 1885. P. 22–55). Отождествление Эне с местом казни Л. м. отстаивали также нек-рые лионские авторы XIX в. (напр.: *Boissieu*. 1864; *Dumas*. 1886). В буллах папы Римского *Иннокентия IV* от 1251 г. упоминается, что в ц. Сен-Низье находился алтарь Пресв. Девы Марии, освященный еп. Потинном; там же хранились мощи 1-го епископа Лугдуна (*Martin J.-V. Conciles et bullaire du diocèse de Lyon*. Lyon, 1905. N 1284, 1312). Впосл. считалось, что еп. Потин поместил там статую Девы Марии, привезенную им с Востока; в IV или V в. на месте подземного раннехрист. оратория была возведена базилика Апостолов, в дальнейшем названная в честь св. Ницетия (*Martin-Daussigny E. C. La crypte de Saint-Pothin à Lyon // Rev. du Lyonnais*. N. S. 1853. T. 7. P. 431–441). Многие исследователи пытались отождествить аббатство Эне и ц. Сен-Низье с позднеантичными и раннесредневек. храмами, известными по упоминаниям в источниках. Романская церковь аббатства Эне была освящена папой *Пасхалием II* 29 янв. 1107 г. и реконструирована в 1829–1855 гг.; примыкающая к ней капелла св. Бландины с небольшой криптой датируется ок. 1000 г. (впосл. перестроена), но следов более ранних церковных построек там не обнаружено. Готическая ц. Сен-Низье была возведена в XV–XVI вв. на месте древней базилики, где был похоронен св. *Ницетий* († 573) и др. епископы Лугдуна, жившие в VI в. Крипта, в к-рой находились гробницы епископов, была радикально перестроена в 1883–1884 гг. Т. о., нет убедительных доказательств в пользу отождествления базилики, упомянутой Григорием Турским, с ц. Сен-Низье или с аббатством Эне (Lyon. 1983. P. 37). Одни исследователи высказывались в пользу Эне (напр.: *Vieillard-Troïekoureff*. 1976), другие — в пользу Сен-Низье (напр.: *Decourt, Lucas*. 1993. P. 128). Однако Б. Божар предположила, что базилика, в к-рой хранился прах Л. м., могла находиться не в Атанаке, а в другом месте; ее не следует отождествлять с храмом, где был похоронен св. Ницетий. По мнению исследовательницы, остатки базилики Л. м. еще не обнаружены (*Beaujard B. Grégoire de Tours et Lyon // L'abbaye*. 2008.

P. 53–60). Опираясь на эту гипотезу, Ж. Ф. Рено предложил локализовать базилику мучеников на месте совр. ц. Сен-Пьер-де-Вез, расположенной в сев. части города, на правом берегу Соны. Средневек. здание было разрушено при строительстве неороманского храма (40-е гг. XIX в.), но есть основания считать, что в V–VI вв. там существовала базилика. В средние века ц. Сен-Пьер-де-Вез была отправным пунктом ежегодной процессии в честь Л. м. (см. ниже). По мнению Рено, в VIII в. из-за нападений провансальских сарацинов прах мучеников перенесли в ц. Сен-Низье, расположенную ближе к центру города. После этого ц. Сен-Пьер-де-Вез утратила связь с почитанием Л. м. (*Reyraud*. 2012; *Idem*. 2014. P. 252–254). Однако в сер. IX в. Адон Вьеннский утверждал, что прах Л. м. покоился в ц. Апостолов, тогда как ц. Сен-Низье по крайней мере с нач. IX в. именовалась в честь св. Ницетия. Сохранились данные о др. храме, освященном во имя апостолов: согласно интерполированной версии письма архиеп. Лейдрата (797/8–816), расположенный к северу от города монастырь Иль-Барб был «издавна освящен в честь святого апостола Андрея и всех апостолов», но впосл. его называли в честь св. Мартина (MGH. Epp. T. 4. P. 543; PL. 104. Col. 1026–1027; см.: *Rubellin*. 2003. P. 267).

В мартирологе Адона Вьеннского впервые упоминается о торжественном праздновании памяти Л. м. 2 июня, которое называли «день чудес» (*ex antiquorum traditione ipsam diem miraculorum appellant*), впосл. — «праздник чудес» (лат. *festum Miraculorum*; франц. *fête des Merveilles*). По словам Адона, в этот день горожане устраивали процессию «вниз по реке» в ц. Апостолов, где совершалась праздничная месса. Известно, когда возник этот обычай (возможно, в IX в. — *Rubellin*. 2003. P. 163–164). Согласно более поздним описаниям, в «праздник чудес» совершалось шествие по местам, связанным с почитанием Л. м. Каноники кафедрального собора, коллегиальных церквей св. Павла и св. Иуста, а также монахи из аббатств Иль-Барб и Эне собирались в ц. Сен-Пьер-де-Вез. Там они садились в подготовленные речные суда и с песнопениями отправлялись вниз по течению Соны в мон-рь Эне, где лобзали камень св. Потина (согласно

авторам XVII в., в тюрьме епископ использовал этот камень вместо подушки; см.: *Dumas*. 1886. P. 202–212). Затем с пением литании Л. м. участники процессии направлялись в ц. Сен-Низье, где совершалась месса. «Праздник чудес» был важнейшим городским торжеством, в нем принимали участие муниципальные власти Лиона и представители всех корпораций города. Согласно источникам XIV в., торжества проходили уже не 2 июня, а незадолго до праздника Рождества Иоанна Крестителя (в честь этого святого именовался кафедральный собор). К этому времени горожане стали уклоняться от участия в церемонии, к-рую они рассматривали как дорогостоящую и обременительную церковную повинность. В кон. XIV в. после длительного сопротивления со стороны духовенства городские власти добились отмены праздника (*Gouilloud*. 1868. P. 433–441, 458–460; *Guigue*. 1886; *Rossiaud J. La fête des Merveilles: De l'histoire à la légende // L'abbaye*. 2008. P. 33–49).

Считается, что в средние века прах Л. м. хранился в ц. Сен-Низье; в аббатстве Эне были частицы мощей св. Потина, кошель (*saccus*) с прахом мучеников и серебряный реликварий с мощами св. Бландины (*La Mure*. 1885. P. 181–185). Эти святые были утрачены в 1562 г., когда *гугеноты* захватили Лион и разграбили городские церкви (*Dumas*. 1886. P. 260–265). В XVIII в. в ц. Сен-Низье хранились частицы праха Потина и др. мучеников, в Эне — мощи Бландины, но эти реликвии исчезли во время Французской революции (1789–1799). Согласно Д. Мени, сохранились частицы мощей св. Бландины и неизвестного мученика (в церкви бывш. мон-ря Эне), а также св. Потина (в ц. Сен-Потен; см.: *Meynis D. Notice sur les reliques des saints de l'Église de Lyon*. Lyon, 1865). В 1856 г. уцелевшие частицы мощей святых Потина, Санкта, Бландины и др. поместили в реликварий Л. м., который хранится в ц. св. Ирины (Сент-Ирене).

Об укреплении почитания Л. м. в XVII в. свидетельствует основание братства в их честь при ц. св. Ирины (распущено в годы Французской революции, восстановлено в 1817). В 1689 г. была обретена «темница св. Потина» — подземелье, в к-ром якобы скончался 1-й епископ Лугдуна. Возможно, грот был частью богатой



усадьбы эпохи Римской империи; в XVI в. он использовался как погреб в доме гуманиста Пьера Сала, при строительстве к-рого были обнаружены рим. руины (от этого произошло название усадьбы — Антикай), принятые за остатки дворца наместника, где якобы содержали мучеников. В 1630 г. здесь была основана обитель визитанок, капеллу к-рой освятили во имя Пресв. Девы Марии и Л. м. (1639). Самое раннее упоминание о почитании подземелья в Антикае как места, связанного с подвигом Л. м., относится к 1666 г. Мон. Анна Мари де Тели из Тулузы, особо почитавшая св. Потина, убеждала лионских монахинь в достоверности этого «предания». В ночь на 4 нояб. 1689 г. Сюзанне Мари де Риан де Вильре, настоятельница антикайской обители, явился св. Потин и пообещал защищать тех, кто почитали его «темницу». После этого подземелье стало местом паломничества, там была устроена капелла, записывались чудеса, совершавшиеся по молитвам к св. Потину (самая ранняя запись была сделана 4 янв. 1691). После Французской революции в зданиях мон-ря разместился госпиталь, но в 1804 г. капелла св. Потина была вновь открыта. Посещение «темницы» папой Римским Пием VII (19 апр. 1805) способствовало возрождению паломничества. Во 2-й пол. XIX в. «темница св. Потина» была расширена и перестроена (см.: *Comte C. La prison de l'Antiquaille: Saint-Pothin et ses compagnons. Lyon, 1877; Martin J.-B. Histoire des églises et chapelles de Lyon. Lyon, 1908. Т. 1. P. 219–230.*)

В XIX в. в Лионе были возведены приходские церкви во имя св. Потина (1841–1843) и св. Бландины (1863–1869). Во время посещения Лиона 4–7 окт. 1986 г. папа Римский Иоанн Павел II возглавил экуменическую молитву в амфитеатре Трех Галлий на месте гибели мучеников.

Литургическое поминовение. Память Л. м., заимствованная из Иеронимова мартиролага, была указана под 2 июня в мартирологе Беды Достопочтенного (см.: *Quentin. 1908. P. 98*). В мартирологе Лионского анонима перечислены имена 48 мучеников и добавлено упоминание о чудесном обретении их праха (*Ibid. P. 149–150*). Эта запись почти без изменений воспроизведена в мартирологе Флора Лионского; Адон Вьеннский существенно расширил ска-

зание и добавил к нему сведения о праздновании памяти Л. м. в Лионе. В большинстве календарей и мартирологов упоминаются 48 мучеников, но *Вандальберт Промский* и Адон ошибочно писали о св. Бландине и 48 др. мучениках, а в нек-рых календарях число мучеников достигает 50. *Узурд* сократил пространное сказание Адона и пропустил имена Л. м.; в таком виде поминовение еп. Потина, Бландины и 46 др. мучеников было включено в Римский мартиролаг.

В средние века в Лионе использовались дополненные версии каролингских «исторических» мартирологов, прежде всего мартиролага Флора. В печатных изданиях Лионского миссала поминовение Потина и др. мучеников указывалось под 2 июня (издания 1556, 1620 и 1688 гг.). Однако в миссале 1737 г. кроме памяти Потина и 47 Л. м. («двойной» праздник 2-го класса с октавой) указана также память Бландины (8 авг., «duplex minus»). В миссале 1771 г., перепечатанном в 1825 г., поминовение Потина и 46 др. мучеников помещено под 1-м воскресеньем июня. В приложении к этому изданию (1844) и в миссале 1846 г. указано, что память Потина и 47 мучеников совершалась в 4-е воскресенье после Пасхи («solemminus» с октавой), а память Бландины — 8 авг. («semiduplex maius»). Статус праздников изменен в Римско-Лионском миссале 1866 г.: память Потина и других мучеников — «двойной» праздник 2-го класса с октавой, память Бландины (перенесена на 9 авг.) — «двойное поминовение». Согласно календарю Лионского архиеп-ства 1982 г., память св. Потина, 1-го епископа и покровителя Лиона, и др. мучеников совершалась 2 июня, память св. Бландины — 9 авг. В наст. время поминовение святых Потина, Бландины и др. Л. м. совершается 2 июня в Лионском архиеп-стве (в календаре Римско-католической Церкви для Франции — факультативная память).

Ист.: *Euseb. Hist. eccl. V 1–4; Ausgewählte Märtyrerakten / Hrsg. G. Krüger, G. Ruhbach. Tüb., 1965⁴. S. 18–28; The Acts of the Christian Martyrs / Ed. H. Musurillo. Oxf., 1972. P. XX–XXII, 62–85; Atti e passioni dei martiri / Ed. A. A. R. Bastiaensen. Mil., 1987. P. 59–95; Actas de los Mártires / Ed. D. Ruiz Bueno. Madrid, 2003⁵. P. 317–348; *Euseb. Gall. Hom. P. 128–134; Greg. Turon. Glor. marty. 48–49; idem. Hist. Franc. I 28–29; MartHieron. P. 71–73; MartHieron. Comment. P. 292–298; Der karolingische Reichskalender und seine Überliefe-**

rung bis ins 12. Jh. / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 2. S. 952–954; *Dubois J., Renaud G. Édition pratique des martyrologes de Bède, de l'Anonyme lyonnais et de Florus. P., 1976. P. 100–101; Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions / Ed. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 177–182; MartUsuard. P. 239–240; MartRom. Comment. P. 220; ActaSS. Iun. T. 1. P. 160–168; BHL, N 6839–6844d.*

Лит.: *Raynaud Th. Hagiologium Lugdunense. Lugduni, 1665. (Opera omnia; 8); La Mure J.-M., de. Histoire ecclesiastique du diocese de Lyon. Lyon, 1671. P. 3–8; idem. Chronique de l'abbaye d'Ainay / Ed. G. Guigue. Lyon, 1885; Boissieu A., de. Ainay: Son autel, son amphithéâtre, ses martyrs. Lyon, 1864; Gouilloud A. Saint Pothin et ses compagnons martyrs. Lyon; P., 1868; Montet É. La légende d'Irénée et l'introduction du christianisme à Lyon. Gen., 1880; Dumas F. Les traditions d'Ainay. P.; Lyon, 1886; Guigue M.-C. La fête des Merveilles // *Idem. Bibliothèque historique du Lyonnais. Lyon, 1886. Т. 1. P. 153–208; Hirschfeld O. Zur Geschichte des Christentums in Lugdunum vor Constantin // SPAW. 1895. [Bd. 19.] S. 381–409; Penan Э. Марк Аврелий и конец античного мира / Пер.: В. А. Обручев. СПб., [1908.] М., 1991. С. 168–189; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 98, 149–150, 314–315, 384, 609, 672; idem. La liste des martyrs de Lyon de l'an 177 // *AnBoll. 1921. Т. 39. P. 113–138; Jullian C. Quelques remarques sur la lettre des chrétiens de Lyon // REA. 1911. Т. 13. N 3. P. 317–330; Thompson J. W. The Alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177 // *AJTh. 1912. Vol. 16. N 3. P. 359–384; 1913. Vol. 17. N 2. P. 249–258; Kahrstedt U. Die Märtyrerakten von Lugdunum 177 // Rheinisches Museum f. Philologie. N. F. Bonn, 1913. Bd. 68. S. 395–412; Labriolle P., de. Le style de la lettre des chrétiens de Lyon // *BALAC. 1913. Т. 3. P. 198–203; Zeiler J. Les origines chrétiennes en Gaule: (Sujet d'histoire diocésaine) // RHEF. 1926. Т. 12. N 54. P. 16–33; idem. Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens // *AnBoll. 1949. Т. 67. P. 49–54; Bardy G. La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. P., 1935. P. 160–173; Chagny A. Les martyrs de Lyon de 177: Étude historique. P.; Lyon, 1936; Griffie É. La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P.; Toulouse, 1947. Т. 1. P. 7–33; Jouassard G. Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle // *RSR. 1956. Т. 30. Fasc. 3. P. 217–229; idem. Aux origines de l'église de Lyon // *REAug. 1965. Vol. 11. N 1/2. P. 1–8; Nautin P. Lettres et écrivains chrétiens des II^e et III^e siècles. P., 1961. P. 33–64; Straeten J., van der. Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne: Étude littéraire // *AnBoll. 1961. Т. 79. N 1/2. P. 115–145; N 3/4. P. 447–469; Ste. Croix G. E. M., de. Why Were the Early Christians Persecuted? // *Past and Present. Oxf., 1963. Vol. 26. N 1. P. 6–38; Colin J. L'empire des Antonins et les martyrs gauloises de 177. Bonn, 1964; idem. Martyrs grecs de Lyon ou martyrs Galates? // *L'Antiquité classique. Brux., 1964. Т. 33. Fasc. 1. P. 108–115; Кашдан А. И. От Христа к Константину. М., 1965. С. 44–47; Frend W. H. C. Martyrdom and Persecution in the Early Church. Oxf., 1965. P. 1–30; Halkin F. Martyrs de Lyon ou d'Asie Mineur? // *AnBoll. 1965. Т. 83. N 1/2. P. 189–190; Audin A. Les martyrs de 177 // *Cahiers d'histoire. Lyon etc., 1966. Т. 11. P. 343–367; Delehaye. Passions. P. 89–91; Demougeot É. À propos des martyrs lyonnais de 177 // *REA. 1966. Т. 68. N 3/4. P. 323–331; Keresztes P. The Massacre at Lugdunum at 177 A. D. // *Historia.***************

Wiesbaden, 1967. Bd. 16. N 1. S. 75–86; *idem*. Marcus Aurelius a Persecutor? // *HarvTR*. 1968. Vol. 61. P. 321–341; *Barnes T. D.* Legislation against the Christians // *JRS*. 1968. Vol. 58. P. 32–50; *idem*. Pre-Decian «Acta Martyrum» // *JThSt*. N. S. 1968. Vol. 19. N 2. P. 509–531; *Lanata G.* Gli atti dei martiri come documenti processuali. Mil., 1973. P. 125–136; *Gilliard F. D.* The Apostolicity of Gallic Churches // *HarvTR*. 1975. Vol. 68. N 1. P. 17–33; *Vieillard-Troiekourov M.* Les monuments religieux de la Gaule d'après les œuvres de Grégoire de Tours. P., 1976. P. 145–147; Les martyrs de Lyon (177) / Éd. J. Rougé, R. Turcan. P., 1978; *Saumagne Ch., Merlin M.* De la légalité du procès de Lyon de l'année 177 // *ANRW*. 1979. Tl. 2. Bd. 23. Tbd. 1. S. 316–339; *Kraft H.* Die Lyoner Märtyrer und der Montanismus // *Pietas*: FS f. B. Kötting / Hrsg. E. Dassmann, K. S. Frank. Münster, 1980. S. 250–266; *Lampe G. W. H.* Martyrdom and Inspiration // *Suffering and Martyrdom in the New Testament*: Studies Presented to G. M. Styler / Ed. W. Horbury, B. McNeil. Camb., 1981. P. 118–135; Le diocèse de Lyon / Éd. J. Gadille. P., 1983. P. 11–17, 36–38. (Histoire des diocèses de France. N. S.; 16); *Churruca J., de.* Confesseurs non condamnés à mort dans le procès contre les Chrétiens de Lyon l'année 177 // *VChr*. 1984. Vol. 38. N 3. P. 257–270; *Birley A. R.* Marcus Aurelius: A Biography. New Haven etc., 1987²; *Decourt J.-C., Lucas G.* Lyon dans les textes grecs et latins: La géographie et l'histoire de Lugdunum, de la fondation de la colonie (43 avant J.-C.) à l'occupation bourgeoise (460 après J.-C.). Lyon; P., 1993. P. 84–91, 125–129, 131–132, 138–141, 148–149, 157; *Kyle D. G.* Spectacles of Death in Ancient Rome. L.; N. Y., 1998. P. 248–253; *Decourt J.-C.* Constitution d'une légende hagiographique: Le «martyre» d'Irénée de Lyon // *Cahiers d'histoire*. 1999. Vol. 44. N 1. P. 33–57; *Pelletier A.* Lugdunum: Lyon. Lyon, 1999. P. 116–124; *Beaujard B.* Le culte des saints en Gaule: Les premiers temps d'Hilaire de Poitiers à la fin du VI^e siècle. P., 2000. P. 56, 132–133, 245–246, 295–296, 463, 527; *Bailey L.* Building Urban Christian Communities: Sermons on Local Saints in the Eusebius Gallicanus Collection // *Early Medieval Europe*. L. etc., 2003. Vol. 12. N 1. P. 1–24; *Cariker A. J.* The Library of Eusebius of Caesarea. Leiden; Boston, 2003; *Rubelin M.* Église et société chrétienne d'Agobard à Valdés. Lyon, 2003; *Dehandschutter B.* A Community of Martyrs: Religious Identity and the Case of the Martyrs of Lyons and Vienne // *More than a Memory: The Discourse of Martyrdom and the Construction of Christian Identity in the History of Christianity* / Ed. J. Leemans. Leuven, 2005. P. 3–22; *Labbaye d'Ainay des origines au XII^e siècle* / Éd. J.-F. Reynaud, F. Richard. Lyon, 2008; *Reynaud J.-F.* Lyon: Saint-Pierre de Vaise et la basilique des Martyrs // *Bull. monumental*. P., 2012. T. 170. N 2. P. 159–160; *idem*. À la recherche des martyrs de Lyon et de Vienne // *L'empreinte chrétienne en Gaule du IV^e au IX^e siècle* / Éd. M. Gaillard. Turnhout, 2014. P. 235–255.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

Почитание на Востоке. В Византии единственным источником сведений о Л. м. было Послание Лугдунской Церкви, сохранившееся в составе «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (ВНГ, N 1573). Краткое сказание о мучениках включено в Синаксарь К-польской ц. (ар-

хетип кон. X в.) и нек-рые др. визант. синаксари под 26 июля (SynCP. Col. 844–845), реже под 25 июля (напр., Paris. Coisl. 223, 1301 г.). В ряде деталей сказание отличается от сведений, изложенных в «Церковной истории». Л. м. пострадали в Лугдуне и Вьенне при императорах Марке Аврелии и «Левкий Вере», т. е. Луции Вере (161–169). Во время суда вместо ответов на вопросы они повторяли, что являются христианами. Их подвергли пыткам; Санта обжигали раскаленными медными пластинами, а затем вместе с Матуром бросили на растерзание зверям. Аттала посадили на раскаленное железное кресло, Бландину избивали целый день, после чего привязали к столбу и отдали зверям, но те не тронули мученицу. Тогда ее заключили в темницу, а затем привязали к коням и волокли по земле, пока она не скончалась. Мн. христиане умерли в тюрьме от удушья. Тела Л. м. гонители бросили псам, но те не тронули их; тогда останки сожгли, а пепел бросили в р. Родан. О др. мучениках в синаксарном сказании не упоминается.

В Минологии имп. Василия II (1-я четв. XI в.) под 26 июля содержится сказание, в заглавии к-рого упоминается Санкт; в тексте кратко описаны страдания Л. м., хотя их имена не указаны. В этом источнике ошибочно сообщается, что мученики происходили из Равенны (PG. 117. Col. 560–561).

Прп. *Никодим Святогорец* приводит под 25 июля двустипшия, посвященные Санкту, Матуру (Ματτούρος), Атталу и Бландине, в которых говорится, что 3 мученика были удушены одной веревкой, словно связанные «тройной гирляндой». Бландина получила от Бога блистательный венец в «победном конном состязании». Под этой же датой сказание о Л. м. включено в «Новый Синаксарист», составленный иером. Макарием Симонопетритом (Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Т. 11: Ἰούλιος. Σ. 287–291).

Память Л. м. и посвященные им двустипшия вошли в славянские стишны Прологи под 25 июля. В них упоминаются только Санкт, Матур (Сатур), Аттал (Атал) и Бландина (Вландина) (см.: *Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11: Юли. С. 54). В XVI в. память свя-

тых с кратким сказанием о Санкте (Санекте), Матуре (Сатуре), Аттале (Атале) и Бландине (Валинидине) была внесена под 25 июля в ВМЧ свт. *Макария*, митр. Московского (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 329 (2-я паг.)). Свт. *Димитрий*, митр. Ростовский, не включил рассказ о святых в состав Житий святых. В месяцеслове РПЦ память святых не указана. В РПЦЗ почитание сщмч. Пофина, еп. Лионского, установлено в 1952 г. по докладу архиеп. *Иоанна (Максимовича)* «О почитании святых, просиявших на Западе».

Ист.: ВНГ, N 1573; Послание Венских и Лионских Христиан к церквам в Азии и Фригии, о гонении бывшем в Галии, в царствование М. Аврелия // ХЧ. 1822. Ч. 55. С. 290–316; *Νικόδημος Συναξαριστής*. Т. 6. Σ. 107; Синаксарь: Жития святых Православной Церкви / Авт.-сост.: иером. Макарий Симонопетрский. М., 2011. Т. 6: Июль–Авг. С. 340–345.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 224; *Amore A.* Lione, martiri di // *BibISS*. Vol. 8. P. 61–65; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 82–83.

А. Н. Крюкова

ЛУЖЕЦКИЙ ФЕРАПОНТОВ МОЖАЙСКИЙ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ – см. *Ферапонтов Лужецкий в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужской монастырь*.

ЛУЖКОВЦЫ (лужкане, лужковцы), согласие старообрядцев-поповцев, возникшее в посаде Лужки в *Стародубье* Черниговской губ. (ныне Брянская обл.) в связи с утверждением 26 марта 1822 г. Высочайших правил «О полах и молитвенных домах». В соответствии с правилами старообрядцам разрешалось содержать при своих часовнях беглых священников, на которых возлагались обязанности вести метрические книги. Правила были секретными, но они быстро стали известны старообрядцам и были ими приняты, кроме Л., к-рые считали, что в нынешние «антихристовы» времена правильным священством могло быть только тайное и гонимое от властей. Старообрядцы, жившие в посадах Лужки, Воронок, Елénка (ныне с. Елионка) и Гуровичи, а также близ Боровска, решили держать своего «тайного» священства, 1-м представителем которого стал некий поп Иоанн. Он был принят из правосл. Церкви через миропомазание на сельниками Лаврентьева монастыря священноиноком Ираклием и ус-



тавщиком схимником Боголепом, затем собор Л. принял его через проклятие ересей.

Л. считали грехом носить мундиры, принимать присягу, брать паспорта и подписывать бумаги, относившие их к старообрядчеству, прививать оспу; в моленных надевали одежду, какую носили их предки. Они были противниками приношения на проскомидии просфоры за царя. Верными этой строгой традиции оставались лишь жители посада Лужки, называвшегося Новым Иерусалимом, куда приезжали наиболее преданные последователи. Поначалу отрицая ведение «еретических метрик», Л. со временем их приняли под названием обывательских книг.

В 1845 г. правительство признало согласие вредным, моленная в Лужках была запечатана, священник отправлен к духовному начальству. В дальнейшем Л. принимали священников, приходивших к ним от др. старообрядцев-поповцев, 3-м чином (через покаяние), а иереев, пришедших из правосл. Церкви, — 2-м чином (через миропомазание). Л. испытывали недостаток в священстве. После того как к согласию присоединился ушедший из *Белокриницкой иерархии* тульский свящ. Павел, принятый только через проклятие ересей, Л. некое время назывались «тульское согласие». Принятых Павлом от правосл. Церкви священников Димитрия Беляева и Петра Березовского признали не все Л. 30 июня 1885 г. в с. Берендино (ныне Воскресенского р-на Московской обл.) состоялся собор Л., на котором был поставлен вопрос, спасительно ли священство, переходящее от «никоиан». Определенного решения по этому вопросу собор не вынес. Не признавшие принятых Павлом иереев приняли к себе от правосл. Церкви свящ. Бориса; принятие прошло 3-м чином, поскольку «исправить» его было некому. В дальнейшем среди Л. возникли еще 2 партии — «димитровцев» и «петровцев», к-рые считали законными священников, ведущих преемство либо от о. Димитрия, либо от о. Петра. Партии не состояли в молитвенном общении.

Постепенно Л. перешли к беспоповской практике. Последователи согласия расселились по Дону, на Урале, в *Гуслице* (совр. Московская обл.) и в Бессарабии. В дальнейшем часть Л. присоединилась к Белокриницкой иерархии, часть — к *бегло-*

поповцам. Последователи Л. в XX в. жили в Вост. Подмосковье (наиболее многочисленная группа — в Орехово-Зуевском р-не) под именем «лужкане», собирались на моления в частных домах, сохраняли традиц. культуру.

Арх.: [Пафнутий Овчинников]. Ответы на вопросы лужковцев // РГБ ОР. Ф. 247. №. 389. Л. 177–188 об. (кон. XIX в.).

Лит.: Смирнов П. С. История русского раскола старообрядчества. СПб., 1895². С. 143–144; Ивановский Н. И. Руководство по истории и обличению старообрядческого раскола. Каз., 1905⁷. Т. 1: История раскола. С. 158–159; История священства старообрядцев, приемлющих священство от греко-российской Церкви, и о непрерывном другоприемстве от 1666 г. и до манифеста 17 окт. 1905 г. / Изд.: Л. М. Орлов. М., 1907; Мельников П. И. (Андрей Печерский). Очерки поповщины // Он же. Собр. соч. М., 1976. Т. 7. С. 354, 377–378.

Е. А. Агеева

ЛУЖСКОЕ ВИКАРИАТСТВО

Петроградской (с 1924 Ленинградской) епархии (см. *Санкт-Петербургская и Ладожская епархия*), существовало с перерывами в 1917–1963 гг.; *Среднеевропейского Экзархата* РПЦ — в 1962 г.

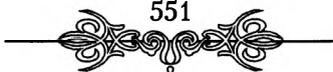
На Петроградском чрезвычайном епархиальном Соборе 24 мая — 2 июня 1917 г. кандидатом в викарные епископы был избран ректор Уфимской ДС архим. *Артемий (Ильинский)*. 17 июня Синод утвердил представление архиеп. Петроградского и Ладожского (с 17 июня 1917 Петроградский и Гдовский) сщмч. *Вениамина (Казанского)*; с 14 авг. 1917 митрополит) от 5 июня того же года о назначении архим. Артемия 4-м викарием Петроградской епархии «с наименованием его епископом Лужским». Ранее 4-й викарий епархии носил титул «Кронштадтский»; тем же указом и по тому же представлению Кронштадтский еп. *Мелхиседек (Паевский)*; вполс. архиепископ) был перечислен в 3-го викария и переименован в «Ладожского». Хиротонию архим. Артемия во епископа Лужского 30 июля 1917 г. в лужском Воскресенском соборе возглавил архиеп. Вениамин. С февр. по авг. 1920 г. еп. Артемий являлся единственным викарием Петроградского митрополита. После того как весной 1921 г. число викариев вновь достигло 3, жил преимущественно в Луге. В 1922 г., после ареста митр. Вениамина, из 5 викариев Петроградской епархии только еп. Артемий уклонился в *обновленчество*.

21 сент. 1923 г. присланный из Петрограда в Москву активный против-

ник обновленчества иером. *Мануил (Лемешевский)* был возведен в сан архимандрита, а 23 сент. того же года патриарх свт. *Тихон* хиротонисал его во епископа Лужского, управляющего Петроградской епархией. Новый архиерей смог за короткий период воссоединить с Патриаршей Церковью через покаяние значительную часть отпавшего в раскол духовенства Петрограда и епархии, включая еп. Артемия (Ильинского). По разработанному еп. Мануилом чину еп. Артемий троекратно принес публичное покаяние, причем один раз — в Луге. 2 февр. 1924 г. еп. Мануил был арестован; находясь в заключении в Соловецком лагере, до 2-й пол. 1927 г. сохранял титул «епископ Лужский».

После назначения в Ленинград в февр. 1928 г. митр. сщмч. *Серафима (Чичагова)* все прежние викарные епископы митрополии, кроме Петергофского еп. *Николая (Ярушевича)*, получили новые назначения. 22 мая 1928 г. Л. в. было предоставлено высланному в 1926 г. с Украины еп. бывш. Подольскому *Феодосию (Ващинскому)*. 7 мая 1929 г. его перевели на Могилевскую кафедру, а на его место был определен наместник *Александро-Невской в честь Святой Троицы лавры* архим. *Амвросий (Либин)* с сохранением за ним должности наместника лавры. Его архиерейская хиротония состоялась 14 июля 1929 г. После ареста братии лавры в февр. 1932 г. еп. Амвросий продолжал носить звание наместника до 10 окт. 1933 г. 20 марта 1935 г. он был арестован и выслан в Саратов. В нояб. 1937 г. клир лужского кафедрального Воскресенского собора был арестован в полном составе (3 протоиерея, протоиерей, диакон и псаломщик). Все они, кроме диакона, были расстреляны; казнены были также соборный староста, председатель ревизионной комиссии и сторож.

Во время Великой Отечественной войны, в период оккупации ряда районов Ленинградской обл., жители Лужского р-на, все храмы которого были закрыты к 1940 г., смогли возродить ок. 10 приходов. Из всех городов области, по к-рым в 1-й пол. XX в. именовались викарии С.-Петербургской — Петроградской — Ленинградской епархии, только в Луге к 1947 г. имелся действующий храм (в честь Казанской иконы Божией Матери, бывш. кафедральный собор



обновленцев). Вероятно, поэтому, представляя 13 янв. 1947 г. прот. С. И. Бычкова «в качестве кандидата для посвящения в сан епископа и назначения викарием епископом Ленинградской Епархии», Ленинградский митр. Григорий (Чуков) уточнил: «в звании епископа Лужского и с местопребыванием в г. Ленинграде». Постриженный в монашество с именем Симеон, он был хиротонисан во епископа 30 марта 1947 г. «Для упрочения положения Ленинградского викария» патриарх Алексий I распорядился прикрепить его «к какой-либо церкви, с правом настоятеля, как это сделано в Москве», и 28 апр. 1947 г. еп. Симеон получил назначение настоятелем ленинградского *Князь-Владимирского собора*. 20 апр. 1948 г. на него было возложено исполнение обязанностей ректора ЛДАиС. С конца того же года он жил в здании академии, в связи с чем 20 дек. 1948 г. был освобожден от настоятельства в соборе. Скончался 30 июня 1952 г.

13 дек. 1953 г. во еп. Лужского был хиротонисан доцент ЛДА архим. Михаил (Чуб; вполн. архиепископ); ему также было поручено управление патриаршими приходами и монастырями в Финляндии. 11 нояб. 1954 г. он был назначен еп. Старорусским, викарием митрополита Ленинградского по управлению Новгородской епархией. После кончины митр. Григория (5 нояб. 1955) епископом Лужским в помощь новоназначенному тяжело болевшему Ленинградскому митр. Елевферию (Воронцову) 20 дек. 1955 г. был назначен Таллинский еп. Роман (Танг; вполн. архиепископ). Однако 23 июля 1956 г. он был перемещен на Ивановскую кафедру. 14 марта 1957 г. по представлению митр. Елевферия на Лужскую кафедру был назначен Молотовский еп. Алексий (Коноплев; вполн. митрополит). Он вступил в должность настоятеля возвращенного Церкви Троицкого собора бывш. Александро-Невской лавры и руководил работами по его восстановлению. Еп. Алексий был викарием у 3 Ленинградских митрополитов — Елевферия, Питирима (Свиридова) и Гурия (Егорова), а при перемещении митрополитом в Ленинград Тульского архиеп. Пимена (Извекова; вполн. патриарх Московский и всея Руси) 14 нояб. 1961 г. был назначен на его место в Тулу.

При митр. Пимене Л. в. замещалось дважды. 4 февр. 1962 г. в Тро-

ицком соборе архим. Филарет (впоследствии анафематствован, см. ст. Денисенко М. А.) был хиротонисан во епископа Лужского; ему было поручено управление *Рижской и Латвийской епархией*. 16 июня 1962 г. он был освобожден от обязанностей викария Ленинградской епархии и назначен викарием Средневропейского Экзархата РПЦ с временным управлением тем же Экзархатом (сохранял титул «Лужский» до 16 нояб. 1962, когда был переведен на Венскую кафедру). 16 нояб. 1962 г. на Лужскую кафедру был перемещен викарий Ленинградской епархии Выборгский еп. Никон (Фомичёв; вполн. архиепископ). После его перевода 3 авг. 1963 г. на Рижскую кафедру Ленинградские митрополиты более 2 лет оставались без викария, а титул «епископов Лужских» викариям Ленинградской (с 1991 — С.-Петербургской) епархии с тех пор не присваивался. Определением Синода от 12 марта 2013 г. в пределах Санкт-Петербургской митрополии была учреждена самостоятельная Гатчинская и Лужская епархия.

В связи с отпадением в обновленчество Лужского еп. Артемия (Ильинского) в июне 1922 г. возникло обновленческое Л. в. При ликвидации весной 1923 г. т. н. «Петроградского авторитета» для придания большего авторитета обновленчеству правящий Петроградский «архиепископ» Николай Соболев сложил с себя это звание. Его место занял архиерей «старого поставления» — Лужский еп. Артемий с титулом «архиепископа», а позднее «митрополита Петроградского и Лужского» (в дек. 1923 принес покаяние). 1 дек. 1925 г. на обновленческую Лужскую кафедру был перемещен, согласно его желанию и представлению Ленинградского ЕУ, член обновленческого синода Рязанский «архиепископ» Михаил Попов. 18 февр. 1927 г. он был утвержден 3-м викарием Ленинградской епархии; в 1926–1927 гг. ему поручалось временное управление Тихвинским викариатом Череповецкой епархии. 21 июня 1927 г. уволен на покой. Не позднее авг. 1928 г. на Лужскую кафедру был перемещен 1-й викарий Ленинградской епархии, зам. председателя Северо-Западного областного митрополитанского управления, «архиепископ» Гдовский Николай Платонов и оставался на ней до утверждения «митрополитом» Ленинградским

и всей Северо-Западной области 1 сент. 1934 г. В том же году (не ранее сент.) во «епископа» Лужского был хиротонисан Петр Никольский. По должности викария он состоял зам. настоятеля кафедрального обновленческого Спасо-Успенского собора на Сенной пл. в Ленинграде. В 1935 или 1936 г. он был уволен на покой и выехал (был выслан?) из Ленинграда.

Ист.: Указ из Святейшего Правительствующего Синода // Изв. по Петроградской епархии. 1917. № 28/29. С. 1; Движения по службе // ВССПРЦ. 1926. № 8/9. С. 5; Краткие сведения о епископах Правосл. церкви, состоящих в ведении Свящ. Синода // Там же. 1926. № 12/13. С. 11; О положении б. Александро-Невской лавры: Постановление Заместителя Патриаршего Местоблюстителя и временного при нем Патриаршего Свящ. Синода, 10 окт. 1933 г. № 80 // ЖМП. 1934. № 18–19. С. 6; Хроника // Там же. 1947. № 5. С. 6; Назначения и перемещения архиереев // Там же. 1953. № 12. С. 3; Наречение и хиротония архим. Михаила (Чуба) // Там же. 1954. № 1. С. 26–29; Определения Свящ. Синода // Там же. 1954. № 12. С. 6; 1955. № 2. С. 14; 1956. № 9. С. 3; 1957. № 4. С. 7; 1962. № 2. С. 23; № 7. С. 36; № 12. С. 12; 1963. № 9. С. 3; Наречение и хиротония архим. Филарета (Денисенко) // Там же. № 3. С. 11–16.

А. К. Галкин

ЛУКА, согласно христ. традиции, ап. от 70, сподвижник ап. Павла, автор 2 канонических книг НЗ: Еван-



Ап. Лука.

Миниатюра из Евангелия Хитрово.

Кон. XIV в.

(РГБ. Ф. 304. 8657. Л. 102 об.)

гелия от Луки и Деяний святых апостолов.

Жизнь. Л. неоднократно упоминается в Деяниях св. апостолов и в Посланиях ап. Павла как его спутник, в т. ч. он был с ним в первом (61–63) и во втором (66–67) заточениях в Риме. Однако биографические сведения о Л. практически отсутствуют в НЗ, за исключением

Послания к Колоссянам (Кол 4. 14), где он назван врачом и не упоминается в числе «обрезанных» христиан (на основании этого косвенного свидетельства библиисты часто делали вывод о том, что Л. был язычником — *O'Brien P. T. Colossians, Philomop. Waco, 1982. P. 256*). Ряд сведений о жизни Л. содержится в неск. раннехрист. и ранневизант. текстах. В «Каноне Муратори» (2-я пол. II или 2-я пол. IV в.) говорится, что он не видел Иисуса при жизни, т. е. не тождествен Луке, шедшему с Клеопой в Эммаус (Лк 24. 13–35). Родиной Л. была Антиохия Сирийская, как сообщает Евсевий Кесарийский (*Euseb. Hist. eccl. III 4. 4–6*). О его происхождении из язычников упоминали свт. Иринея Лионский (*Iren. Adv. haer. III 1. 2*), Тертуллиан (*Tertull. Adv. Marcion. 4. 2*) и Ориген (цитата у Евсевия: *Euseb. Hist. eccl. III 6. 25*). Антимаркионов Пролог кон. II в. (или IV в.) содержит дополнительную информацию, к-рая потом неоднократно повторялась в греческих агиографических произведениях: Л. был сирийцем, не вступал в брак и не имел детей, написал Евангелие во время пребывания в Ахайе, умер в Фивах, в греч. обл. Беотия (в некоторых списках ошибочно: в Вифинии), в возрасте 84 лет (*Regul J. Die antimarcionitischen Evangelienprologe. Freiburg, 1969. S. 16, 30–33*). Версия о смерти Л. в 84 года преобладает у последующих церковных писателей, однако ряд авторов указывают др. возраст — 74 года (в монархианских Прологах (ок. 230 или IV–V вв.), Исидор Севильский, Беда Достопочтенный).

Согласно Симеону Метафрасту (PG. 115. Col. 1129), который, возможно, заимствовал сведения из незданных греч. Житий Л. (ВНГ, N 990 у–z), апостол учился в Египте и Греции.

О судьбе Л. после смерти ап. Павла существуют различные версии. Свт. Елифаний Кипрский сообщает, что он проповедовал в Далмации, Галлии, Италии и Македонии (*Eriph. Adv. haer. [Panarion] 51. 11 // PG. 41. Col. 909*), свт. Григорий Богослов (*Greg. Nazianz. Or. 33. 11 // PG. 36. Col. 228*) — в Ахайе (блж. Иероним добавляет к ней Беотию), Симеон Метафраст — в Ливии, Египте (в т. ч. в Фиваиде) и Беотии (PG. 115. Col. 1136), по анонимному «Списку апостолов» из рукописи Vindob. Theol. gr. 95 (кон. XV в.) —

в Иберии, Абазгии, Алании, Зихии и до Месопотамии. Согласно Гомилии Исихия Иерусалимского ВНГ, N 993a (*Les homélies festales. 1980. P. 948–950*), «Хождению и преставлению ап. Луки» ВНГ, N 992 (*Meyer. 1890. S. 430*) и Житию Симеона Метафраста ВНГ, N 991 (PG. 115. Col. 1137), Л. мирно почил в Фивах Беотийских, в «Списках апостолов» он назван епископом этого города (эти сведения в посл. вошли в визант. Синаксари — *SynCP. Col. 148*). Сообщение свт. Григория Богослова о мученической смерти Л. (*Greg. Nazianz. Or. 4. 69 // PG. 35. Col. 589*) неоднократно повторялось в более поздних источниках, напр. в ряде визант. Синаксарей (*Laurent. San Marco 787, 1050 г. — SynCP. Col. 147–148*). Информация о Л. во всех текстах краткая, большая часть — это похвалы апостолу, что, по всей видимости, отражает скудость сохранившихся о нем сведений.

С «элладской» версией проповеди Л. связано и т. н. Послание ап. Луки, к-рое сохранилось в 2 вост. редакциях (на сирийском, коптском бохайрском, арабском и эфиоп. языках) и якобы было найдено свт. Василием Великим в Иерусалиме в доме Марии, матери ап. Иоанна Марка (*Esbroeck. 2004*). Этот псевдоэпиграф, как отмечено в тексте, представляет собой ответ общинам Иерусалима и Галилеи на послание, отправленное через фессалоникийцев Тита и Варнаву по поводу строительства церковей для обращенных из язычников. Суть дела такова: обращенные в Коринфе не помещаются в доме Аристарха, и поэтому апостолы Павел и Варнава пишут в Антиохию, чтобы там нашли место для собрания обращенных. Получив это послание, апостолы Петр и Иоанн молятся и постятся 7 дней (до 6 июня), после чего облака приносят всех апостолов в дом Аристарха, а затем являются Христос и Богоматерь. Спаситель велит строить церкви для обращенных язычников и отправляет ап. Петра в Филиппы, где тот закладывает церковь. Христос приглашает всех на освящение ц. во имя Пресв. Богородицы 15 июня, и ап. Павел проповедует в течение месяца в Коринфе и Филиппах. После освящения храма Спаситель призывает строить церкви повсюду и возносится с Богоматерью на небо. Текст явно зависит от апокрифического «Успения Бого-

родицы» и возник в VI в., вероятно, в монофизитской среде.

Другая версия кончины Л. изложена в его пространных актах, сохранившихся только на восточных языках (сирийском, коптском бохайрском, арабском и эфиопском; САНТ, N 291–294). Согласно им, Л. получил в удел Далмацию. Сначала он был спутником и писцом ап. Павла (по нек-рым версиям — ап. Петра), а после его казни проповедовал в разных странах, творя чудеса и обращая людей ко Христу. За это против него объединились язычники и иудеи Рима, собравшиеся в главном городском храме (к-рый разрушился после упоминания имени Христа), и донесли на



Ап. Лука.

Роспись в катакомбах Коммодиллы в Риме. 2-я пол. VI в.

Л. имп. Нерону. Л. вышел из Рима и отдал свою книгу (Евангелие?) рыбаку Силе, к-рый стал апостолом. Затем Л. был арестован, приведен к Нерону, допрошен и избит. Ему отрубили правую руку, но она чудесным образом восстановилась, из-за чего ко Христу обратились префект Анатолий и его близкие — 267 чел. Нерон приказал отсечь Л. голову, положить ее в мешок с песком и бросить в море. Во время казни вернулось зрение к одноглазому воину, к-рый принял христианство и был обезглавлен вместе с Л. Голову Л. принесло течением к некоему острову, где ее обрели христиане. Судя по тому, что сразу в неск. версиях действие происходит в г. Проконнесе, акты имеют позднее происхождение,

на что указывает смещение старого Рима с новым (К-полем), рядом с которым и находится о-в Прокопнес (ныне Мармара). Т. к. мощи Л. оказались в К-поле в IV в., эта дата является нижней хронологической границей времени создания актов.

Феодор Чтец (нач. VI в.) первым упоминает о том, что Л. написал икону Пресв. Богородицы. Впосл. Л. приписывали создание многих икон Богоматери в разных регионах христ. мира.

Ист.: PG. 115. Col. 1129–1140; *Malan S. C.* The Conflicts of the Holy Apostles. L., 1871. P. 60–66; *Meyer Ph.* Zwei bislang ungedruckte Enkomien auf den Evangelisten Lukas // Jahrbücher für protestantische Theologie. Lpz., 1890. Bd. 16. S. 423–434; *Nau F.* La Version syriaque inédite des martyres de S. Pierre, S. Paul et S. Luc d'après un manuscrit du dixième siècle // ROC. 1898. Vol. 3. P. 39–42, 151–156, 158–167; *Budge E. A. W.* The Contendings of the Apostles. L., 1899. Vol. 1. P. 119–125; 1901. Vol. 2. P. 115–121; *Lewis A.* Acta Mythologica Apostolorum. L., 1904. P. 130–133. (Horae Semiticae; 3); *eadem.* The Mythological Acts of the Apostles. L., 1904. P. 152–156. (Ibid.; 4); *Balestri I.* Il martirio di S. Luca Evangelista // Bessarione. Ser. 2. R., 1905. Vol. 8. P. 128–140; *Gaselee S.* A Bohairic Fragment of the Martyrdom of St. Luke // JThSt. 1908/1909. Vol. 10. P. 52–53; Acta Martyrum / Ed. Balestri et al. P., 1924. Vol. 2. P. IV–VI, 1–8. (CSCO; 86); *idem* / Ed. H. Hyvernaut. Louvain, 1950. Vol. 2 (Versio). P. 1–6. (CSCO; 125); *Esbroeck M., van.* Le martyre de St. Luc // San Luca evangelista testimone della fede che unisce: Atti del Congr. intern., Padova 16–21 ottobre 2000. Padova, 2004. Vol. 3. P. 105–134; *Evelyn White H. G.* The Monasteries of the Wadi 'n Natrun. N. Y., 1926. Vol. 1. P. 47–50; Les homélies festales d'Hésychius de Jérusalem / Publ. par M. Aubineau. Brux., 1980. Vol. 2: Les homélies XVI–XXI et tables des deux volumes. P. 936–950. (SH; 59); Ecrits apocryphes chrétiens / Publ. sous la dir. de F. Bovon. P., 2005. Vol. 2. P. 961–982. (Biblioth. de la Pléiade; 516).

Лит.: *Lipsius R. A.* Die apokryphen Apostelgeschichten und Apostellegenden. Braunschweig, 1884. Bd. 2. Pt. 2. P. 369–371; *Henze C. H.* Lukas der Muttergottesmaler. Leuven, 1948; *Massi P.* Luca, Evangelista: 1. La Vita // BiblSS. 1967. T. 8. P. 188–192; *Santos Otero A., de.* Passio Lucae // NTAp. 1989. Bd. 2. S. 423–424; *Godding R.* San Luca nella tradizione agiografica Latina // San Luca evangelista testimone della fede che unisce: Atti. Padova, 2004. Vol. 3. P. 135–150; *Vassiliou A.* La residenza di san Luca evangelista a Tebe: Fonti, testimonianze, tradizione // Ibid. P. 41–68.

А. Ю. Виноградов

Евангелие от Луки. Текстология.

В наст. время известны 6 папирусов III – нач. IV в., происходящих из Египта, к-рые наряду с унциальными кодексами IV–V вв. сохранили в том или ином объеме древнейший текст Евангелия от Луки.

Наиболее важным из них является Ф75, в к-ром достаточно полно представлены главы 3–18 и 22–24.

Скорее всего он предназначался для использования за богослужением (содержит лекционную разметку, знаки пунктуации и диакритику). Текст в значительной мере совпа-



Папирус Ф75 с текстом Евангелия от Луки.

175–225 гг.

(Vat. p. Bodmer XIV–XV)

дает с тем, что представлен в Ватиканском кодексе. В противовес Кодексу Безы и сходным с ним рукописям Ф75 во мн. случаях поддерживает «длинные» чтения против «западных не-интерполяций» (напр., в Лк 22. 19b – 20; 24. 3, 6, 12, 36, 40, 51, 52).

Не менее важным является Ф45, содержащий фрагменты Четвероевангелия (в последовательности Мф, Ин, Лк, Мк) и Деяний св. апостолов. Из Евангелия от Луки сохранились только отдельные стихи глав 6–7 и 9–14. В тех случаях, когда чтения Ф45 совпадают с Ф75 и Ватиканским кодексом, их древность и аутентичность считаются несомненными.

К числу самых ранних относится также Ф4 (Т. Скит полагал, что он является частью древнейшего кодекса Четвероевангелия наряду с Ф64 и Ф67, хотя, возможно, эти рукописи лишь происходят из одного скриптория). В Ф4 сохранились 96 стихов из первых 6 глав Евангелия от Луки. Он также, вероятно, предназначался для публичного чтения (имеет знаки пунктуации и лекционные пометы возле Лк 1. 76, 80; 2. 1; 3. 19, 21, 23; 5. 36; 6. 1, 6, 12). Сам текст близок к тексту Ватиканского кодекса. К этой же традиции относят-

ся Ф7 (цитата из Лк 4. 1–3 в сочинении сщмч. Иринаея Лионского) и Ф111 (Лк 17. 11–13, 22–23). Более «свободный» текст, близкий к «западной» традиции, представлен в Ф69 (Лк 22. 41, 45–48, 58–61).

С т. зр. рукописной традиции неск. мест в общепринятом тексте Евангелия от Луки являются проблемными. В частности, вопреки большинству рукописей, где в Лк 3. 22 читается: «Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение», в Кодексе Безы, в старолатинских рукописях и у некоторых раннехрист. авторов (напр.: *Iust. Martyr.* Dial. 103. 8) в этом месте стоит цитата из Пс 2. 7: «Ты Сын Мой, ныне родил Тебя» (некоторые авторы дают комбинированный вариант: *Clem. Alex. Paed.* 1. 25. 2; евиониты – в *Epiph. Adv. haer.* [Panarion.] 30. 13).

В Лк 4. 44 встречается труднообъяснимое разночтение: в большинстве рукописей – «в синагогах галилейских», а в древнейших (но также и во мн. визант. *Лекционариях*) – «в синагогах иудейских».

Сложным местом, к-рое затруднялось объяснить уже отцы IV в. (см.: *Hieron.* Ep. 52. 8), является упоминание в Лк 6. 1 «второпервой» субботы (наряду с визант. рукописями такое чтение встречается в *Александрийском кодексе*, в Кодексе Безы, в группе f13, в старолат. рукописях). При этом в папирусах Ф4, Ф75, Ватиканском, Синайском и некоторых др. кодексах говорится просто о субботе. Предпринимались разные попытки интерпретации этого места, в т. ч. при переводах (напр., в англ. Библии кор. Якова – «во вторую субботу после первой»; в рус. синодальном переводе – «в субботу, первую по второму дне Пасхи»). Большинство совр. текстологов признают, что выражение «второпервая» является очень ранним повреждением рукописной традиции. Возможно, в изначальном тексте речь шла о раннем утре субботы: «Σαββάτου δευτέρου πρωῆ» (напр., в лат. Четвероевангелии V в. (e) говорится: «Sabbato mane»).

В папирусах Ф45, Ф75, в Синайском и Ватиканском кодексах отсутствуют слова: «...не знаете, каково вы духа; ибо Сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать» из Лк 9. 55–56. Однако помимо большинства визант. рукописей это чтение встречается



Папирус Ф45 с текстом
Евангелия от Луки. III в.
(Chester Beatty. CB I. Fol. 13–14r)

в Кодексе Безы, в старолат. рукописях, в араб. переводе *Диатессарона*. На эти слова часто ссылается свт. Иоанн Златоуст (*Ioan. Chrysost. In Matth. 29; 56; Idem. In Ioan. 5; Idem. In Rom. 22; Idem. In 1 Cor. 33*).

Дискуссионным остается вопрос об упоминаемой в большинстве рукописей в Лк 22. 19b – 20 второй чаше на Тайной вечере. Эти стихи отсутствуют в Кодексе Безы и старолат. рукописях. С одной стороны, краткая версия выглядит более логичной, поскольку в др. повествованиях (в т. ч. в «*Дидахе*» и 1-м Послании к Коринфянам, а также в последующей традиции совершения *Евхаристии*) фигурирует только одна чаша. С др. стороны, последовательность в Евангелии от Луки иная, чем у др. евангелистов: сначала благословляется чаша, потом — хлеб (что, однако, похоже на последовательность в «*Дидахе*»). Возможно, 2-я чаша появилась из-за стремления гармонизовать синоптические повествования. То, что длинная версия 3-го Евангелия во многом совпадает с 1 Кор 11. 24–25, может указывать на образец для вставки, но также, наоборот, может подкреплять аутентичность длинного чтения, учитывая то, что, согласно преданию, Л. был учеником ап. Павла.

В Ф75, во мн. ранних унциалах, в сирийских и коптских рукописях, в *Вульгате* отсутствуют стихи Лк 22. 43–44. В группе f13 они поставлены после Мф 26. 39. В Ф69 по неясным причинам пропущен также ст. 42.

В Ф75 и в Ватиканском кодексе отсутствует стих Лк 23. 34 (Тертуллиан, обсуждая правку Маркиона, слова «Отче! прости им, ибо не зна-

ют, что делают» также не цитирует — *Tertull. Adv. Marcion. IV 42. 4*). Однако эти слова есть в Александрийском кодексе; в Кодексе Безы и в Синайском кодексе в этих местах внесены исправления; эти же слова есть в Диатессароне, у Псевдо-Игнатия Богоносца (*Ps.-Ign. Ep. ad Eph. 11. 10. 3*), у сщмч. Иринея Лионского (*Iren. Adv. haer. III 16. 9; 18. 5*), в «Евангелии евреев» (*Hieron. Ep. 120. 8. 9*), в сир. Диаскалии апостолов, в апокрифических «Деяниях ап. Филиппа» (гл. 132), в Климентинах (*Ps.-Clem. Recogn. 6. 5; Hom. 11. 20. 5*) и др. Они учитываются в Канонах Евсевия. Эти слова могут рассматриваться как исполнение пророчества Ис 53. 12 («за преступников сделался ходатаем»). Их присутствие в первоначальном тексте Евангелия косвенно доказывает наличие аналогичной фразы в рассказе об убиении первомч. Стефана (Деян 7. 60). Их удаление могло быть вызвано, с одной стороны, стремлением гармонизовать синоптические повествования, с другой, желанием устранить противоречие богословско-исторического характера: многие рассматривали разрушение Иерусалимского храма как следствие казни невинного Праведника, а значит, молитва Христа к Отцу о прощении всех, кто виновны в Его осуждении и казни, в первую очередь об иудеях, не исполнилась. Однако слова Христа могут быть истолкованы как относящиеся к римским солдатам, делившим Его одежды.

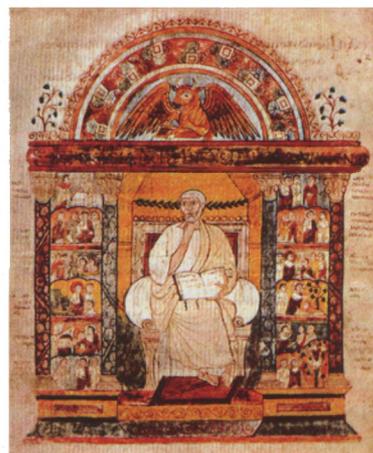
Свидетельство Лк 24. 12 о том, как ап. Петр пришел ко гробу и убедился в исчезновении тела погребенного Христа, отсутствует в Кодексе Безы и старолат. рукописях. Некоторые исследователи считают это место вставкой, т. к. видят здесь влияние Ин 20. 3–6, 10 (помимо деталей самого свидетельства лексика считается также более характерной для евангелиста Иоанна, чем для Л.). Но вставка, в которой говорится только об одном апостоле, входит в противоречие с Лк 24. 24, где говорится о неск. учениках, побывавших у гроба.

Кроме того, в ряде рукописей встречаются уникальные чтения, которые, очевидно, не являются аутентичными, но важны для истории евангельского текста в целом (напр., в группе f13 после Лк 21. 38 есть рассказ о женщине, взятой

в прелюбодеянии, который вполс. утвердился в составе Евангелия от Иоанна (Ин 7. 53 – 8. 11); в Кодексе Безы в Лк 6. 4 встречается притча, которая относится к разряду *аграфы*).

А. А. Ткаченко

Авторство. Евангелие от Луки не содержит эксплицитных внутренних указаний на авторство текста. В надписании 3-го Евангелия, засвидетельствованном уже в Мураториевом каноне, текст атрибутируется Л., согласно традиции, сподвижнику ап. Павла, трижды упомянутому в паулинистическом корпусе. В Послании к Колоссянам Л. назван среди спутников ап. Павла наряду с *Аристархом* (заключенным вместе с Павлом), Марком, Иисусом-Иустом, *Епафрасом* и *Димасом* (Кол 4. 10–14; сообщение о Л. — ст. 14).



Ап. Лука.
Миниатюра
из Евангелия архиеп. Августина.
Кон. VI в.
(Cantabr. S. Trin. Ms. 286)

По всей видимости, речь идет о заключении ап. Павла в Риме, однако не исключено, что Послание к Колоссянам было написано в Эфесе, где Павел также находился под стражей. Следующее с т. зр. внутренней хронологии паулинистического корпуса упоминание Л. дается в Послании к Филлиму, где ап. Павел перечисляет 5 своих учеников, находившихся в Риме во время его заключения: Епафраса, Марка, Аристарха, Димаса и Л. (Фил 23–24). Этот список почти идентичен тому, что приведен в Послании к Колоссянам, однако заключенным с Павлом теперь назван Епафрас, а не Аристарх. Наконец, Димас и Л. наряду с другими учениками упоминаются во 2-м Послании к Тимофею,



причем сообщается, что Л. некое время был единственным спутником ап. Павла в Риме: «Ибо Димас оставил меня, возлюбив нынешний век, и пошел в Фессалонику, Крискент в Галатию, Тит в Далмацию; один Лука со мною» (2 Тим 4. 10). Упоминание Л. в Фил 24 имеет особое значение, поскольку среди перечисленных свидетелей о Л. только оно относится к тексту, бесспорно атрибутируемому ап. Павлу.

Согласно Кол 4. 14, Л. был врачом. Данное свидетельство было единодушно воспринято патристической традицией, отождествлявшей Л. с автором 3-го Евангелия и кн. Деяний св. апостолов (Cadbury. 1920. P. 207–245). Этот же текст косвенно указывает на еще одну биографическую характеристику Л.: в Кол 4. 10–11 о Марке и об Иисусе-Иусте сказано, что они «из обрезанных» — подразумевается, что остальные перечисленные в послании ученики Павла, в т. ч. Л., не были ни евреями, ни прозелитами.

Свидетельства паулинистического корпуса отчасти согласуются с позицией автора 3-го Евангелия и Деяний св. апостолов, к-рый позиционирует себя как спутника ап. Павла. Об этом свидетельствуют многочисленные разделы, в которых автор говорит о себе и об ап. Павле в 1-м л. мн. ч. (Деян 16. 10–17; 20. 5–15; 21. 8–18; 27. 1–28. 16). Первый из этих разделов повествует об отправлении ап. Павла из Трояды в Македонию, и это позволяет предположить, что именно в Трояде Л. стал спутником Павла. В прологе Евангелия он противопоставляет себя тем, кто были «очевидцами и служителями Слова» «с самого начала» (Лк 1. 2). Вместе с тем прекрасное знание закона Моисеева и даже раввинистической традиции (Kloppenborg. 2014. P. 73), а также пиетет, к-рый Л. испытывает по отношению к Иерусалиму, позволяют предположить, что Л. если и не был евреем, то был из числа прозелитов или «боящихся Бога», т. е. язычников, изучавших Свящ. Писание и признававших единого Бога. Данное предположение тем более вероятно, что именно «боящимся Бога» Л. отводит центральную роль в своей историософской концепции (Левинская. 2000. С. 218–227).

В литературе неоднократно предпринимались попытки найти в тексте 3-го Евангелия и Деяний св. апо-



Апостолы Лука и Павел.
Миниатюра из Евангелия
с Деяниями св. апостолов. XIII в.
(РНБ. Греч. 101. Л. 76 об.)

столов языковые, композиционные и содержательные особенности, позволяющие соотнести автора этих текстов с «врачом», упоминаемым в Кол 4. 14. Классическая работа У. К. Хобарта на эту тему (Hobart. 1882) была подвергнута жесткой критике Г. Дж. Кадбури (Cadbury. 1920), однако современные комментаторы, в частности М. Хенгель (Henggel. S. 9–26), Дж. Фицмайер (Fitzmyer. 1981. P. 31, 50–51) и И. А. Левинская (Левинская. 1999. С. 86), по-прежнему отмечают использование Л. медицинской терминологии. Независимо от решения вопроса о том, был ли автор 3-го Евангелия врачом, очевиден тот факт, что пролог Евангелия от Луки написан в строгом соответствии с позднеантичным канонам введения к «естественно-научному» (медицинскому, математическому, астрономическому) трактату (Alexander. 1993; Idem. 1999. S. 93–102), что свидетельствует о том, что Л. имел эллинистическое образование. Как отмечают У. Геккель и П. Покорны, Л. занимал достаточно высокое положение в обществе, чтобы иметь возможность общаться с представителями рим. администрации. Исследователи приходят к этому заключению на основании следующего факта: Л. обращается к своему адресату со словом *κράτιστος* (достопочтенный) в звательном падеже, которое использовалось при обращении к лицам, занимавшим более высокое положение в социальной иерархии (Ле-

винская. 1999. С. 68), и в этом значении оно засвидетельствовано и у Л. (Деян 23. 26; Геккель, Покорны. 2012. С. 522). Данное слово является калькой с лат. *vir egregius*, обозначающего члена всаднического сословия. Соответственно, по мнению исследователей, Феофил, адресат двухтомника Л., является конкретным историческим лицом (а не символическим обозначением «боголюбивого» читателя), занимавшим заметное положение в рим. адм. системе (Геккель, Покорны. 2012. С. 522). Вместе с тем в посвящении лит. произведения оно может не нести социальной конкретики и служить аналогом лат. обращения *optimus* (Левинская. 1999. С. 68). Независимо от идентификации Феофила и его социального статуса посвящение двухтомника Л. свидетельствует о знакомстве его автора с греко-рим. лит. этикетом.

Традиц. идентификацию автора 3-го Евангелия и кн. Деяний св. апостолов как спутника ап. Павла подвергали сомнению на том основании, что некие особенности провозвестия ап. Павла у Л., а также ряд приводимых им исторических фактов противоречат Павловым Посланиям (Левинская. 1999. С. 17; Геккель, Покорны. 2012. С. 523). Так, описывая Апостольский Собор в Иерусалиме (Гал 2. 1–10), ап. Павел не упоминает о миссии Петра к язычникам, но, напротив, проводит параллель между своей проповедью язычникам и проповедью ап. Петра евреям (Гал 2. 8). Петр наряду с Иаковом и Иоанном выступает для него в качестве высочайшего авторитета, но Павел говорит только об оценке, которую Петр дал его миссионерским усилиям, и не ссылается на проповедь Петра Корнилию, к-рая в Послании к Галатам была бы весомым аргументом против «иудействующих». В кн. Деяний св. апостолов, напротив, начало миссии к язычникам связывается именно с ап. Петром. Именно речь Петра цитируется при описании Апостольского Собора в Иерусалиме (Деян 15. 7–11), в то время как упоминание о Павле ограничивается указанием на чудеса, совершенные им и Варнавой у язычников, без к.-л. намека на его тщательно разработанную богословскую систему. Заключительная речь Иакова (Деян 15. 13–21), к-рая, согласно описанию Л., фактически определила решение Иерусалимского Собо-



ра, тоже опирается на свидетельство ап. Петра, а не Павла. Наконец, само постановление Апостольского Собора, приведенное Л., не цитируется ап. Павлом, хотя оно имело бы решающее значение для его полемики. В свою очередь слова Павла в Гал 2. 9–10 («Иаков и Кифа и Иоанн, почитаемые столпами, подали мне и Варнаве руку общения, чтобы нам идти к язычникам, а им — к обрезанным, только чтобы мы помнили нищих») не имеют соответствия в Деян 15. 23–29. В числе др. аргументов этого типа приводят указание Л. на то, что Павел обрезал Тимофея «ради Иудеев» (Деян 16. 3), противоречащее категоричной позиции самого апостола по этому вопросу («не подвергайтесь опять игу рабства... если вы обрезываетесь, не будет вам никакой пользы от Христа» — Гал 5. 1–2; «вкрадшимся лжебратиям, скрытно приходившим... поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились» — Гал 2. 4–5). Кроме того, Л. называет «апостолами» в собственном смысле слова только членов группы Двенадцати, в то время как к Павлу (наряду с Варнавой) это название прилагается только 2 раза (Деян 14. 4, 14) в его букв. значении — «посланный» (речь идет о предписании «отделить Павла и Варнаву» на служение, к которому их призвал Бог, — Деян 13. 2–3). Для Павла же это название было характеристикой всей его миссии, и титул «апостол» содержится в надписании Павловых Посланий к Римлянам, 1-го к Коринфянам и к Галатам. Наконец, указывают и различия чисто богословского плана (практически полное отсутствие в кн. Деяния св. апостолов богословия Креста; отсутствие акцента на учении Павла об оправдании). Следует отметить, однако, что апелляция к универсальным (общечеловеческим) религ. понятиям в афинской речи ап. Павла, по версии Л. (Деян 17. 22–31), хорошо согласуется с аргументацией ап. Павла с опорой на представление о естественном законе в Послании к Римлянам.

Вместе с тем ряд признаков с очевидностью свидетельствует о том, что Л. был знаком с богословием ап. Павла и особенностями его стиля. В речи апостола у Л. засвидетельствован такой характерный паулинистический термин, как οἰκοδομῆ (домостроительство, зодчество), в значении «наставление» (в сино-

дальном переводе — «назидание») в сочетании с понятием «наследие» (κλῆρονομία — Деян 20. 31), означющим у ап. Павла принятие обетований, возвешенных в ВЗ и ставших действительными благодаря искупительной жертве Христа (см.: Гал 3. 18, 29). Л. известно Павлово отождествление «Евангелия» с «керигмой»: именно его подразумевают как слова ап. Петра на Апостольском Соборе («чтобы из уст моих язычники услышали слово Евангелия и уверовали»), так и слова прощальной речи ап. Павла («засвидетельствовать (в синодальном переводе — «проповедать») Евангелие благодати Божией» — Деян 20. 24). Параллель с учением ап. Павла об оправдании можно усмотреть в «особом материале» Л. — в притче о мытаре и фарисее (Лк 18. 9–14), а также в рассказе о грешнице, возлившей миро на голову Иисуса (Лк 7. 36–50). Если в параллельном повествовании Матфей (Мф 26. 6–13) почти букв. воспроизводит текст из Мк 14. 3–9, то Л. единственный среди синоптиков говорит о прощении грехов женщины по ее вере (Лк 7. 47–48, 50). Тот факт, что Симон у Л. — фарисей (Лк 7. 36–37, 39), в то время как у Марка и Матфея — прокаженный (Мк 14. 3; Мф 26. 6), еще более оттеняет полемический аспект учения об оправдании, к-рое, как и у ап. Павла, противостоит фарисейскому пониманию ветхозаветного представления об обетованиях (рассказ о прощенной грешнице и притча о мытаре и фарисее в этом случае обретают у Л. определенный параллелизм).

Совокупность имеющихся свидетельств позволяет заключить, что автор Евангелия от Луки и кн. Деяния св. апостолов имел эллинистическое образование, хорошие познания в евр. традиции (эти 2 фактора могут указывать на то, что он был прозелитом или «боящимся Бога»), с большой вероятностью был спутником ап. Павла, знавшим и достаточно свободно переосмыслившим его богословие. По мнению Геккеля и Покорны, этот автор относился к числу ученых представителей школы Павла наряду с теми учениками апостола, к-рые дополнили паулинистический корпус (Геккель, Покорны. 2012. С. 525).

О времени написания Евангелия от Луки содержится гораздо меньше свидетельств, чем об авторстве, — как в тексте Л. и паулинистическом

корпусе, так и в традиции. То обстоятельство, что Л. не цитирует Послания ап. Павла и даже не упоминает о том факте, что Павел писал Послания, может свидетельствовать в пользу ранней датировки корпуса текстов Л., когда Послания Павла еще не получили статуса текстов, авторитетных для всех христ. общин. На раннюю датировку двухтомника Л. указывает и его окончание: Л. останавливается на двухлетнем пребывании ап. Павла в Риме (Деян 28. 30) и не пишет ни о гоне-

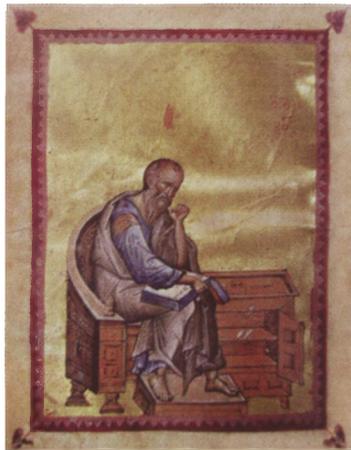


Ап. Лука.
Эмаль Пала д'Оро
из собора Сан-Марко в Венеции.
Ок. 1100 г.

нии на христиан при имп. Нероне, ни о смерти ап. Павла. Вместе с тем Л. мог сознательно оставить в своей книге «открытый финал», демонстрирующий успешность христ. миссии: ап. Павел «со всяким дерзновением невозбранно» (Деян 28. 31) проповедует в столице Римской империи, в самом центре ойкумены, несмотря на препятствия, которые встречает его миссия, и собственное пребывание под стражей. Из пролога к 3-му Евангелию следует, что Л. приступил к написанию текста тогда, когда получили распространение неск. др. версий биографии Иисуса Христа. В качестве *terminus post quem* для двухтомника Л. часто называют разрушение Иерусалима в 70 г. по Р. Х. как событие, описанное у синоптиков (исследователи, ориентирующиеся в датировке Евангелия на это событие, исходят из принципа *vaticinium ex eventu*).

Место написания. Согласно традиции, зафиксированной Евсевием Кесарийским, Л. был уроженцем Антиохии. Само по себе это предание может не иметь исторической ценности, ибо его возможно вывести из того факта, что в Антиохии происходят мн. события кн. Деяния

св. апостолов и скорее всего оно не является независимым источником информации. Что же касается внутреннего свидетельства кн. Деяния св. апостолов, то оно часто рассматривалось как убедительное основание для того, чтобы связать с Антиохией создание по крайней мере 2-й части двухтомника Л. или хотя бы одного из источников, лежащих в ее основе. Вместе с тем исследователи отмечают осведомленность автора кн. Деяния св. апостолов в географии Греции (*Геккель, Покор-*



Ап. Лука.

Миниатюра из Четвероевангелия.

Ок. 1300 г.

(Paul Getty Museum. 65. Fol. 248v)

ны. 2012. С. 526), в связи с чем следует указать на предание, отраженное в Антимаркионовом (кон. II в.) и Монархиановом прологах к Евангелию от Луки (кон. II в. или IV в.), о том, что 3-е Евангелие было написано в Греции (*Aland, ed. 1996. S. 549, 555*; кн. Деяния св. апостолов в прологах упоминается, но о месте ее написания не сообщается). Блж. Иероним предполагал, что местом написания кн. Деяния св. апостолов был Рим. Оставляя без решения вопрос об обстоятельствах написания 3-го Евангелия, он продолжает: «Другой превосходный труд, написанный Лукой, — Деяния св. апостолов; это история, относящаяся ко второму году пребывания Павла в Риме, т. е. к четвертому году правления Нерона, из чего мы делаем вывод, что книга была создана именно в этом городе» (*Hieron. De vir. illust. 7*). Эта т. зр. принимается некоторыми совр. исследователями (ср.: *Barret. 2004. P. 1249*; *Геккель, Покорны. 2012. С. 526*).

Евангелие от Луки и синоптическая проблема. Очевидную вза-

имосвязь Евангелия от Луки с другими синоптическими Евангелиями (о признаках этой взаимосвязи и о синоптической проблеме в целом см. ст. *Евангелие*, разд. «Происхождение и источники Евангелий») пытались объяснить неск. способами, к-рые Дж. Клоппенборг (*Kloppenborg. 2014. P. 64–65*) классифицирует следующим образом.

«Гипотеза 2 источников» исходит из предпосылки о независимом написании Евангелий от Матфея и от Луки. При этом в основе обоих Евангелий лежит текст евангелиста Марка и источник логий Q.

«Гипотеза Марка без Q» основана на тезисе о том, что автору Евангелия от Луки были известны оба синоптических Евангелия — от Марка и от Матфея. Соответственно наличие общего материала в Евангелиях от Матфея и от Луки объясняется без привлечения гипотезы о существовании источника логий, использованного обоими евангелистами в разной мере и независимо друг от друга.

Наконец, согласно «гипотезе двух Евангелий», текст Евангелия от Луки является переработкой текста Евангелия от Матфея, а Евангелие от Марка представляет собой сокращенную версию Евангелия от Матфея с учетом Евангелия от Луки (т. о., от текста Матфея происходят 2 др. синоптических Евангелия, отсюда название, предложенное Клоппенборгом (*Kloppenborg. 2014*)).

К этому перечню, приводимому Клоппенборгом, следует добавить гипотезу о приоритете Евангелия от Луки в 2 ее вариантах, в зависимости от того, считать ли текст Матфея переработкой евангелиста Луки и наряду с Евангелием от Луки основой для Евангелия от Марка или, напротив, Евангелие от Марка считать связующим звеном между Евангелиями от Луки и от Матфея (*Schmithals. 1980. S. 137*). Теория 2 источников получила наибольшее распространение и нередко принимается как консенсусная.

В пользу независимости написания Евангелий от Луки и от Матфея традиционно выдвигаются следующие аргументы, апеллирующие к тексту Евангелий (к ним прибавляются также аргументы методологического характера, см.: *Kloppenborg. 2014. P. 71*). Во-первых, нет очевидных признаков того, чтобы автору 3-го Евангелия были известны

изменения, которые Матфей внес в текст евангелиста Марка. Во-вторых, Л. подобным же образом не знает об авторских добавлениях Матфея к тексту Марка. В-третьих, в параллельных местах в 2 Евангелиях текст выступает более архаичным не только у Матфея, но часто и у Л.

1. Добавления Матфея к тексту Марка, к-рые Л. не учитывает, следующие: Мф 3. 15; 12. 5–7; 13. 14–17; 14. 28–31; 16. 16–19; 19. 9, 19b; 27. 19, 24. Среди них Мф 14. 28–31 и Мф 19. 9 могут быть опущены из текста без нарушения его связности, поэтому отсутствие 2 данных перикоп само по себе не является весомым аргументом в пользу «гипотезы 2 источников»: Л. мог опустить их сознательно, если допустить использование им текста Матфея. Вместе с тем остальные из перечисленных фрагментов неразрывно связаны с окружающим контекстом, поэтому отсутствие параллельных им мест у Л. должно свидетельствовать о том, что он не был знаком с текстом Матфея. Так, в споре с фарисеями, упрекавшими учеников Иисуса Христа в том, что они растирали колосья в субботу, Иисус, согласно Матфею, цитирует постановление закона Моисеева и Ос 6. 6: «Или не читали ли вы в законе, что в субботы священники в храме нарушают субботу, однако невиновны? Но говорю вам, что здесь Тот, Кто больше храма; если бы вы знали, что значит: «милости хочу, а не жертвы», то не осудили бы невиновных, ибо Сын Человеческий есть господин и субботы» (Мф 12. 5–8). Из этой речи у Л. представлены только слова «Сын Человеческий есть господин и субботы» (Лк 6. 5), что свидетельствует либо о незнании Л. текста Матфея, либо о том, что он сознательно опустил слова Мф 12. 5–7. Последнее предположение само по себе требует объяснения и является более сильным (т. е. при равных условиях менее вероятным) утверждением.

У Матфея и Л. принципиально отличаются и повествования о крещении Иисуса Христа: если Матфей приводит диалог Иисуса с Иоанном Крестителем, то Л. вопреки ходу повествования вставляет перед эпизодом крещения сообщение о том, что Иоанн был заключен Иродом в темницу. М. Гудакр пытался оспорить доказательную силу аргумента к Мф 3. 5 и утверждал, что Л., использо-



Ап. Лука.

Мозаика кафаликона
мон-ря Осисо Лукас,
Греция.

30-е — 40-е гг. XI в.

вавший Евангелие от Матфея, просто не мог включить в свой текст Мф 3. 5, поскольку в его повествовательной схеме Иоанн не присутствовал при крещении Иисуса Христа. Однако, как резонно замечает Клоппенборг, причина столь решительного отхода Л. от схемы Марка и Матфея сама по себе нуждается в объяснении. Х. Концельманн предлагает в качестве такой причины стремление Л. показать, что Иисус в отличие от всех израильтян, приходивших к Иоанну, не имел нужды в очищении грехов и Его крещение нельзя ставить в один ряд с крещениями, совершенными Иоанном (Conzelmann. 1960. P. 12–17). Кроме того, по мнению исследователя, Л. не хотел показать, что Иисус принял крещение от Иоанна, опасаясь, что в этом случае Иоанн выступит как пророк, превосходящий Иисуса Христа. Поэтому, по мнению Концельманна, Л. разделил повествование о крещении народа с сообщением о крещении Иисуса Христа, поместив между этими текстами перикопу о заключении Иоанна в темницу. Тем самым Л. разграничил эпоху ВЗ с ее последним пророком Иоанном и эпоху НЗ, открытую проповедью Иисуса Христа (подтверждение подобной реконструкции историософии Л. Концельманн видел в Лк 16. 16: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовестуется»). Клоппенборг отмечает, что в этом случае незнание Л. о Евангелии от Матфея тем более очевидно, ибо текст Матфея в принципе не содержит богословских затруднений, которые пытался разрешить Л.: в нем эксплицитно подчеркивается превосходство Иисуса Христа над Иоанном и Сам Спаситель говорит, что смысл крещения, принимаемого Им от Иоанна, в том, чтобы «исполнить всякую правду». Кроме того, идея разделить и противопоставить Иисуса и Иоанна должна быть чужда Л., единственному из евангелистов, включившему в свой текст материал о рождении и детстве Иоанна и поместившему этот материал параллельно с повествованием о рождении и детстве Иисуса, а также указывавшему в Деян 1. 21–22 на особую роль крещения Иоанна в истории спасения (Kloppenborg. 2014. P. 72).

У Л. отсутствуют 2 добавления к словам Иисуса Христа, объяс-

няющим, почему Он учит притчами (см.: Лк 8. 10; Мк 4. 11–12). Первое добавление представляет собой пространную цитату из Книги прор. Исаии с характерной для Матфея вводной фразой: «И сбывается над ними пророчество Исаии, которое говорит: слухом услышите — и не уразумеете, и глазами смотреть будете — и не увидите, ибо огрубело сердце людей сих и ушами с трудом слышат, и глаза свои сомкнули, да не увидят глазами и не услышат ушами, и не обратятся, чтобы Я исцелил их» (Мф 13. 14–15). Этой цитатой заменен краткий перифраз текста Исаии у Марка (Мк 4. 12). Второе добавление — макаризм, обращенный к ученикам, слышащим и видящим то, к чему желали, но не могли приобщиться ветхозаветные праведники (Мф 13. 16–17). Кроме того, Матфей скорректировал Мк. 4. 10: если в Евангелиях от Марка и Л. ученики спрашивают Иисуса Христа о значении притчи о сеятеле, то в Евангелии от Матфея их вопрос обращен к самой форме поучения: «И, приступив, ученики сказали Ему: для чего притчами говоришь им?» (Мф 13. 10). Все эти добавления и корректура Матфея не отражены в тексте Л., к-рый обнаруживает лишь свою зависимость от Евангелия от Марка.

Тем не менее эти параллельные места у 3 синоптиков и «молчание»

Л. могут быть убедительно интерпретированы и в др. ключе, в рамках «гипотезы Марка без Q». Сравнение Лк 8. 10 с Мк 4. 10–12 показывает, что Л. сознательно сократил аллюзию на Ис 6. 9–10 у Марка: «Так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи» (Марк); «так что они видя не видят и слыша не разумеют» (Лука). Л. устранил ту часть пророчества, в к-рой народ объявляется непрощенным, и эта авторская правка Л. хорошо согласуется с тенденцией, отраженной как в его Евангелии, так и в кн. Деяния св. апостолов: именно Л. приводит молитву Иисуса Христа о прощении Его распинателей, которые «не знают, что делают» (Лк 23. 34); подобную молитву произносит диак. Стефан, побиваемый камнями (Деян 7. 60); ап. Петр, обращаясь к иудеям, говорит, что они предали Иисуса Христа смерти «по неведению» (Деян 3. 17). При таком подходе Л., предельно сокративший обличительное пророчество Исаии, сознательно не стал бы принимать авторскую вставку Матфея. Т. о., отсутствие текста, аналогичного Мф 13. 14–15, у Л. не означает, что он не знал о тексте Матфея. Поскольку правка в Мф 13. 10 непосредственно связана с добавлениями Мф 13. 14–17, ее отсутствие в Лк 8. 10 также может быть объяснено сознательным авторским решением Л.

Отсутствие в Евангелии от Луки параллелей с Мф 16. 16–19 с трудом поддается объяснению, если допустить, что Л. знал и использовал текст Матфея. О. М. Фаррер, один из авторов «гипотезы Марка без Q», утверждал, что Л. не включил данный контекст по идеологическим соображениям (по терминологии Фаррера, Мф 16. 16–19 относится к числу «элементов, неприемлемых для Луки» (Luke displeasing elements)), не предложив развернутой аргументации. Пытаясь восполнить этот пробел, Гудакр утверждает, что Л. сознательно уделял ап. Петру меньше внимания по сравнению с ап. Матфеем. Гудакр считает подтверждением своей т. зр. тот факт, что ап. Петр не упоминается во 2-й половине кн. Деяния св. апостолов (после речи ап. Петра на Иерусалимском Соборе апостолов, Деян 15. 7–11). Клоппенборг справедливо замечает,

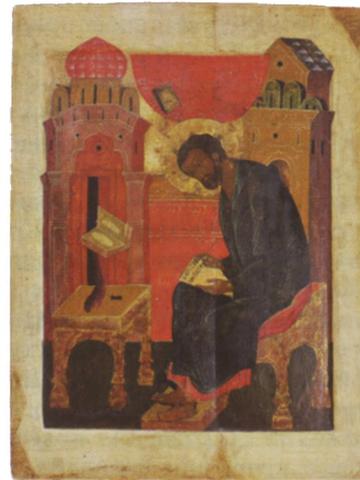
что в обеих частях своего двухтомника Л. ставит ап. Петра в центре событий. Так, он опускает свидетельство Мк 1. 16–18 о призвании апостолов Петра и Андрея, подробнее др. синоптиков излагает историю чудесного лова рыбы, где ап. Петр является единственным учеником, с к-рым Иисус Христос вступает в диалог. Эта история, предваряемая сообщением об исцелении тещи ап. Петра (Лк 4. 38–39), становится у Л. 1-м упоминанием об учениках Иисуса, и, т. о., Петру с самого начала уделяется наибольшее внимание. В др. местах текста при сравнении с Евангелием от Марка исследователи видят, что Л., редактируя изречения ап. Марка, делает акцент на роли ап. Петра. Так, слова учеников, обращенные к Иисусу Христу, Л. вкладывает в уста ап. Петра, так что он один говорит за всех; в Лк 12. 41 Петр задает вопрос, к-рый служит поводом для новой притчи (Лк 12. 42–48). Наконец, двое учеников, не названных в тексте ап. Марка по имени (Мк 14. 13), Л. идентифицирует как Петра и Иоанна (Лк 22. 8), к-рые часто действуют вместе и в первых главах кн. Деяния св. апостолов. Кроме того, — и в свете утверждения Гудакра это особенно важно — Л. пропускает приводимые ап. Марком (Мк 8. 32–33) обличительные слова Иисуса Христа, обращенные к ап. Петру. У Л. существенно дополнено предсказание Спасителя об отречении Петра (Лк 22. 31–34): Иисус Христос не только молится об укреплении веры ап. Петра (фактически свидетельство того, что вера Петра не оскудеет; подобным образом Л. вводит свидетельство Иисуса Христа о Савле в Деян 9), но и предсказывает, что ап. Петр утвердит «братьев своих», подчеркивая его центральную роль в становлении ранней Церкви. Первая часть кн. Деяния св. апостолов демонстрирует эту роль: все центральные события в жизни иерусалимской общины, а также начало миссии к язычникам связаны с деятельностью ап. Петра; именно ему принадлежат все богословски содержательные речи в Деян 1–12 (до начала повествования о миссионерских путешествиях ап. Павла), в к-рых подробно объясняются мессианские пророчества. В силу такой композиционной значимости Лк 22. 31–34 Клоппенборг даже утверждает, что этот фрагмент компенсирует отсутствие в Еванге-

лии от Луки параллели с Мф 16. 17–19. В свете перечисленных фактов предлагаемая Гудакром т. зр., согласно которой Л. стремился сократить число упоминаний о Петре и принизить его значение в евангельских событиях по сравнению с Матфеем, не выдерживает критики. Наиболее простым объяснением отсутствия материала Мф 16. 17–19 в Евангелии от Луки остается признание независимости Л. от Матфея, утверждаемое сторонниками «гипотезы 2 источников».

Дополнения, к-рые ап. Матфей привнес в образ Пилата в Евангелии от Марка, также не могут считаться «элементами, неприемлемыми для Луки». В Евангелии очевидно стремление Л. подчеркнуть роль первосвященников в осуждении Иисуса и показать, что римская власть в лице Пилата несет за это меньшую ответственность по сравнению с евр. религ. элитой. Рассказ о сне жены Пилата, приводимый Матфеем (Мф 27. 19) в добавление к Мк 15. 10–11, вполне соответствовал бы намерению Л. В этом отношении показательна параллель между Мф 27. 19 и Лк 23. 47, приводимая Клоппенборгом: рим. сотник у Л. исповедует Христа «праведником» (δικαίος; в Мк 15. 39 этого слова нет), и именно так называет Христа жена рим. прокуратора Пилата. К этому смысловому ряду относится и эпизод омовения рук (Мф 27. 24), добавленный ап. Матфеем к Мк 15. 15. Параллель с этим местом, отсутствующим у Л., Клоппенборг усматривает в Лк 23. 4, 14, 22. Контекст, добавленный Матфеем к материалу ап. Марка, не противоречит тому осмыслению роли Понтия Пилата (и рим. власти в целом) в евангельских событиях, которое дано Л. Аргумент о сознательном опущении Л. неприемлемых для него элементов в Евангелии от Матфея в этом случае не имеет силы.

Среди добавлений, сделанных Матфеем к тексту Марка и не имеющих параллелей с Евангелием от Луки, только одно — в Мф 13. 14–17 — может быть убедительно объяснено в рамках «гипотезы Марка без Q». Отсутствие остальных добавлений в тексте Л. получает более простое и ясное объяснение в рамках «гипотезы 2 источников»: Евангелие от Луки писалось независимо от Евангелия от Матфея.

2. Наиболее значительное из авторских добавлений ап. Матфея к тексту Марка, не получивших отражение в Евангелии от Луки, — повествование Мф 1–2 (явление ангела Иосифу, обстоятельства рождения Иисуса Христа, явление ангелов пастухам, поклонение волхвов, бегство в Египет, избивение младен-



Ап. Лука.
Икона. XVII в.
(Патриарший музей
церковного искусства
храма Христа Спасителя
в Москве)

цев в Вифлееме, возвращение Иосифа с Марией и Иисусом в Палестину).

Отсутствию в 3-м Евангелии параллелей с первыми 2 главами Евангелия от Матфея «теория Марка без Q» дает следующее объяснение: Л. стремился подчеркнуть, что служение Иисуса Христа еще не было обращено к язычникам, начало миссии к язычникам связывается им с конкретными событиями, описанными в кн. Деяния св. апостолов. Поэтому он не включил в свой текст повествование о волхвах, пришедших поклониться Мессии. Тем не менее это объяснение не охватывает мн. др. события, описанные в Мф 1–2. У Л. при его очевидном внимании к семье Ирода Великого отсутствуют к.-л. аллюзии на свидетельства Матфея об Ироде и о его сыновьях. Др. повествовательная линия, значимая для Л., — цикл преданий о Марии — также не пересекается с материалом Мф 1–2 на эту тему. По мнению Гудакра, аллюзиями на Мф 1. 21 являются слова Лк 1. 31, однако, как показал Клоппенборг, фразы τίς τέως υἱόν («Ты родишь Сына») и καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ («и наре-

чешь имя Ему») формульные и неоднократно встречаются в Септуагинте в похожих контекстах (Быт 16. 11; Ис 7. 14; 8. 3; Ос 1. 1–4, 6 и т. д.; см.: *Kloppenborg*. 2014. Р. 75–76).

Значительная часть «особого материала» ап. Матфея связана с проблемой соотношения закона Моисеева, фарисейской традиции с провозвестием Иисуса Христа. В связи с этим Фаррер высказал т. зр., согласно к-рой изречения Спасителя в Евангелии от Матфея включают материал 2 типов — раввинистического (т. е. подразумевающего знание евр. экзегетической и галахической традиций) и народного (*popular*). По мнению Фаррера, только материал 2-го типа Л. включил в свое Евангелие (*Farrer*. 1955. Р. 325), избегая активной антифарисейской полемики. Этот тезис, к-рый должен был объяснить (в рамках «гипотезы Марка без Q») причину неприятия Л. мн. изречений Иисуса Христа, приводимых у Матфея, тем не менее не подтверждается фактическим материалом Евангелия от Луки. В Лк 11. 37–52 приведена пространная полемическая речь Иисуса Христа против фарисеев и законников. Параллельный текст есть в Евангелии от Матфея, поэтому с позиций теории Фаррера—Гудака эта речь должна относиться к числу «элементов, приемлемых для Луки». Далее ряд антифарисейских высказываний относится к «особому материалу» Л. (Лк 12. 1; 16. 14–15; 18. 10–14). Наконец, в Лк 14. 5 приводится изречение Иисуса Христа, в к-ром используется стандартный раввинистический аргумент *qāl wā-homer* (евр.— «легкое и тяжелое»: апелляция к более простому случаю для обоснования более сложного по принципу «кольми паче») (*Kloppenborg*. 2014. Р. 73). В этом случае более простым объяснением отсутствия в Евангелии от Луки особого повествовательного материала ап. Матфея представляется гипотеза о независимой работе 2 евангелистов.

3. Следующий аргумент сторонников «гипотезы 2 источников» заключается в том, что в ряде случаев изречения Иисуса Христа, приводимые Л., обнаруживают меньше следов редакторской правки по сравнению с параллельными местами у ап. Матфея, т. е. представляются более аутентичными. Соответственно делается вывод о том, что Л. работал над текстом своего Евангелия неза-

висимо от ап. Матфея. Данный тезис может быть проиллюстрирован через сравнение параллельных мест Мф 12. 28 и Лк 11. 20: там, где у Матфея сказано, что Иисус Христос изгоняет демонов «Духом Божиим», у Л. использовано выражение «перстом Божиим». Если 1-е выражение хорошо известно из ВЗ, то 2-е встречается всего 2 раза, причем если в одном случае оно связано с идеей Божественного наказания и может быть соотнесено с изречением Иисуса Христа об изгнании бесов, то в др. случае оно относится к тексту 10 заповедей, начертанных на скрижалях, и не имеет очевидной связи с Лк 11. 20. Если согласиться с тем, что в основе обоих параллельных мест у Матфея и Л. лежит одно и то же изречение Иисуса Христа, то гораздо более убедительно звучит тезис о том, что именно Л. приводит первоначальный вариант логики, а ап. Матфей предлагает ее интерпретацию. Подобный принцип, апелляция к *lectio difficilior*, широко используется и в новозаветной текстологии. Кроме того, имеется следующее свидетельство из текста Л.: в Деян 10. 38 изгнание демонов прямо связывается с действием Духа Божия, поэтому Л. не стал бы заменять известное ему изречение у Матфея альтернативным его вариантом (*Kloppenborg*. 2014. Р. 77).

К числу др. контекстов, в к-рых версия Л. считается исследователями более близкой к первоначальному варианту логики, относятся Лк 6. 20 («нищие» в отличие от «нищие духом» в Мф 5. 3), 22–23 (идиоматические конструкции у Л. («пронесут имя ваше, как бесчестное, за Сына Человеческого»), выдающие арам. синтаксис оригинала, у Матфея «выровнены» и объяснены: «будут... всячески несправедливо злословить за Меня» в Мф 5. 11), 11. 2–4 (молитва «Отче наш», к-рая в версии Л., реконструируемой на основании рукописной традиции, короче, чем у Матфея), 29–30 (при слове «Иона» в ранних рукописях Евангелия от Луки отсутствует пояснение «пророк» в отличие от Мф 12. 39), 12. 8–9 («Сын Человеческий исповедует пред Ангелами Божиими» в отличие от «исповедаю и Я пред Отцем моим Небесным» в Мф 10. 32–33).

Защищая «гипотезу Марка без Q», Гудакар подвергает сомнению базовую предпосылку, на к-рой основано применение принципа *lectio dif-*

ficilior, а именно тезис о том, что за разночтениями стоит один и тот же текст. По его мнению, различия в параллельных местах у Матфея и Л. свидетельствуют о том, что Л. была известна альтернативная традиция логики Иисуса Христа. Тем самым исследователю фактически приходится апеллировать к новому гипотетическому источнику, бытие к-рого не более очевидно, чем бытие Q.

Язык и стиль. Тот факт, что Л. имел эллинистическое образование и был знаком с позднеантичной лит. традицией, находит подтверждение не только в структуре пролога Евангелия от Луки, но и в языковых особенностях текста. Исследователи традиционно отмечают хороший лит. язык Л. Тем не менее в обеих частях двухтомника Л. у автора были не-



Ап. Лука.
Икона. XVI в.
(Патриарший музей
церковного искусства
храма Христа Спасителя
в Москве)

одинаковые литературные возможности: в Евангелии, по мнению исследователей, его свобода, в т. ч. в отношении выбора языковых форм, была ограничена используемыми им источниками (Евангелие от Марка и источник логики Иисуса Христа согласно «гипотезе 2 источников»; Евангелия от Марка и Матфея согласно «гипотезе Марка без Q»). В кн. Деяния св. апостолов Л., очевидно, также использовал письменные источники, однако он мог позволить себе пересказать их: такая практика считалась предпочтительной (ср.: *Ios. Flav. Contr. Ap.* 54). Сравнение параллельных мест у ап. Матфея и Л. показывает, что в отношении изречений Иисуса Христа

Л. не оставлял за собой такой возможности: в ряде случаев содержательная редакция у ап. Матфея была гораздо значительнее, наиболее известные примеры такого рода — заповеди блаженства и молитва Господня. Тем не менее в языковом отношении Л. свободно корректирует текст своих источников. В некоторых изречениях Иисуса Христа греческий стиль в версии Л. оказывается чище, чем у Матфея. Так, в обличительной фразе «Ныне вы, фарисеи, внешность чаши и блюда очищаете, а внутренность ваша исполнена хищения и лукавства» (Лк 11. 39) «блюда» у Л. названо не тем же словом, что у Матфея. Именно термин *παροψίδος*, использованный Матфеем, считается корректным переводом для слова *mzrq* (чаша), засвидетельствованным в галилейском арамейском раввинистическом корпусе (*Sokoloff M. A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of Byzantine Period. Baltimore; L. etc., 2002. P. 299*) и предположительно употребленным в первоначальной арамейской версии логики. Л. в отличие от Матфея использует слово *πίναξ*, к-рое звучало понятнее для эллинистической аудитории.

В словах «исполнена хищения» Л. при глаголе *γεμῖο* (быть наполненным, нагруженным) употребляет род. падеж, нормальный в этой позиции для классической греч. литературы, в то время как у ап. Матфея форма *γεμίσσιν* (наполняются) употреблена с предлогом *ἐξ*. М. Кейси интерпретировал эту конструкцию как арамеизм, отмечая, что предлог *min* (от, из) был не обязателен при глаголе *mlu* (быть полным; наполнять собой) (*Casey M. An Aramaic Approach to Q: Sources for the Gospels of Matthew and Luke. Camb., 2002. P. 79*). Данная интерпретация вызывает вопросы, потому что предлог *min* не только «не обязателен» в этой позиции, но и, судя по всему, не засвидетельствован при формах *mlu* в доступных памятниках галилейского арамейского языка (*Sokoloff M. Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic. P. 79*). Объяснение непонятной формы греч. текста арамейским не представляется надежным. Тем не менее по принципу *lectio difficilior* именно форма у Матфея признаётся оригинальной, т. е. восходящей к источнику логики, и в этом смысле считается, что Л. в ряде случаев подвергал ис-

точник логики стилистической правке. Можно также отметить, что Л. изменяет это изречение и более существенным образом, добавляя к словам «внутренность... наполнена хищения и лукавства», параллельным фразе «внешность чаши очищаете», определение «ваша», тем самым вводя речь Иисуса Христа за пределы спора о ритуальной чистоте. То, что у ап. Матфея только подразумевается («чаша», полная хищения и лукавства, безусловно, символизирует оппонентов Иисуса), у Л. говорится *expressis verbis*. Данная правка Л. выходит за пределы чисто стилистических вопросов, однако с очевидностью указывает на целевую аудиторию Л. — носителей эллинистической культуры, ориентация на к-рую определила и стилистические установки автора.

Текст Евангелия от Марка, с к-рым, как считается, Л. обходился гораздо свободнее, чем с логиями, меняя местами нек-рые эпизоды и пропуская большие повествовательные блоки (прежде всего Мк 6. 45 — 8. 26), подвергался Л. и чисто языковой правке. Известное выражение Марка *καὶ εὐθὺς* (и тотчас), которое считается арамеизмом и к-рое выполняет в тексте указательную функцию, без очевидного временного значения, Л. заменяет более ясным *καὶ ἰδοὺ* («и вот»; ср.: Мк 9. 15 и Лк 9. 38) и перефразирует все предложение (ср.: Мк 9. 20: «и увидев его, дух тотчас (εὐθὺς) свел его судорогой»; по синодальному переводу: «как скоро [бесноватый] увидел его, дух сотряс его» — и Лк 9. 42: «когда тот еще шел (оборот *genetivus absolutus*. — *Авт.*), бес поверг его и стал бить»).

На нарратив Л. оказали влияние как Септуагинта, так и позднеантичная литературная традиция. Стилистическое влияние Септуагинты проявилось в использовании «цепных нанизываний» (соединение предложений в длинные повествовательные блоки с помощью союза *καὶ*, восходящее через Септуагинту к древнеевр. нарративным цепочкам с т. н. перевернутым имперфектом *wayyiqtol*), в маркировании нового плана повествования оборотом *καὶ ἰδοὺ* («и вот» — Деян 12. 7), восходящим через Септуагинту к древнеевр. *wə-hinnē* с тем же значением. Так, в рассказе о заключении в темницу и чудесном освобождении ап. Петра из-под стражи

(Деян 12. 3–17) поворотное для всей истории событие — явление ангела — вводится через *καὶ ἰδοὺ* («и вот, Ангел Господень предстал, и свет осенил темницу», Деян 12. 7), а последующее повествование оформляется как цепочка текста с *καὶ*: «И цепи упали с рук его. И сказал ему Ангел... И говорит ему... И, выйдя, он следовал и не знал... (по синодальному переводу: «потом говорит ему... [Петр] вышел и следовал за ним, не зная...».— *Авт.*). И, выйдя, они прошли одну улицу, и вдруг Ангел отступил от него... И Петр, придя в себя, сказал... (по синодальному переводу: «они вышли, и прошли одну улицу, и вдруг Ангела не стало с ним. Тогда Петр...».— *Авт.*)» (Деян 12. 7–11). С 12-го стиха в повествование вводятся новые участники (ученики, собравшиеся в доме Марии, матери Иоанна Марка) и цепочка прерывается, причем Л. завершает ее фразой, в к-рой также заметно стилистическое влияние Септуагинты: «Теперь я вижу воистину, что Господь послал Ангела Своего и избавил меня из руки Ирода...» (Деян 12. 11; ср.: «ныне познал я» (Пс 19. 7); «послал Ангела Своего и взял меня» (Пс 151. 4; по синодальному переводу — «вестника»); «послал слово Свое... и избавил их...» (Пс 106. 20); выражение «избавить из руки» — характерная ветхозаветная идиома, ср.: «да скажут избавленные Господом, которых избавил Он от руки врага» (Пс 106. 2)).

Влияние позднеантичной лит. традиции на особенности художественного языка Л. проявилось в использовании им особой стилистической техники *προσωποποιία*, к-рая заключается в том, что оратор или автор обращается к аудитории, стилизуясь под др. человека или лит. персонажа. Фицмайер даже называет Л. «стилистическим хамелеоном», отмечая, что в языковом отношении пролог Евангелия от Луки и следующее непосредственно за ним повествование о Благовещении и о детстве Иисуса Христа, взятые отдельно, могли быть признаны текстами разных авторов; и даже монологи одного и того же участника описываемых Л. событий, ап. Павла, выдержаны в разных стилях, так что речь Павла в афинском ареопаге (Деян 17. 22–31) «могла бы принадлежать Диону Хризостому», а его речь к ученикам в Эфесе (Деян 20. 18–35) — Лукиану Са-



Заглавная страница
Евангелия от Луки.
XII в.

(Bodl. Auct. T. infra. 1.10. Fol. 118)

мосатскому. С 16-й гл. кн. Деяния св. апостолов появляются большие разделы, где автор начинает говорить от 1-го лица мн. ч.; в качестве «стилистического средства драматизации» этот прием известен и в эллинистической лит-ре. Яркий пример такого рода — роман Ахилла Татия «Левкиппа и Клитофонт» (кон. II в. по Р. Х.), в к-ром автор, рассказав о своей встрече с тирским юношей Клитофонтом, переходит как бы на его «точку зрения» и ведет дальнейшее изложение от его лица. Использование такого лит. приема Ахиллом Татием выделяет его произведение на фоне предшествующей традиции античного романа.

Л. может использовать в своем повествовании традиц. риторические фигуры. Так, описание кораблекрушения в Деян 27. 9–44 он основывает на популярном топосе, использовавшемся в риторических школах; Геккель и Покорны отмечают, что текст Л. — один из наиболее совершенных античных лит. памятников такого рода (Геккель, Покорны. 2012. С. 480). Пространные речи апостолов Петра и Павла в кн. Деяния св. апостолов, прерывающие повествование, можно рассматривать как самостоятельный стилистический прием. В качестве примера активного включения монологов в рассказ и использования риторического топоса кораблекрушения в рамках лит. повествовательного произведения в позднеантичной традиции можно указать упоминавшийся

роман Ахилла Татия, известный влиянием на него риторики периода 2-й софистики. В то же время практика использования концептуально значимых монологов в повествовании имеет очевидные прецеденты в *исторических книгах* ВЗ — от Книги Иисуса Навина до 4-й книги Царств (и считается одним из очевидных признаков единообразной редакторской обработки этих текстов).

Особенность стиля Л. — повторы значимых мест повествования. Так, напр., в кн. Деяния св. апостолов рассказ о явлении ангела *Корнилию Сотнику* (Деян 10. 3–6) во всех подробностях присутствует в речи самого Корнилия перед Петром (Деян 10. 30–32) и затем повторяется ап. Петром перед иерусалимскими христианами (Деян 11. 13–14); кроме того, он кратко упоминается в Деян 10. 22. Рассказ о видении ап. Петра перед встречей с Корнилием (Деян 10. 9–16) приводится также в Деян 11. 5–10, когда Петр оправдывается в том, что «ходил к людям необрезанным и ел с ними» (Деян 11. 3). Оба эпизода имеют ключевое значение для всей книги, ибо описывают самое начало миссии к язычникам, подчеркивая ее авторитетом ап. Петра. Рассказ о явлении Христа Савлу приводится в кн. Деяния св. апостолов трижды, из них 2 раза — в речах самого ап. Павла (Деян 9. 3–19; 22. 6–16; 26. 12–18). Помимо указания на авторитет Павла (вопреки его прежнему участию в гонениях на последователей Иисуса Христа, что тоже подчеркивает Л., дважды указывая на то, что Савл стерг одежду побивающих Стефана и одобрял их — Деян 7. 58; 8. 1; 22. 20, и четырежды — на преследования, организованные Савлом — Деян 8. 3; 22. 4–5, 19; 26. 9–11) это троекратное описание видения должно было напомнить, что миссия к язычникам имеет основание в словах Самого Иисуса Христа (Деян 22. 21; 26. 17). Одно и то же толкование Пс 15. 8–11 приводится сначала в речи ап. Петра на Пятидесятницу (Деян 2. 25–31) и затем в речи ап. Павла в синагоге в Антиохии Писидийской (Деян 13. 35–37). По одной и той же схеме построены речь Стефана (Деян 7. 2–53) и 1-я половина речи Павла в Антиохии Писидийской (Деян 13. 16–32): в обоих случаях провозвестие о Христе предшествует пространному экскурсу в историю евр. народа, к-рый дол-

жен привести слушателей к мысли о мессианском обетовании, данном Давиду, и к-рый завершается указанием на то, что истинный Мессия пришел, но был отвергнут и убит Своим же народом (Деян 7. 52, 13. 27–28). Указание на иудеев как на виновников смерти Иисуса Христа повторяется в сходных по смыслу контекстах (в обращенных к иудеям речах апостолов) в Деян 2. 23; 7. 52; 13. 27–28. Декрет Апостольского Собора (Деян 15. 28–29) повторяется в Деян 21. 25 в речи Иакова.

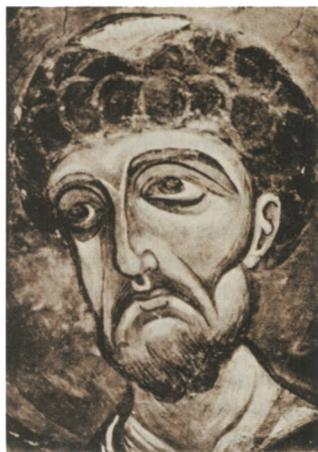
Этот прием усложняется в притче о блудном сыне, где дважды приведены покаянные слова «отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже не достоин называться сыном твоим» (Лк 15. 18–19, 21). Исследователи отмечают контраст между тем, как Л. описывает длинный временной период в одном стихе («и (καί) пошел, пристал к одному из жителей страны той, а (καί) тот послал его на поля свои пасти свиней» (Лк 15. 15); Л. изящно использует схему «цепного нанизывания», чтобы лаконично передать последовательность событий), и тем, как он непосредственно за этим описывает намерение, возникшее в сознании сына, в 3 стихах. Геккель и Покорны называют этот стилистический прием Л. «растяжением», когда описание события занимает больше времени, чем это событие могло бы занять в реальности (Геккель, Покорны. 2012. С. 480). Эта любовь Л. к внутренним монологам в сочетании с нарочитым стремлением избежать в рассказе деталей, не несущих идейной нагрузки, очевидна и в др. текстах «особого материала» Л., напр. в притче о неправедном управителе, где внутренний монолог управителя (Лк 16. 3–4) занимает столько же места, сколько вся предыстория (Лк 16. 1–2), а финал рассказа остается открытым: читателю неизвестно, удалось ли управителю осуществить свой замысел (т. е. был ли он вполн. принят теми людьми, к-рым помог нечестным способом). Вместо этого в притче приведена единственная фраза, поражающая читателя своей парадоксальностью: «И похвалил господин управителя неверного, что догадливо поступил» (Лк 16. 8), и Л. не сообщает о том, как господин узнал о замысле управителя, оставляя повествовательный разрыв незаполненным и тем самым усиливая эффект притчи.



Такой же повествовательный разрыв имеет место и в притче о богаче и Лазаре (ср. переход от Лк 16. 21 к 16. 22).

М. Г. Калинин

Структура и основное содержание. В научной комментаторской традиции в Евангелии от Луки, как правило, выделяют 5 основных повествовательных частей: I. о рождении Иоанна Предтечи, а также о Рождестве и детстве Спасителя



*Ап. Лука.
Роспись ц. Спаса Преображения
на Нередице в Вел. Новгороде.
1199 г.*

(Лк 1. 5 — 2. 52); II. о начале земной жизни и служения Иисуса Христа (Лк 3. 1 — 4. 13); III. о служении Иисуса Христа в Галилее (Лк 4. 14 — 9. 50); IV. о путешествии в Иерусалим (Лк 9. 51 — 19. 44); V. о Страстях, воскресении и явлениях в Иерусалиме (Лк 19. 45 — 24. 53).

Евангелие от Луки — единственное, к-рое начинается с классического греч. пролога-вступления — с обращения к Феофилу: «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам те бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (Лк 1. 1–4).

I. Рождение Иоанна Крестителя и Рождество и детство Иисуса Христа (Лк 1. 5 — 2. 52). Согласно Евангелию, рождение Иоанна Крестителя было предсказано арх. Гавриилом, явившимся отцу Иоанна прав. свящ. Захарии (принадлежал к чреде Авиевой (8-й из 24)) во время его служе-

ния в храме. Родители были преклонного возраста и не имели детей. Поэтому Захария усомнился в истинности пророчества и, по слову Гавриила, онемел (Лк 1. 22) до момента наречения имени новорожденному младенцу (Лк 1. 63, 64). Матерью Иоанна Крестителя была прав. Елисавета, происходившая из рода Ааронова (Лк 1. 5).

Рождество Спасителя предсказывает арх. Гавриил, посланный Богом к Пресв. Деве Марии в Назарет (Лк 1. 26–38) и возвестивший Ей радостную весть о скором рождении Сына. Младенец нарекается именем Иисус (עִשׂוּב, ср.: עָזַב — помогать, спасать); ангел возвещает Его Богосыновство и мессианское достоинство (Лк 1. 32–33). На вопрос Марии, как это возможно при Ее девственной жизни, архангел ответил, что это произойдет чудесным образом: «Дух Святой найдет на Тебя, и сила Всевышнего осенит Тебя; посему и рождаемое Святое наречется Сыном Божиим» (Лк 1. 35). Послушная воле Божией, Мария произносит: «Се, Раба Господня; да будет Мне по слову твоему» (Лк 1. 38).

После описания события Благовещения евангелист рассказывает о посещении Марией Елисаветы, будущей матери Иоанна Крестителя (Лк 1. 39–56). В момент встречи Марии и Елисаветы младенец взыграл во чреве Елисаветы. Новая эра спасения открывается уже с рож-



О спасении, дарованном Богом через Иисуса Христа, еще до рождения Богомладенца свидетельствует прав. Захария: «Благословен Господь Бог Израилев, что посетил народ Свой и сотворил избавление ему, и воздвиг рог спасения нам в дому Давида, отрока Своего, как возвестил устами бывших от века святых пророков Своих, что спасет нас от врагов наших и от руки всех ненавидящих нас» (Лк 1. 68–71; ср.: 2. 11, 30; 3. 6). В гимне Захарии (Лк 1. 67–79) выделяют 2 части: тема первой (Лк 1. 68–75) — восхваление спасительного действия Бога об Израиле согласно древним пророчествам; тема второй (Лк 1. 76–79) — пророчество о рождении Иоанна (пророка, предтечи, приуготовителя народа; ср.: Лк 1. 14–17).

Объявленная рим. властями перепись населения, по правилам которой каждый должен был записаться по месту исконного проживания своего рода, стала причиной того, что Иосиф и Мария отправились в Вифлеем (Лк 2. 4). Там и рождается Иисус — в хлеву, «потому что не было им места в гостинице» (Лк 2. 7). Сразу после этого евангелист Л. сообщает о явлении ангелов пастухам, к-рые, услышав весть о рождении Спасителя, отправляются в Вифлеем, чтобы увидеть все своими глазами (Лк 2. 8–20) (Лк 2. 14 — гимн «Слава в вышних Богу...»).

Важным дополнением Л. к преданию о детстве Младенца являются рассказы о Его *обрезании* и сретении (Лк 2. 21–39). На 8-й день по Рождестве, после обряда обрезания, Младенец получил

*Благовещение.
Мозаика ц. Успения Пресв.
Богородицы мон-ря Дафни.
Ок. 1100 г.*

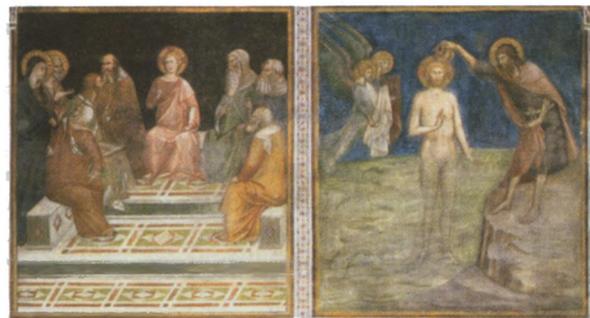
нареченное еще до рождения имя Иисус (Лк 2. 21). Через 40 дней Его приносят в Иерусалимский храм (Лк 2. 22–38)

для посвящения Богу и во исполнение ветхозаветного предписания (Лев 12. 1–8). Здесь Он был узан праведным старцем *Симеоном Богоприимцем*, всю жизнь ожидавшим пришествия Мессии (Лк 2. 25–26). Симеон произносит благодарение Богу и гимн («Ныне отпускаеши...» — Лк 2. 29–32), восхваляющий Бога за явленное в Младенце Иисусе спасе-

для посвящения Богу и во исполнение ветхозаветного предписания (Лев 12. 1–8). Здесь Он был узан праведным старцем *Симеоном Богоприимцем*, всю жизнь ожидавшим пришествия Мессии (Лк 2. 25–26). Симеон произносит благодарение Богу и гимн («Ныне отпускаеши...» — Лк 2. 29–32), восхваляющий Бога за явленное в Младенце Иисусе спасе-



ние, которое распространяется на Израиль и языческие народы. Богородице он открывает судьбу Ее Божественного Сына, Который станет причиной «падения и... восста-



ния многих в Израиле», говорит о предстоящих Ей страданиях, предвещая крестную смерть Иисуса (Лк 2. 29–35).

Еще один рассказ, относящийся к особому материалу Л., повествует о паломничестве 12-летнего Иисуса с семьей в Иерусалимский храм. Его находят «в храме, сидящего посреди учителей, слушающего их и спрашивающего их; все слушавшие Его дивились разуму и ответам Его» (Лк 2. 41–47). На слова удивленной Марии Иисус отвечал: «Зачем было вам искать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?» (Лк 2. 49–51).

II. Начало земного служения Иисуса Христа (Лк 3. 1 – 4. 13). Евангелист указывает точное время начала проповеди Иоанна Предтечи: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авлинее, при первосвященниках Анне и Каиафе...» (Лк 3. 1–2). (О проповеди Иоанна см. в ст. *Иоанн Предтеча*.) Иисус перед выходом на проповедь отправляется в Иудейскую пустыню к Иоанну и принимает от него крещение на Иордане. В этом рассказе подчеркивается, что Иоанн и Иисус тесно связаны: Креститель есть «приготавливающий путь» (Лк 3. 1–6; ср.: Ис 40. 3–5), а Иисус — «Грядущий» Мессия (Лк 3. 15–17). Крещение Иисуса сопровождается голосом с небес: «Ты Сын Мой возлюбленный; в Тебе Мое благоволение», утверждающим Его мессианское достоинство, и явлением Св. Духа

в образе голубя (Лк 3. 21–22; ср.: Ис 42; Пс 2).

Родословие Иисуса в Евангелии от Луки (Лк 3. 23–38) призвано подтвердить Его Богосыновство. Но т. к. перед утверждением веры в девственное рож-

Иисус Христос учит в храме. Крещение.

Фрагмент росписи в коллегии Сан-Джиминьяно. 1342 г.

Мастерская Липпо Мемми

дение Иисуса (Лк 1. 26–38) Его родословие по человечеству нуждается

в комментарии, евангелист указывает: «Иисус... был, как думали, Сын Иосифов» (Лк 3. 23). При этом подчеркивается, что Иисус связан со всем человечеством: Он — Сын Адамов и Сын Божий (Лк 3. 38). Родословие у Л. отличается от родословия в Евангелии от Матфея рядом особенностей. Если Матфей проводит его от Авраама до Иосифа, то у Л. оно ведется от Иосифа до Адама и Бога. При этом в обеих генеалогиях имена совпадают лишь частично. Отличаются оба варианта и по их структуре: у Матфея — число поколений 3 раза по 14, у Л. — 3 раза по 7 поколений от Иосифа до Салафила, 3 раза по 7 поколений — от Нирия до Давида, 2 раза по 7 поколений — до Авраама и 3 раза по 7 поколений — до Адама и Бога.

Перед началом Своего служения Иисус делает то, что не смог сделать Адам, — Он преодолевает искушение от диавола. После крещения Спаситель удаляется в пустыню, где пребывает 40 дней, претерпевая эти искушения (Лк 4. 1–13). Иисус побеждает диавола, отклоняя его предложения словами ветхозаветных речений. Предложение превратить камни в хлебы, чтобы утолить голод, — словами «не хлебом одним будет жить человек, но всяким словом Божиим» (Лк 4. 3–4; ср.: Втор 8. 3). На предложение поклониться диаволу, чтобы получить от него власть над «всеми царствами вселенной», Он отвечает: «Господу Богу твоему поклоняйся, и Ему одному служи» (Лк 4. 5–8; ср.: Втор 6. 13; 10. 20); на предложение броситься с кровли притвора Иерусалимского храма, чтобы в воздухе быть поддержанным ангелами и этим доказать Свое Богосыновство, — словами «не искушай Господа Бога твоего» (Лк 4. 9–12; ср.: Втор 6. 16).

III. Служение Иисуса в Галилее (Лк 4. 14 – 9. 50). В центре данного раздела — учение Иисуса и совершаемые Им в Галилее чудеса, к-рые показывают способность Иисуса принести спасение (ср.: Лк 4. 31–44). Основные блоки данного повествования, содержащие учение Иисуса, — проповедь в назаретской синагоге (Лк 4. 16–30) и т. н. проповедь «на ровном месте» (Лк 6. 17–49; см. в ст. *Нагорная проповедь*). Первая из них представляет понимание Иисусом Собственной миссии, а вторая — основы Его нравственного учения.

Согласно Евангелию от Луки, проповедь Христа начинается в синагоге Назарета (Лк 4. 16–30), где Он читает из Книги прор. Исаии слова, определяющие сущность Его миссии: «Дух Господень на Мне; ибо Он помазал Меня благовествовать нищим...» (Лк 4. 18–19; ср.: Ис 61. 1–2; 58. 6), и в этой миссии видит исполнение пророчества: «Ныне исполнилось писание сие» (Лк 4. 21). Однако первую же проповедь жители Назарета не приняли (Лк 4. 28–30).

В Лк 4. 31 – 5. 16 приводятся (общесиноптические) описания чудес, исцелений и призвания рыбаков. Из Назарета Иисус уходит в Капернаум. Там Он совершает чудеса, включая экзорцизмы и исцеления, а также призывает первых последователей — галилейских рыбаков (исцеление бесноватого в синагоге (Лк 4. 33–37), исцеление тещи Петра (Лк 4. 38–39), исцеление многих и изгнание бесов из них (Лк 4. 40–41), призвание рыбаков, чудесный улов Петра, после к-рого ко Христу обращаются братья Иаков и Иоанн Зеведеи (Лк 5. 1–11), первые ученики, к-рые призваны стать «ловцами человеков» (Лк 5. 10), исцеление прокаженного (Лк 5. 12–16)).

Первые намеки на организованное противостояние появляются, когда чудеса Иисуса вызывают у очевидцев вопрос о Его божественном авторитете. Сын Человеческий исцеляет парализованного и говорит, что имеет власть прощать грехи (Лк 5. 17–26), и исцеляет сухорукого в субботу (Лк 6. 6–11). Иисус возвещает, что Его задача — призвать грешников к покаянию (Лк 5. 32). Он зовет сборщика податей Левия (Лк 5. 27–28) следовать за ним. Евангелист приводит споры Иисуса с Его противниками:

о трапезах Иисуса «с мытарями и грешниками» (Лк 5. 30), о том, почему Его ученики не постятся, и дважды о субботе (Лк 5. 29 — 6. 11; в Лк 5. 36–38 приводится притча о старом вине и ветхой заплате).

После описания избрания 12 апостолов (Лк 6. 12–16) излагаются основы нравственного учения Иисуса Христа, которое сконцентрировано в т. н. проповеди «на ровном месте» (Лк 6. 17–49). В отличие от др. Евангелий в Евангелии от Луки акцентирована критика высшего слоя общества; за 4 «блаженствами», адресованными нищим, алчущим, плачущим, гонимым, следуют 4 провозглашения «горя» (Лк 6. 24–26): богатым, пресыщенным, смеющимся и тем, о ком хорошо говорят «все люди» (ср.: Лк 11. 44: «...горе вам, книжники и фарисеи»). Провозглашения «горя» возвещают эсхатологический приговор Суда Божия, но их истинной целью является не осуждение, а призыв к покаянию.

Призывая к состраданию и неосуждению (Лк 6. 27–38; «...будьте милосерды, как и Отец ваш милосерд» — Лк 6. 36; неосуждение обосновывается притчей о слепом провиднике (Лк 6. 39–40), логиями о соринке в глазу (Лк 6. 41–42), о дереве и плоде (Лк 6. 43–45), о делании по слову Господа (притча о человеке, строящем дом на камне — Лк 6. 46–49)), Иисус далее Сам являет образец милосердия, исцеляя слугу сотника (Лк 7. 1–10) и воскрешая сына вдовы в Наине (Лк 7. 11–17).

Последующие перикопы, рассказывающие о призвании учеников, об учении и о чудесах Иисуса, евангелист посвящает вопросу: кто есть Иисус? Иоанн Предтеча посылает учеников ко Христу с вопросом: «Ты ли Тот, Который должен прийти?» (Лк 7. 19). Отвечая на него, Христос указывает на то, что Его статус подтверждают эсхатологические события — исцеления и проповедь (Лк 7. 18–35; ср.: Ис 29. 18; 35. 5–6; 61. 1; в проповедь включен рассказ о помазании, к-рое совершила грешница — Лк 7. 36–50). Он начинает говорить притчами (Лк 8. 4–21; центральное место занимают притча о сеятеле (Лк 8. 4–8) и ее толкование (Лк 8. 9–15); приводятся также изречения о светильнике (Лк 8. 16–17) и о Его Матери и братьях (Лк 8. 19–21)).

После изложения учения Иисуса Христа евангелист вновь обращает-

ся к совершённым Христом чудесам (Лк 8. 22–56), подтверждающим Его власть и эсхатологическое служение (усмирение бури (Лк 22–25), исцеление гадаринского бесноватого (Лк 26–39), кровоточивой женщины и дочери Иаира (Лк 40–56)). После насыщения 5 тыс. чел. (Лк 9. 12–17) и исповедания ап. Петра в Кесарии Филипповой (Лк 9. 18–22) Господь объясняет характер Своего мессинства: Мессии должно пострадать (Лк 9. 21–22 — 1-е предсказание о Страстях); Он дает наставление ученикам о том, что следующим за Ним надлежит «отвергнуть себя» (Лк 9. 23–27). После Преображения (Лк 9. 28–36, здесь Он повторно назван «возлюбленным Сыном» Божиим, Которого свидетели должны слушать) и исцеления бесноватого отрока (Лк 9. 37–43) дается 2-е предсказание о Страстях (Лк 9. 436 — 44).

IV. Путь Иисуса в Иерусалим (Лк 9. 51 — 19. 44). С приближением к городу Иисуса и учеников враждебность к Нему возрастает. Самаряне отказываются Его принять (Лк 9. 52–56), но Христос не карает их, а чуть позднее даже приводит притчу о милосердном самарянине (Лк 10. 30–37). После наставления о следовании за Иисусом и провозвестия Царства Божия (Лк 9. 57–62: «Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову», «предоставь мертвым погребать своих мертвцов, а ты иди, благовествуй Царствие Божие», «никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия») в Евангелии рассказано об отправлении на проповедь 70 учеников и приведена напутственная речь (Лк 10. 1–12). Иисус напомнил о нераскаявшихся городах, отвергших Его благовестие (Лк 10. 13–15); возвращавшиеся ученики свидетельствовали о победе их проповеди над демоническими силами, что имеет основание в эсхатологической победе Иисуса над диаволом: «Я видел сатану, спадшего с неба, как молнию» (Лк 10. 17–20). После логии об учениках, о царях и пророках (Лк 10. 23–24: «блаженны очи, видящие то, что вы видите!») следуют вопрос законника о высшей заповеди (Лк 10. 25–28) и притча о милосердном самарянине (Лк 10. 30–37). Примером того, как людям должно принимать Иисуса Христа, стала Его встреча с Марфой и Марией (Лк 10. 38–42).

После наставлений ученикам о служении, верности Иисусу и Его учению, любви к Богу и ближнему приводится учение о молитве: Отец наш (Лк 11. 1–4) и логии о настойчивом прощении (Лк 11. 5–13). После изгнания «беса, который был нем», одни фарисеи начинают обвинять Христа в том, что Он действует силой вельзевула, другие — требовать знамения (Лк 11. 14–23). В ответ Иисус рассказал притчи о возвращении нечистого духа (Лк 11. 24–26), о знамении Ионы (Лк 11. 29–32), произнес «горе» фарисеям (Лк 11. 37–44) и законникам (Лк 11. 45–54). После этого евангелист снова переходит к изложению учения Христа, включая Его эсхатологические пророчества (Лк 12. 1 — 13. 9). Иисус призывает народ понять, какое время наступило (Лк 12. 49 — 14. 24) и что у Израиля его совсем не осталось, чтобы покаяться и избежать Суда (Лк 13. 1–9, 31–35).

Раздел Лк 13. 18 — 15. 32 посвящен изложению учения о Царстве Божием (приводятся притчи о горчичном зерне, о закваске, о тесных вратах, о званных и об избранных, о соли, утратившей силу, о потерянной овце, о потерянной драхме, о блудном сыне и др.). Осуждение богатства как такового содержит притча о неверном управителе (Лк 16. 1–9). Условие спасения есть делание. Господь, явившись во славе, откажется признать «делателей неправды» (Лк 13. 27). Напротив, в Царство Божие войдут «делатели правды». Чтобы войти через «тесные врата» (Лк 13. 24, ср.: «узок путь» в Мф 7. 14), нужно приложить усилия, т. е. волевое стремление, в к-ром проявляется вера.

Даже будучи отвергнутыми, ученики должны хранить верность Иисусу (Лк 14. 25–35). Он призывает обращать заблудших грешников (Лк 15. 1–32), служить людям, быть щедрыми (Лк 16. 1–31). От учеников требуются глубокая вера и готовность прощать своих братьев и сестер, побеждать лжеучения (Лк 17. 1–10).

Господь исцеляет скорченную женщину и больного водяжкой, а затем 10 прокаженных (Лк 17. 11–19). За учением о конце времен (Лк 17. 20–37) следуют притчи о вдове и неправедном судье, о мытаре и фарисее (Лк 18. 1–14).

Эсхатологические наставления Иисуса в т. н. малом апокалипсисе



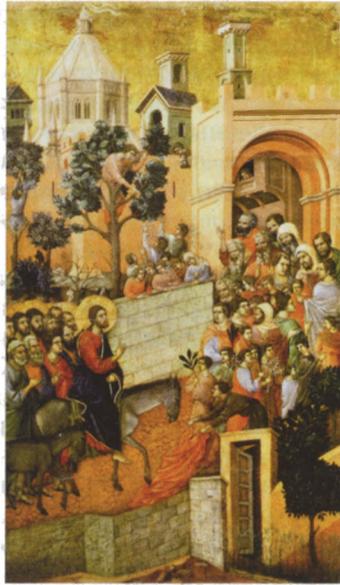
Л. (Лк 17. 20–37) имеют ряд особенностей по сравнению с текстом Евангелия от Марка: в Лк 17. 20–22 вопрос о точной дате парусии отвергается как ошибочный, ибо «Царство Божие внутрь вас есть»; Иисус учит о неожиданном наступлении эсхатологического откровения после периода страданий и лишений (Лк 17. 22–37; о парусии говорится также в притчах: о бодрствующем рабе (Лк 12. 35–38), о воре (Лк 12. 39–40), о добром и злом рабе (Лк 12. 42–48); в притче о минах (Лк 19. 12–27, ст. 12, 14 — указание на задержку парусии)).

После рассказа о благословении Иисусом младенцев и ответа на вопрос богатого начальника приводится 3-е предсказание о Страстях Господних (Лк 18. 31–34). Рассказ о путешествии в Иерусалим завершается изложением событий, происшедших в Иерихоне, — историями об исцелении слепого, о гостеприимстве *Закхея* и притчей о 10 минах (Лк 18. 35 — 19. 27).

Затем Л. описывает вход Иисуса в Иерусалим. Господь входит в город как Царь, но вожди Израиля не узнают в Нем Царя (Лк 19. 28–40).

V. Иисус в Иерусалиме (Лк 19. 28 — 24. 53). В этом, заключительном разделе Л. рассказывает о Страстях Господа. Противостояние Ему достигает своего пика (ср. более ранние конфронтации — Лк 11–13). Повествование начинается с описания торжественного *Входа Господня в Иерусалим* (Лк 19. 28–38). Иисус предсказывает разрушение Иерусалима (Лк 19. 41–44) и очищает храм; Он произносит вердикт офиц. иудаизму Его времени (Лк 19. 45–48). В течение неск. дней Он учил в храме, первосвященники же, старейшины и книжники, желавшие Его погубить, задавали каверзные вопросы (о Его власти, о подати, о Воскресении, о том, может ли Христос называться Сыном Давида (Лк 20. 1–8, 20–26, 27–40)). В ответ на один из таких вопросов Христос приводит притчу о злых виноградарях (Лк 20. 9–16).

Учеников же Господь предупреждает о гонениях и грядущих эсхатологических событиях (Лк 21. 5–36), призывая их бодрствовать и молиться. Текст эсхатологических наставлений Иисуса в Евангелии от Луки отличается от «синоптического апокалипсиса» Мк 13. Преследование общины, согласно Лк 21. 12, долж-



*Вход Господень в Иерусалим.
Фрагмент полиптиха «Мазста».
1311 г. Худож. Луччо*

но произойти до указанных в Евангелии от Марка катастроф (войны, голод, эпидемии и др.), тем самым эсхатологические события отодвигаются во времени. Парусия описывается как событие, которое произойдет в неопределенном будущем («и будут знамения» — Лк 21. 25–28). Заканчивается эсхатологическая речь Иисуса нравственным наставлением, призывом отказаться от «забот житейских» и обратиться к постоянной молитве (Лк 21. 34–36).

Лк 22–23 описывает путь Иисуса к кресту. Кульминация противостояния Христа и дьявола наступает, когда сатана входит в Иуду (Лк 22. 3). Христос, исполняющий волю Отца Небесного (Лк 22. 42), обвиняется иудейскими лидерами в «разраще-



*«Се человек».
Рельеф из капеллы Гримольди
в ц. Сан-Франческо в Генуе.
1585 — ок. 1587 г.
Мастер Джамболонья
(Национальный
баварский музей, Мюнхен)*

нии народа» (Лк 23. 2). Накануне праздника Пасхи Иисус на Тайной вечере учреждает таинство Евхаристии (Лк 22. 15–20), произнеся установительные слова (Лк 22. 19b — 20).

В прощальной беседе с учениками Иисус предсказывает предательство Иуды Искариота и отречение ап. Петра, объясняет, что подлинное величие состоит в служении, говорит о буд. власти учеников и предупреждает, что их также будут отвергать (Лк 22. 21–38). Ночь после Тайной вечери Иисус с 3 учениками проводит в Гефсиманском саду, где молится (Лк 22. 42). После этого описывается арест Иисуса (Лк 22. 47–53).

Во время суда (Лк 22. 54–71) опять встает вопрос о том, кто есть Иисус. Ответ звучит в Лк 22. 69: «отныне» люди увидят, что Иисус — прославленный Господь, Который «восседает одесную силы Божией». Вина за осуждение Иисуса, согласно Л., лежит не только на властях. Пока Пилат и Ирод решают, что делать с Иисусом, народ делает свой выбор (Лк 23. 1–25): он требует казнить Иисуса и помиловать Варавву. В рассказе о распятии Иисус изображен как предсказанный в ВЗ страдающий Праведник, полагающийся на Бога (Лк 23. 26–56; ср.: Пс 21. 8–9, 19; 68. 22; 30. 6).

Повествование Л. о заключительном этапе служения Иисуса отличается от общесиноптической традиции Евангелия от Марка. Так, у Л. нет упоминания помазания Иисуса в Вифании (Мк 14. 3–9; ср.: Лк 7. 36–50). После Тайной вечери (а не до нее) Иисус указал на предателя (Лк 22. 21–23; ср.: Мк 14. 18–21), говорил с учениками (Лк 22. 24–38, этот текст есть только в Евангелии от Луки), в т. ч. предсказал отречение ап. Петра, к-рое, согласно Марку, сделал только на пути на Елеонскую гору (Мк 14. 26–31). У Л. не упоминается ряд подробностей ареста и

допроса Иисуса: бегство учеников после ареста Иисуса (ср.: Мк 14. 50–51), слово о храме (ср.:

Мк 14. 58), издевательства рим. солдат над Иисусом (ср.: Мк 15. 17–20а). Последовательность событий (отречение Петра — истязания Иисуса — Его допрос) в Евангелии от Луки



(22. 54–71) отличается от текста Евангелия от Марка (допрос Иисуса — Его истязания — отречение Петра, Мк 14. 53–72). Допрос Иисуса Пилатом соединен у Л. со сценой «Иисус перед Иродом» (Лк 23. 6–12), в начале пути на Голгофу Иисус обращается к плачущим женщинам (Лк 23. 27–31).

В сцене казни в Евангелии от Луки также имеются 2 важных добавления: Иисус на кресте молится о палачах (Лк 23. 34); один из разбойников поносит Иисуса, другой просит помянуть его (Лк 23. 39–43). Л. приводит последние слова Иисуса: «Отче! в руки Твои предаю дух Мой» (ср.: Пс 31. 6). После смерти Иисуса начальник стражи произносит: «Истинно человек этот был праведник», «весь народ... возвращался, был себя в грудь» в знак покаяния (Лк 23. 47–48). Свидетелями происходившего на Голгофе, согласно Лк 23. 49, были «все, знавшие Его» и женщины, пришедшие с Иисусом из Галилеи (ср.: в Мк 15. 40–41 только женщины).

Иисуса распинают между 2 разбойниками, из к-рых один «злословил Его» и требовал в подтверждение того, что Он — Мессия, спасти Себя и их от смерти, а другой («благоразумный разбойник») осознал свою вину (Лк 23. 42–43). Т. к. «наступала суббота», когда все должно было оставаться «в покое по заповеди» (Лк 23. 56), тело Иисуса хоронят в ближайшем «гробе, высеченном в скале». Далее в рассказе о погребении Иисуса Л. приводит ряд деталей, связанных с этим событием. Так, Иосиф Аримафский, «не участвовавший в совете» синедриона, назван «человеком добрым и правдивым» (Лк 23. 50–51); Пилат не удивлен быстрой смертью Иисуса (ср.: Мк 15. 44–45); в гробнице, где погребен Иисус, до Него «еще никто не был положен» (Лк 23. 53).

События Воскресения Л. делит на 4 сцены. В Лк 24. 1–12 (ср.: Мк 16. 1–8) описана ночь, в к-рую Иисус воскрес: *жены-мироносицы* находят гробницу пустой, а «два мужа в одеждах блистающих» возвещают им, что Иисус воскрес, напоминая Его предсказания о Страстях. Подробно рассказано о явлениях воскресшего Христа 2 ученикам на дороге в Эммаус (Лк 24. 13–35), у которых «открылись глаза» лишь перед тем, как Он стал невидим для них (Лк 24. 31), и апостолам в Иеру-

салиме (Лк 24. 36–49). Во время последнего явления Иисус дает ученикам поручение, говорит им о Божьем замысле: как и страдающий и прославленный Мессия, ученики должны быть свидетелями и проповедовать «во имя Его покаяние и прощение грехов во всех народах, начиная с Иерусалима» (Лк 24. 47). Он повелевает не отлучаться из Иерусалима и ждать обещанного от Отца (приход Св. Духа — Лк 24. 49; Деян 1. 4; ср.: слова Иоанна Крестителя о Духе в Лк 3. 15–17). Наконец, приводится рассказ о Вознесении (Лк 24. 50–53).

Последние 3 сцены представляют собой «особый материал» Л. От традиции евангелиста Марка рассказ Л. отличается такими деталями, как напоминание ангелов о предсказании Иисуса, данному Им в Галилее о Своих Страстях и Воскресении (Лк 24. 6–7), а также тем, что в тексте Евангелия от Луки Он не посылает учеников в Галилею (ср.: Мк 16. 7).

О Вознесении говорит только Л. (ср. также: Деян 1. 9). В Лк 24. 50–51 подчеркивается, что это событие произошло при благословении учеников, к-рые, возвратившись в храм, восхваляют Бога (Лк 24. 52; здесь через неск. дней на них сошел Св. Дух — Деян 2. 1–4).

Э. П. С.

Богословие Евангелия от Луки.

I. Автор Евангелия как «первый христианский историк». Важной особенностью Евангелия от Луки является то, что оно не заканчивается там, где заканчиваются др. канонические Евангелия, но имеет продолжение — кн. Деяния св. апостолов. В прологе (Деян 1. 1–14) автор обращается к тому же адресату, что и в прологе Евангелия от Луки, и упоминает о существовании «первой книги», где описано все, «что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся...». Автор приводит подробное описание событий, связанных с Вознесением, к-рыми Евангелие от Луки завершается. Эта связь предполагает, что замысел автора Евангелия не ограничивался историей земного служения и Страстей Иисуса, но включал и начало истории Церкви как естественное продолжение этого служения. Сопоставив человеческую историю с рассказами о священных событиях как с ее предысторией и источником ее



Ап. Лука.
Фрагмент росписи
«Иисус Христос среди апостолов»
в ц. Сан-Пьетро-ди-Крепакаре,
Апулия. X в.

смысла, автор Евангелия от Луки стал основателем христ. историографии. Поэтому его называют «первым христианским историком» (Di-belius. 1968).

II. Пролог (Лк 1. 1–4): методология. Историческая концепция 3-го Евангелия емко выражена в прологе. Автор упоминает о многочисленных попытках составить повествования «о совершенно известных между нами событиях» (Лк 1. 1). Местоимение «мы» здесь указывает на Церковь. «Известные всем собы-



Деисус.
Миниатюра из Лекционария.
XII в.
(Sinait. gr. 208. Fol. 1v)

тия», деяния Иисуса есть предмет веры христианской общины, имеющей в самой себе средства их верификации. Взаимосвязь между историей Иисуса и историей Церкви

обосновывается их частичной синхронностью.

Община знает о священных событиях от очевидцев, которые «передали (παρέδοσαν) нам то» (Лк 1. 2). Предание (παράδοσις) — одна из ключевых тем 3-го Евангелия. Община опирается на предание, утвержденное и переданное «с самого начала» «очевидцами» и «служителями Слова». При этом автор Евангелия не довольствуется преданием, но подобно тем, кто уже составили повествования о священных событиях, предпринимает самостоятельную попытку засвидетельствовать и описать «все» (πάντα) «сначала» (ἄνωθεν) «тщательно» (ἀκριβῶς) и «по порядку» (καθεξῆς) (Лк 1. 3).

Многое в Евангелии от Луки указывает на знакомство его автора с античной историографической традицией. Подобно античным историкам, евангелист адресует свое сочинение знатному лицу, «достопочтенному Феофилу», критически пользуется источниками и заявляет о стремлении описать события так, как они на самом деле происходили, а не только точно воспроизвести известные ему предания (ср.: *Ios. Flav. Contr. Ap. I 1–3*). При этом он в не меньшей, чем Фукидид или Тацит, степени подчиняет свое повествование заданному наперед пониманию истории. Описание событий из жизни Иисуса и ранней апостольской общины во многом служит целям интерпретации современной автору исторической реальности.

Свою главную задачу евангелист видит в том, чтобы его адресат «узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен (περὶ ὧν κατήχηθής λόγων — Лк 1. 4)». Речь идет о подтверждении христ. вероучения, как оно изложено в катехизических поучениях. Ключевым инструментом при этом служит история, рассматриваемая не сама по себе, но как ответ на вопрос о содержании веры. Историческое исследование в Евангелии от Луки лишено самостоятельного смысла, автор излагает только то, что служит утверждению веры и является исторически значимым с т. зр. ее истинности. Эта особенность, разделяемая также и др. синоптиками Евангелиями, радикально отличает Евангелие от Луки от сочинений античных историков.

Сформулированные в прологе цели повествования практически ре-

лизуются в работе евангелиста с традиционным материалом. Связывая описываемые в предании события с мировой историей, он следует стандартам античного историописания. Но результатом этого сопоставления в Евангелии всегда является подтверждение традиции без ее коррекции.

III. Периоды Свящ. истории. Специфичность истории в Евангелии от Луки связана прежде всего с диалектикой провозглашенного Евангелием конца времен (эсхатона) и фактом продолжающегося исторического развития. В этом 3-е Евангелие не отличается от др. синоптических Евангелий. Отличает Л. концепция исторического процесса, заключенная в его особой периодизации.

Земная жизнь Иисуса Христа в описании Л. представлена как центральная эпоха мировой истории. Начало этой эпохи определено в Лк 16. 16: «Закон и пророки до Иоанна; с сего времени Царствие Божие благовествуется, и всякий усилием входит в него». В греч. языке НЗ выражение «с сего времени» (ἀπὸ τότε) содержит неопределенность, допускающую двоякое понимание теологического значения деятельности Иоанна Крестителя и замысла Л. в целом. Время проповеди Иоанна — это граница 2 эпох, оно может быть окончанием уходящего времени закона и пророков (см. *Conzelmann. 1977. S. 17*) или началом грядущей эры Царствия Божия. В первом случае важная особенность Евангелия от Луки, в к-ром в отличие от Евангелия от Марка (Мк 10. 1) начало служения Иисуса географически отделено от места служения Иоанна, можно объяснить как последовательное развитие этой идеи, а сам Иоанн и его проповедь понимаются в контексте ветхозаветной пророческой лит-ры как прозрение еще не наставшего, но только грядущего времени Царства.

Если же, напротив, считать, что выражение «с сего времени» означает «со времени Иоанна», то для автора Евангелия от Луки он эсхатологический пророк, возвещающий уже свершившееся начало новой эпохи. Этому пониманию соответствует и то, что деятельность Иоанна в 3-м Евангелии прямо соотносена с таким характерным для ветхозаветной традиции признаком последней эпохи, как явление прор. Илии (Лк 1. 17), и то, что служение

его определено как выходящее за рамки пророческого в его традиц. осмыслении (Лк 7. 26–27).

Менее отчетливо автор Евангелия определяет конец центральной эпохи Свящ. истории. Если это время есть время Иисуса, то заканчиваться оно должно с окончанием Его земной жизни. Однако к.-л. указаний на то, что у Л. акцентируется в этом отношении событие Крестной смерти по сравнению с Воскресением, Вознесением или Сошествием Св. Духа, нет. Естественный разрыв в повествовании, возникающий между концом текста Евангелия и началом Деяний св. апостолов, размыт повторным упоминанием заключительных событий евангельской истории в начале кн. Деяния св. апостолов, что, по-видимому, указывает на незаинтересованность автора в определении четкой временной границы этого периода.

Внутренняя структура эпохи Царства в изложении евангелиста определяется ее географией, в явном виде определенной в Лк 23. 5. Служение Иисуса начинается в Галилее и заканчивается в Иерусалиме, и большинство описываемых событий происходит на пути между этими городами. Дополнительной основой для повествования служит ряд явлений Божественной силы и славы Иисуса, противопоставленных ситуациям отвержения и отречения от Него со стороны толпы. Так, после Крещения и Богоявления на Иордане (Лк 3. 21–22) проповедь Иисуса не принимают в Его родном Назарете (Лк 4. 16–30), после Преображения на горе (Лк 9. 28–36) следует отказ самаритян принять Его (Лк 9. 51–56), за молитвой и явлением ангела на горе Елеонской (Лк 22. 39–46) — арест и отречение учеников (Лк 22. 47–62).

Времени Иисуса как эпохе Царства Божия в 3-м Евангелии предшествует эпоха явления и предвозвещения воли Божией народу Израиля. По своему смыслу и цели она приводит ко Христу, как к единственному содержанию закона и пророков (Лк 24. 27, 44). Закон Моисея и Книга псалмов Давида по своему пророческому содержанию не уступают книгам пророков, поскольку и царь Давид, и патриархи прозревали грядущее время Иисуса и Его воскресение как Мессии-Христа (Деян 2. 30–32; Пс 110. 1). Но евангелист зафиксировал и другое понимание



Ап. Лука.
Миниатюра
из Мстиславова Евангелия.
1-я пол. XII в.
(ГИМ. Син. № 1203. Л. 69 об.)

бытие к 28 или 29 г. по Р. Х. Евангелие содержит и др. хронологические сопоставления: Иоанн родился (Лк 1. 13), когда в Иудее царствовал Ирод (Лк 1. 5–7); рождение Иисуса по времени связано с переписью, проводившейся по распоряжению рим. наместника в Сирии *Квириния*, в период правления имп. *Августа* (Лк 2. 1–2). Также и в кн. Деяния св. апостолов история ап. Павла содержит отсылки к событиям и персонажам светской истории (напр., наместник Феликс упом. в Деян 23. 24; наместник Фест и царь Агриппа — в Деян 25–26).

Связь священных событий с мировой историей вносит в богословие Евангелия от Луки универсальное измерение. События евангельской истории происходят не в особом, отделенном от остального мира пространстве, но во взаимодействии с ним и в противостоянии ему. Так, священные события, поставленные в один ряд с историческими, приобретают исторический смысл, придавая священный — мировой истории. Эсхатологические явления в изложении евангелиста происходят в пространстве и во времени. И это значит, что мировая история больше не может быть понята вне священной, поскольку сама становится местом Божоявления. Творец являет Себя не знавшим Его народам в творении (Деян 14. 15–17) и Сам определяет их жизнь и судьбу (Деян 17. 24–26).

Ключевые для понимания его исторической концепции высказывания автор 3-го Евангелия и Деяний св. апостолов помещает в контекст миссионерской проповеди, где идея

истории избранного народа. Иначе она предстает в речи архидиак. Стефана (Деян 7. 2–53), где, вероятно, отражены взгляды, характерные для эллинизированной иудеохрист. среды того времени. Здесь история Израиля есть прежде всего череда отказов народа соответствовать своему Божественному предназначению. Та же позиция отражена в текстах евангелиста, где Свящ. история изображается как история гонений и убийств Божественных посланников и отречений от возвещаемых ими Божественных волеизъявлений (Лк 11. 47–52; 20. 9–18). Наиболее острую форму эти представления принимают в тех местах кн. Деяния св. апостолов, где ответственность за смерть Иисуса возлагается на иудеев (Деян 7. 52; ср. др. т. зр. в 3. 17; 13. 27). Логическим завершением понятой т. о. истории Израиля станут страдания народа и разрушение Иерусалима: «Да взыщется от рода сего кровь всех пророков, пролитая от создания мира, от крови Авеля до крови Захарии, убитого между жертвенником и храмом. Ей, говорю вам, взыщется от рода сего» (Лк 11. 50–51); «Иерусалим будет попираем язычниками, доколе не окончатся времена язычников» (Лк 21. 24). Т. о., в исторической концепции Евангелия от Луки Израиль, предварявший и приготовлявший время Царства Божия как свое исполнение, достигнув его, прошел мимо и нашел свое завершение уже за его пределами.

Историческое время Иисуса сменяется историческим временем Церкви. Эти периоды различаются, но разделяющая их грань не определена: кн. Деяния св. апостолов начинается с Вознесения. Непрерывность и постоянство отличают историю Церкви от ветхозаветной истории. И ее развитие исторически и географически постепенно отдаляет Церковь от Израиля.

IV. Свящ. история и мировая история. В отличие от др. евангелистов автор 3-го Евангелия и кн. Деяния св. апостолов значительное внимание уделяет связи описываемых им священных событий с контекстом мировой истории. Согласно ему, Иоанн Креститель начал проповедовать в 15-й год правления имп. Тиберия, когда рим. наместником Иудеи был Понтий *Пилат*, а тетрархом Галилеи — Ирод Антипа (Лк 3. 1), что позволяет отнести это со-

Божественного откровения в творениях служит мотивацией для отказа от поклонения языческим богам и обращения к Богу Единому, Который явился людям в Иисусе Христе (Деян 17. 30). Поэтому в той мере, в какой тварный мир и его история есть указание на Творца, они указывают на Христа и приводят к Нему. Самостоятельного смысла они не имеют и подлежат Суду, поскольку вся история языческого мира есть эпоха незнания и непослушания по отношению к Божественному откровению. Но она была преодолена явленным во Христе откровением, сделавшим возможным знание и послушание, что и стало собственным смыслом истории.

Той же идее Божественности всей мировой истории служат особенно сти изложения родословия Иисуса в Евангелии от Луки (Лк 3. 23–38). В отличие от Евангелия от Матфея Его родословие возводится не только до Авраама, но и вплоть до Адама, что выводит его за рамки Свящ. истории иудейского народа и делает частью истории всего человечества. При этом, как и в Евангелии от Матфея, где родословие Иисуса изложено в виде тройной последовательности 14 родов, в Евангелии от Луки оно состоит из 77 членов, что служит дополнительным указанием на таинственный Божественный смысл человеческой истории, ставший явным во Христе.

V. Христология. 1. Божественные имена. Как и все богословские формулировки, христологические высказывания в 3-м Евангелии составлены в рамках его исторической концепции. Среди используемых в Евангелии от Луки и в кн. Деяния св. апостолов христологических терминов центральное место занимает *Χριστός*. Особенности употребления этого термина выделяют Евангелие от Луки среди других произведений раннехрист. лит-ры, для которой характерна тенденция к постепенному смещению в его значении от титула с самостоятельным содержанием (как правило, с артиклем *ὁ Χριστός*, т. е. Мессия, помазанник) к имени собственному (как правило, при имени *Ἰησοῦς*, т. е. Иисус Христос, — напр., в Деян 2. 38; 4. 10; 10. 36). В Евангелии первое употребление встречается достаточно часто. Тот, Кого ожидают Симеон Богоприимец и др. праведники Израиля — это «Христос Господень» (*ὁ Χριστός Κυρίου* — Лк

2. 26), что прямо указывает на связь титула с традицией иудейских мессиянских ожиданий. Также и в Деяниях св. апостолов Иисус из Назарета есть предназначенный Израилю Богом Мессия-Христос (Деян 3. 20), а Его Страдания предсказаны в Писании (Деян 4. 25–27; ср.: Пс 2. 2). И в силу того что Иисус — как исполнение ветхозаветных пророчеств и мессиянских ожиданий Израиля и гарант грядущих благ — есть Христос, Он Сам, Его слова и деяния есть центр мировой истории. В Евангелии ап. Петр называет Иисуса возле Кесарии Филипповой «Христом Божиим» (τὸν Χριστὸν τοῦ Θεοῦ — Лк 9. 20; ср.: Мк 8. 29: ὁ Χριστὸς), поскольку в Нем сбылось обещание Бога и осуществился Его замысел.

Чаще др. синоптиков автор Евангелия от Луки употребляет термин κύριος (Лк — 104 раза, Деян — 107; ср.: Мк — 18, Мф — 80), к-рый усвоен христ. лит-рой из античной культуры и сохраняет связанные с ней оттенки значения. Христ. проповедники, обращаясь к язычникам, называют Иисуса Господом (κύριος — Деян 11. 20), т. е. так, как в этих обществах было принято именовать героев и чудотворцев. Так же естественно для языческой аудитории и требование веры по отношению к Иисусу как к Господу (Деян 11. 17; 16. 31; 20. 21), и молитвенное обращение к Нему (Деян 7. 59–60). Но в отличие от власти тех, кого язычники называли κύριος, власть Иисуса универсальна, Он — «Господь всех» (πάντων κύριος — Деян 10. 36).

Такое осмысление христ. откровения бывш. язычниками нашло отражение и в повествовании евангелиста, где нередко встречается абсолютное употребление этого термина по отношению к Иисусу (см. ὁ κύριος в Лк 11. 39; 13. 15; 17. 5–6; и др.). Так Он назван в повествовании о послании на проповедь 70 учеников как проявлении Иисусом особой, Божественной, власти (Лк 10. 1). Так Он именуется в многочисленных обращениях к Нему последователей, свидетельствующих тем самым о Его Божественном достоинстве (Лк 9. 54, 59, 61; 10. 17, 40; 11. 1).

В ряде случаев автор 3-го Евангелия использует оба титула в одной формулировке по отношению к Иисусу до Страстей и Воскресения (Лк 2. 11; 10. 17; 23. 2; Деян 4. 26). В таком употреблении нек-рые

исследователи усматривают следы древнейшего христ. исповедания (Roloff. 1988. S. 60). Т. о. подчеркивается, что уже во время земной жизни Иисус был явлен как Господь, что окончательно подтвердилось Его воскресением из мертвых (ср.: Лк 7. 22).

Как и в Евангелии от Матфея, в Евангелии от Луки Иисус Сын Божий (υἱὸς Θεοῦ — Лк 1. 32, 35) от Рождества. В соответствии с этим интерпретируются слова, прозвучавшие при крещении (Лк 3. 22): «Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!» (ср.: Пс 2. 7: «Ты Сын Мой; Я ныне родил Тебя»). Сын Божий есть и «отрок Божий» (παῖς Θεοῦ), т. е. тот Избранник, Которому Богом уготовано особое место в истории Израиля (Деян 3. 26; 4. 27; ср.: Ис 53). Этот титул употребляется не только в христологическом смысле, но и по отношению к прор. Давиду (Лк 1. 69; Деян 4. 25).

В повествовании о Рождестве Ангел, обращаясь к пастухам, называет Иисуса Спасителем (σωτήρ): «...ибо ныне родился вам в городе Давидовом Спаситель, Который есть Христос Господь» (Лк 2. 11). Титул «Спаситель» здесь употребляется в одном ряду с титулами «Христос» и «Господь». Это наименование, как и κύριος, имеет языческое происхождение: так именовались божества некоторых эллинистических культов и обожествляемые в рамках этих культов императоры. В иудейских текстах оно не употребляется (наиболее близкие лексически и тематически формулировки см. в LXX: Зах 9. 9; Ис 49. 6).

Согласно 3-му Евангелию, Иисус есть и обетованный Израилю Сын Давидов, Христос, и его Спаситель, что следует из Лк 2. 11 и ряда текстов кн. Деяния св. апостолов (Деян 5. 31; 13. 23). В этом же смысловом ряду стоит и наименование «Начальник» (ἀρχηγός — Деян 5. 31), т. е. Тот, Кто ведет по пути к спасению (ср.: Евр 12. 2; Clem. Rom. Ep. II ad Cor. 20. 5). Поэтому почитание Иисуса требует «обращения», т. е. покаяния как условия оставления грехов и спасения (Лк 1. 69, 71, 77; 19. 9; Деян 4. 12; 7. 25; 13. 26, 47; 16. 17; 27. 34).

2. Земной путь Иисуса. Автор 3-го Евангелия, не смешивая в историческом и повествовательном плане Иисуса в Его земной жизни и после Вознесения, не следует тому же прин-

ципу в употреблении христологических титулов. Т. о., в Евангелии земной путь Иисуса есть явление Господа и Сына Божия, но в то же время и земная жизнь Сына Марии в конкретных исторических обстоятельствах. Вероятно, той же идее подчинена особенность композиции Евангелия от Луки, включающего большой раздел о путешествии Иисуса (Лк 9. 51–18. 14), неизвестный по общесинопитической традиции. При этом неточности изложения, по мнению нек-рых исследователей, демонстрирующие значительные отличия представлений автора Евангелия о географии Палестины от современных (Conzelmann. 1977. S. 35. Anm. 1), не имеют большого значения для общего замысла — описать земное служение Иисуса как путь: «...Мне должно ходить сегодня, завтра и в последующий день...» (Лк 13. 33). Той же логике автор 3-го Евангелия следует, говоря об учениках, к-рые идут за Иисусом по этому пути, а после Его Крестной смерти не возвращаются в Галилею (как в Евангелиях от Матфея и от Марка), но встречают Воскресшего в Иерусалиме. Т. о., в Евангелии от Луки и кн. Деяния св. апостолов путь Иисуса и Его учеников есть прямое и бесповоротное движение, ведущее к основанию Церкви.

В описании земного пути Иисуса евангелист постоянно подчеркивает его связь с Божественным Промыслом. Отрок Иисус оказывается в храме, потому что Ему «...должно (δεῖ) быть в том, что принадлежит Отцу...» (Лк 2. 49). Он оставляет Своих последователей в Капернауме, потому что Он «должен» (δεῖ) благовествовать Царство Божие и др. городам, и в этом Его миссия как Божественного посланника (Лк 4. 43). Также и о Крестных страданиях (δεῖ (должно) — Лк 9. 22; δεῖ (надлежит) — 17. 25; 24. 7) и о Вознесении к славе (δεῖ (надлежит) — Лк 24. 26) автор Евангелия от Луки говорит как об исполнении Божественного долга. Т. о., евангельские события описаны как явления Божественной воли, воплощающие эсхатологический замысел Бога о мире.

Как событие Свящ. истории земная жизнь Спасителя представляет собой один из мн. ее эпизодов, будучи в то же время уникальной эпохой победы, когда демонические силы утрачивают власть над миром (Conzelmann. 1977. S. 9, 22). Сатана

отступает от Иисуса после искушения в пустыне «до времени» (Лк 4. 13), к-рое совпадает со временем Страстей. Прежнее могущество начинает возвращаться к нему с установления власти над *Иудой Искаротом* (Лк 22. 3) и достигает вершины в Страстях. В период между этими событиями (Лк 4. 14–22. 3) искушения невозможны, они остаются в прошлом. Это время эсхатологично, потому что обнаруживает в событиях истории то, что в полноте должно явиться только после ее завершения. Т. о., время земной жизни Иисуса, согласно Евангелию от Луки, есть предваряющее явление Царства Божия и времени спасения еще в пространстве земной истории.

На это в Евангелии указывают и особенности понятия, связанного с термином «Царство» (βασιλεία). С одной стороны, «Царство» есть грядущее спасение, оно ожидается в будущем (Лк 13. 28). Его приход будет внезапным и неожиданным (Лк 17. 20–21). Иисус проповедует о близости и скором явлении Царства (Лк 10. 9), что описывается глаголом «благовествовать», т. е. «приносить весть о грядущем благе» (εὐαγγελίζεσθαι — Лк 4. 43; 8. 1; 16. 16). С др. стороны, в земной жизни Иисуса Царство актуализируется, становясь очевидным и осязаемым настоящим: в Его чудесах и знамениях — «Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царствие Божие» (Лк 11. 20) — и в явлениях Св. Духа (Лк 3. 22; 4. 18; 10. 21).

То, что в Иисусе как историческая данность явлена эсхатологическая эпоха спасения, отчетливо видно по описанию Его проповеди в Назарете (Лк 4. 16–30). В отличие от общесиноптической традиции автор Евангелия от Луки сообщает ее содержание: слова из Книги прор. Исаии (Ис 58. 6; 61. 1–2) о повелении Божиим пророку возвещать «лето Господне» Иисус интерпретирует как пророческое указание на Его деятельность. «Ныне» (σήμερον), по Его словам, пророчество исполнилось, потому что в Его служении — благая весть нищим, исцеление сокрушенным сердцем, весть о свободе плененным и прозрение слепым. Это и есть проповедуемое «лето Господне благоприятное» (ἐνιαυτὸς κυρίου δεκτός). «Ныне» (σήμερον — сегодня) здесь имеет буквальное значение,

указывая на историческое время земной жизни Иисуса, когда исполняются вековые ожидания в исполнении Божественных обетований, так что оно становится уникальным эсхатологическим временем спасения.

Осуществлением эпохи спасения в жизни Иисуса является прежде всего обращение Бога ко всем отвергнутым и презираемым. Перед Ним приобретает ценность все, что лишено ее в глазах общества людей. Он указывает на особое, уникальное, значение каждого человека в замысле Творца. Поэтому Его слова и дела часто обращены к мытарям, грешникам и нищим, а совместные трапезы с ними становятся конкретным выражением этих эсхатологических деяний (Лк 5. 27–32; 19. 1–10). В том же ключе изложен в Евангелии от Луки эпизод трапезы Воскресшего с учениками, идущими в Эммаус (Лк 24. 13–35).

Обращение Бога к грешникам выражено в словах «ныне пришло спасение дому сему» (Лк 19. 9). Ответом на него со стороны человека становится покаяние (μετάνοια) как отказ от прежнего образа жизни и переход к осуществлению нового, ставшего возможным благодаря Иисусу (Лк 5. 8, 32). Покаяние, т. о., есть условие участия в буд. спасении. Оно означает признание собственного бессилия в достижении спасения и согласие принять его от Бога, что в Евангелии от Луки разъясняется в ряде притч, неизвестных по др. синоптическим Евангелиям (Лк 15. 11–32; 16. 19–31; 18. 9–14).

Возвещению спасения и призыву к покаянию сопутствует заповедь следовать за Христом. Принять Его проповедь — значит отвергнуть себя (Лк 9. 23–27) и посвятить свою жизнь любви к Богу и ближнему (Лк 10. 25–28). Наиболее емко и ясно этот принцип изложен в притче о милосердном самарянине (Лк 10. 29–37): последователь Иисуса думает не о том, кого считать ближним, но о том, для кого ближним является он сам (Лк 10. 36). Следовать за Иисусом — значит быть милосердным к другим (Лк 10. 37). Осуществляется эта заповедь и во внимании к Его проповеди: слушание слова Иисуса есть не менее важная, чем забота о ближнем, часть следования за Ним (Лк 10. 38–42). В том же ряду и молитва (Лк 11. 1–4, 5–8): Сам Иисус непрестанно молится (Лк 5.

16; 6. 12; 9. 18, 28–29; 11. 1–2; 18. 1; 22. 41, 44).

Т. о., Иисус осуществляет спасение, проявляя милосердие к отвергнутым и призывая следовать за Ним. При этом в Евангелии нет противоречия, вопрос о соотношении закона и благодати не ставится. Оба действия представляют собой 2 стороны одного служения. И их единство обеспечено не теологическим синтезом, но историческим единством времени и места. Жизнь Иисуса, согласно Евангелию от Луки, есть эсхатологическое явление спасения, осуществляемое как в Его проповеди, так и в Его совместных с грешниками трапезах. Спасение явлено и в Его чудесах и исцелениях, исполняющих древние пророчества и представляющих Царство Божие на земле (Лк 7. 18–23; ср.: Ис 29. 18–19; 35. 5–6; 61. 1). И как изгнание бесов есть явление Царства (Лк 11. 20), так и все служение Иисуса, сопровождаемое многочисленными чудесами и явлениями силы, имеет эсхатологическое значение (Лк 6. 47–49), как и проповедь Его учеников (Лк 10. 10–12). Эти явления суть посещение Божие (Лк 7. 16) и примирение, но также и знаки грядущего Суда (Лк 19. 37–40).

3. Смерть и Воскресение. Если земная жизнь Иисуса есть явление эсхатологического времени спасения, Его смерть также имеет эсхатологический смысл как событие смены эпох — ветхой и новой. Такое понимание в ранней христ. лит-ре наиболее полно изложено в Посланиях ап. Павла. Для богословия Евангелия от Луки историческая связь эпох важнее их различий, поэтому земная жизнь Иисуса в этом Евангелии представляет собой последовательность событий, ведущую через смерть и Воскресение к Вознесению и Пятидесятнице и продолжающуюся историей Церкви. И чем важнее эсхатологическое значение Крестной смерти, тем более евангелист подчеркивает в ней исторический смысл, рассматривая ее прежде всего как событие истории спасения.

Т. о., в соответствии с концепцией Свящ. истории Крестная смерть в Евангелии от Луки имеет исторический и эсхатологический аспекты. Исторически вина за нее возлагается на иудеев. Они предали и убили Иисуса (Деян 7. 52); они отдали Его на суд римлянам, потому что сами не смогли найти формальных осно-

ваний для осуждения Его на смерть (Деян 13. 28). Такая смерть в ее историческом плане сама по себе является несправедливостью, но не имеет спасительной силы. И если иудеи совершили несправедливость по отношению к провозвещенному пророками Мессии и повинны в Его смерти (Деян 2. 22 и сл.; 4. 28), то разорение Иерусалима — достойная кара за это (Лк 13. 34–35; 19. 42–44; 23. 27–31), указывающая на эсхатологический смысл смерти Иисуса.

Как осуществление Божественного плана спасения смерть Иисуса есть переход к Вознесению. Она предопределена Богом (Деян 2. 23; 4. 28), угодна Ему и предсказана пророками (Деян 3. 18). В этом смысле осудившие Иисуса на смерть действовали «по неведению» и не несут за это ответственности (Деян 3. 17; 13. 27). И оба аспекта равнозначны в рамках миссионерской проповеди: признание вины и ответственности есть начало обращения, а снятие ответственности делает его возможным. И только отказ принять проповедь окончательно лишает спасения.

Смерть Иисуса как событие Свящ. истории разрешает возникающее противоречие, являясь благодатным деянием Бога в ответ на грехи людей. Т. о., видимые несоответствия в понимании смерти Иисуса объясняются различием ее интерпретации в историческом и эсхатологическом планах и полностью снимаются в понимании этого события как события Свящ. истории.

Таким же образом — в перспективе Свящ. истории в богословии евангелиста Л. понимается и Воскресение. В теологически значимых высказываниях Воскресение, как правило, тесно связывается с Крестной смертью «именем Иисуса Христа Назорея, Которого вы распяли, Которого Бог воскресил из мертвых» (Деян 4. 10; ср.: 3. 13–15; 5. 30; 10. 39–40; 13. 28–30 и др.). Отчетливо выражено и его эсхатологическое измерение: ведь Иисус восстал из мертвых первым (Деян 26. 23). Его воскресение есть 1-й шаг на пути ко всеобщему воскресению в соответствии с верой иудейских пророков (Деян 2. 25–27; ср.: Пс 15. 8–11). Так воскресение Христа становится исполнением ветхозаветных ожиданий, что подчеркивает его эсхатологическое значение.

В то же время для автора Евангелия Воскресение есть не только со-

вершение предопределенного Божественного плана, но и исторический факт. Для провозвестия первохрист. общины Воскресение — ключевая тема. Непременным условием признания апостольского достоинства является персональный опыт восприятия Иисуса как исторической Личности, Его слов и деяний, включая Воскресение из мертвых, поскольку апостолы призваны свидетелемствовать о них как очевидцы (Деян 1. 21–22). Т. о., действительность Воскресения утверждается так же, как и действительность любого др. исторического события, а именно личным опытом его свидетелей. Поэтому и «пустой гроб», и явления Воскресшего, засвидетельствованные очевидцами, подтверждают истинность Воскресения (Лк 24. 1–11). При этом такое объективно-историческое восприятие Воскресения не умаляет его эсхатологического значения. В богословии Евангелия от Луки священные события осуществляются в реалиях человеческой истории. Они направлены во времени, имеют необходимые последствия (за Воскресением следует Вознесение — Лк 24. 51–52; Деян 1. 9–11) и становятся частью прошлого.

VI. Экклезиология. К учению о Церкви евангелист тоже подходит как историк, отвечающий на вопросы современности, анализируя прошлое. 1. Апостолы. В богословии Евангелия началом и основой Церкви являются 12 апостолов — очевидцев воскресения Иисуса и Его земного служения. Поэтому рассказ об избрании *Матфия* на место Иуды занимает такое важное место в кн. Деяния св. апостолов. Эта традиция — гарантия сохранения в Церкви истинной веры, средство ограничения и способ проверки различных проявлений мистцизма.

Такому пониманию соответствует ряд особенностей изложения истории ап. Павла в Деяниях св. апостолов. Павел не относится к числу 12 апостолов, поскольку не был спутником Иисуса во время Его земного служения и не был очевидцем Воскресения. На его подчиненное положение по отношению к 12 ученикам указывает необходимость в посредничестве *Варнавы* для установления его контакта с главами Иерусалимской общины (Деян 9. 27). Неслучайно и упоминание Варнавы на 1-м месте в начале описания миссионер-

ских путешествий (Деян 12. 25; 13. 1–2, 7), так что в центре повествования Савл оказывается только по прошествии некоего времени, и эта перемена совпадает с его переименованием в Павла (Деян 13. 9, 13). Такое положение апостола по отношению к кругу 12 соответствует исторической логике автора Евангелия от Луки и кн. Деяния св. апостолов, одной из важнейших ее основ является неразрывность традиции.

2. Путь Церкви. Церковь и иудаизм. В соответствии с принципом непрерывности Свящ. истории отношения христ. Церкви с иудейской общиной описаны в Евангелии и Деяниях св. апостолов как постепенно развивающийся в виде череды конфликтов разрыв. После смерти и воскресения Иисуса Церковь еще находится в рамках иудейской традиции. Апостолы соблюдают иудейские обряды, их проповедь обращена к иудеям, как видно из перечисления общин диаспоры, представители которых стали свидетелями схождения Св. Духа на апостолов в день Пятидесятницы (Деян 2. 9–11). После обращения 1-го язычника, сотника Корнилия (Деян 10. 1–8), Церковь также не теряет связь с иудейской общиной, как показывает проблематика возникшего конфликта. Вопрос о необходимости для христиан строгого соблюдения всех предписаний закона Моисея остается актуальным и после появления первых христ. общин из обращенных язычников. Первый Апостольский Собор ограничивает обязательный набор требований для христиан из язычников воздержанием от идоложертвенного, удавленины и блуда (Деян 15. 20, 29; 21. 25). Символическое значение этого решения для автора Евангелия от Луки и Деяний св. апостолов состоит не только в сохранении церковного единства, но и в преемственности церковной традиции по отношению к иудейской. Свойственное для богословия ап. Павла противопоставление христ. и иудейской традиций нехарактерно для богословия Л. И сам ап. Павел в Деяниях св. апостолов изображается благочестивым иудеем (Деян 21. 26). Т. о., историческое отношение Церкви к иудейской общине в богословии Евангелия от Луки и кн. Деяния св. апостолов представлено как постепенное отделение Церкви от иудаизма при восприятии части традиции как свидетельства

легитимной преемственности. То же подчеркивается и в высказываниях проповедников, указывающих на первенство иудеев по отношению к язычникам (Деян 13. 26; 28. 25–28). И только отказ иудейства принять Евангелие приводит к окончательной самостоятельности христ. общины, состоящей из обратившихся иудеев и язычников и осознающей себя истинной наследницей Божественных обетований, данных народу Израиля.

В соответствии с этой концепцией Свящ. истории в Евангелии от Луки и Деяниях св. апостолов наибольшее внимание уделяется христ. проповеди иудеям. Ее содержание, как правило, подчинено единому плану. Началом и основой служит краткая вероучительная формула о страданиях, смерти и воскресении Иисуса. За ней следуют подтверждения в виде личного свидетельства апостола и слов Свящ. Писания, интерпретированных как христологическое пророчество. Завершением служит призыв к обращению. Иначе построены только речь Стефана (Деян 7) и речь ап. Павла в ареопаге (Деян 17. 22–34). Отклонения от этого плана и др. особенности каждой проповеди ситуативно обусловлены. Поводом для проповеди служат хорошо известные слушателям и важные для них обстоятельства. В соответствии с ними выстраивается и обоснование необходимости обращения. Так, проповедник, обращаясь к иудеям, говорит об их отказе принять обещанного пророками Божественного Избранника, Мессию; обращаясь к язычникам, он указывает на их пренебрежение естественным Откровением. При этом в обоих случаях важной мотивировкой остается напоминание о грядущем Божественном Суде, исход которого для каждого зависит от его решения принять или отвергнуть призыв проповедника к обращению (Деян 13. 40–41; 17. 31).

Тогда как на время земной жизни Иисуса демонические силы лишаются своей обычной власти над миром, эпоха Церкви не знает этой свободы в полной мере. Однако, даже будучи подвержена лишениям и гонениям, Церковь не становится частью этого мира и его истории, но сохраняет возможность существовать и действовать вопреки его законам. Христиане исцеляют именем Иисуса (Деян 3. 6, 16; 4. 10, 30; 19. 13),

проповедуют имя Господа Иисуса (Деян 4. 12, 17; 5. 28–30) и терпят гонения во имя Господа Иисуса (Деян 5. 41; 9. 16; 21. 13). Т. о., в Церкви присутствует и действует Сам Господь.

Христ. общине дан Дух Святой, поскольку Он всегда пребывает со Христом. Для автора Евангелия от Луки и кн. Деяния св. апостолов присутствие Св. Духа в Церкви есть указание на ее эсхатологическую природу. Этот дар есть факт последних времен, и он уже есть у Церкви, к-рая поэтому сама уже сейчас живет и действует как в «последние дни» (ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις — Деян 2. 17). В истории этот дар, однажды данный апостолам, осуществляется и передается Церкви через них и их преемников (ср.: Деян 8. 15–25). Он действует и прямо, без посредства, направляя и исправляя течение исторических событий (Деян 16. 6–40) в соответствии с планом Божественного домостроительства, как это было во времена земной жизни Иисуса. Т. о., силой Духа Святого в Церкви осуществляется Божественный Промысл, что делает ее историю историей спасения.

VII. Эсхатология. Евангелие от Луки содержит 2 развернутых апокалиптических текста. Первый (Лк 17. 20–37), имеющий множество параллелей в Мф 24. 26–28, 37–41 и принадлежащий к общесиноптическому преданию, представляет собой пророчество о конце мира. Значительную часть второго (Лк 21. 8–36) занимает упоминание явлений, сопровождавших разрушение Иерусалима, — умножение выдающих себя за Христа лжепророков, война и голод (Лк 21. 8–11), преследование христиан (Лк 21. 12–19). В Евангелии это «великие знамения с неба» (ἀπ' οὐρανοῦ σημεῖα μεγάλα — Лк 21. 11), т. е. события земной истории, указывающие на приближение конца времен, но не само ее завершение, что подчеркивает отнесение заявлений о близости конца времен к лжепророчествам (Лк 21. 8). И только за этим следует описание собственно «последних дней» (Лк 21. 25–28). Но оно не имеет самостоятельного значения, выполняя функцию мотивировки для призыва бодрствовать и молиться (Лк 21. 36).

Осмысление общесиноптического предания о последних временах в его связи с историческими собы-

тиями является особенностью богословия Евангелия от Луки и указывает на актуальность для него проблемы продолжающейся после Воскресения и Вознесения мировой истории. Так, напр., в общесиноптической притче о виноградарях хозяин виноградника только в повествовании Л. отлучается «на долгое время» (χρόνους ἰκανοῦς — Лк 20. 9; ср.: Мк 12. 1 и Мф 21. 33), что, однако, не противоречит общему для синоптиков тезису о том, что точное время конца истории неизвестно, но только подчеркивает его (Лк 12. 40).

А. В. Пономарёв

Евангелие от Луки в патристической экзегезе. По-разному в патристической традиции приходило осмысление синоптических Евангелий как текстов, содержащих большое количество параллельных мест. Основное внимание комментаторов



Ап. Лука.

Миниатюра из Евангелия.

XIII в.

(Baltim. W. Fol. 530v)

было уделено Евангелию от Матфея как 1-му тексту в новозаветном каноне. Евангелие от Марка, считавшееся сокращенной версией Евангелия от Матфея, почти не привлекало к себе внимание, поскольку большая часть его материала содержится у др. синоптиков, в то время как объем и число приводимых в нем изречений Иисуса относительно невелики. В Евангелии от Луки чаще всего истолковывался особый материал: повествования о Марии и детстве Иисуса и Иоанна Крестителя, а также серия притч (о блудном сыне, о милосердном самарянине, о богаче и Лазаре и т. д.), отсутствующих в др. Евангелиях. Общее число про-

изведений греч. авторов патристического периода, посвященных Евангелию от Матфея (как тексту целиком, так и отдельным темам), превышает 90 (включая катены; см.: CPG. Vol. 5. P. 132–136), в то время как для Евангелия от Марка соответствующая цифра составляет 10. Для Евангелия от Луки число экзегетических произведений равно 40 (Ibid. P. 136–138).

Автором 1-го последовательного толкования на Евангелие от Луки был Ориген, посвятивший этому тексту 39 гомилий (CPG, N 1451). Последние сохранились целиком в лат. переводе блж. Иеронима Стридонского; известны неск. греч. фрагментов. Кроме того, Ориген выступил автором комментария на Евангелие от Луки, к-рый сохранился фрагментарно. О влиянии гомилий Оригена на последующую традицию комментирования Евангелия от Луки свидетельствует то обстоятельство, что отдельные толкования Оригена воспроизводятся (без указания авторства) в поздневизант. экзегетических произведениях, обобщающих наследие греч. патристики I тыс. Так, комментарий блж. Феофилакта Болгарского на притчу о милосердном самарянине точно воспроизводит соответствующие замечания Оригена.

Др. полностью сохранившимся толкованием на 3-е Евангелие является комментарий на Евангелие от Луки свт. Кирилла Александрийского (CPG, N 5207), не сохранившийся на языке оригинала, за исключением 3 бесед и фрагментов в *катенах*; полный текст свт. Кирилла известен по сир. переводу. Как показал митр. Волоколамский Иларион (Алфеев), греч. текст толкования свт. Кирилла мог быть известен еще блж. Феофилактору Болгарскому, к-рый резюмирует объяснение притчи о блудном сыне наблюдениями и ремарками, близкими к тексту свт. Кирилла (ср.: *Theoph. Bulg. In Luc. // PG. 123. Col. 961* и *Cyr. Alex. In Luc. 107; Иларион (Алфеев), митр. Иисус: Жизнь, учение, наследие. Т. 4: Притчи Иисуса (в печати)*).

Все остальные известные тексты, к-рые, судя по их содержанию, были комментариями на Евангелие от Луки, сохранились фрагментарно, как правило в составе катен. Так, известны 2 фрагмента комментария на Лк 22. 42 и Лк 22. 45–46, принадлежащие сщмч. Дионисию Александ-

рийскому (CPG, N 1586); этот незначительный по объему текст является тем не менее важным свидетельством того, что традиция комментирования Евангелия от Луки в александрийской школе была продолжена в 1-м поколении учеников Оригена. Первым представителем антиохийской богословской школы, написавшим комментарий на Евангелие от Луки, был Тит Бострийский. Его сочинение сохранилось в составе катен в значительном объеме (CPG, N 3576; *Sickenberger J. Titus von Bostra: Stud. zu dessen Lukashomilien. Lpz., 1901*). Фрагменты утраченных комментариев на Евангелие от Луки принадлежат свт. Афанасию Александрийскому (схолии на Евангелие от Луки; CPG, N 2141. 9), свт. Амфилохию Иконийскому (CPG, N 3248. 1), Евсевию Кесарийскому (CPG, N 3469. 11), Феодору Гераклеяскому (CPG, N 3563), Аполлинарию Лаодикийскому (CPG, N 3692), Епифанию Констанцскому (атрибуция считается сомнительной; CPG, N 3785), Феодору Мопсуестийскому (CPG, N 3842), Виктору Антиохийскому (CPG, N 6534), Евлогию Александрийскому (CPG, N 6974; 3 фрагмента), Севиру Антиохийскому (CPG, N 7080. 3) и прп. Иоанну Дамаскину (CPG, N 8087. 10).

Отдельные темы Евангелия от Луки затрагиваются в большом количестве гомилетических творений. Свт. Василий Великий произнес беседу на слова «Младенец возрастал и укреплялся духом» (Лк 2. 40), в которой повествование о детстве Иисуса осмыслено в контексте арианских споров; ему же принадлежит толкование притчи о неразумном богаче в Беседе на Лк 12. 18. Свт. Иоанн Златоуст в цикле бесед «О покаянии» (PG. 49. Col. 277–350) подробно объясняет притчу о блудном сыне, а в беседах «О Лазаре» (PG. 48. Col. 963–1054) создает глубокий психологический портрет страдающего праведника. Свт. Иоанну Златоусту также приписаны 6 бесед, остающихся неизданными: на притчу о неразумном богаче (CPG, N 4969), на Лк 12. 49 («огонь пришел Я низвести на землю»; CPG, N 4669), на притчу о смоковнице, не приносящей плода (беседа сохр. только в арм. версии; CPG, N 5165.22), на притчу о неправедном судии (CPG, N 4965), на Лк 18. 19 (CPG, N 4916), на Лк 21. 34 (CPG, N 5054). К прит-

че о сеятеле в версии Евангелия от Луки обращался прп. Максим Исповедник в рамках своего учения о Божественных логосах в соч. «Вопросы к Феопемпту» (PG. 90. Col. 1393–1400; CPG, N 7696).

М. Г. Калинин

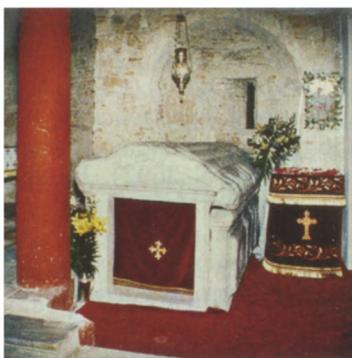
Лит.: *Полотебнов А. Г., свящ. Св. Евангелие от Луки: Правосл. ист.-экзегет. исслед. против Ф. Х. Баура. М., 1873; Hobart W. K. The Medical Language of St. Luke. Dublin; L., 1882; Cadbury H. J. The Style and Literary Method of Luke. Camb., 1920; Кассиан (Безобразов), архим. Евангелие от Луки. П., 1932; Conzelmann H. Geschichte, Geschichtsbild und Geschichtsdarstellung bei Lukas // ThLZ. 1960. Bd. 85. S. 241–250; idem. Die Mitte der Zeit: Stud. z. Theologie des Lukas. Tüb., 1977; Robinson W. C. Der Weg des Herrn. Hamburg, 1964; Flender H. Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas. Münch., 1965; Schürmann H. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. Düss., 1968. S. 159–309; idem. Das Lukasevangelium. Freiburg. Br., 1984³, 1994. Bd. 3/1; Burchard Ch. Der dreizehnte Zeuge: Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus. Gött., 1970; Lohfink G. Die Himmelfahrt Jesu. Münch., 1971; idem. Die Sammlung Israels. Münch., 1975; Schramm T. Der Markus Stoff bei Lukas. Camb., 1971; Das Lukasevangelium / Hrsg. G. Braumann. Darmstadt, 1974; März C. P. Das Wort Gottes bei Lukas. Lpz., 1974; Wilckens U. Die Missionsreden der Apostelgeschichte: Form- und traditionsgeschichtliche Untersuchungen. Neukirchen-Vluyn, 1974³; Busse U. Die Wunder des Propheten Jesus. Stuttg., 1977; Ernst J., Schmid J. Das Evangelium nach Lukas. Regensburg, 1977; Gräser E. Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte. B.; N. Y., 1977³; Schneider G. Das Evangelium nach Lukas. Gütersloh, 1977, 1984². Bd. 3/2; idem. Lukas: Theologie der Heilsgeschichte. Königstein, 1985; Marshall I. H. The Gospel of Luke: A Commentary on the Greek Text. Grand Rapids, 1978; Jeremias J. Die Sprache des Lukasevangeliums. Gött., 1980; Nützel J. M. Jesus als Offenbarer nach den lukanischen Schriften. Würzburg, 1980; Schmitz W. Das Evangelium nach Lukas. Zürich, 1980; Fitzmyer J. A. The Gospel according to Luke: Introd., transl. and notes. N. Y., 1981–1985. Vol. 1–2; Maddox R. The Purpose of Luke-Acts. Gött., 1982; Schweizer E. Zur Frage der Quellenbenutzung durch Lukas // Idem. NT und Christologie im Werden. Gött., 1982. S. 33–85; idem. Das Evangelium nach Lukas. Gött., 1986²; Taeger J.-W. Der Mensch und sein Heil: Stud. z. Bild des Menschen und zur Sicht der Bekehrung bei Lukas. Gütersloh, 1982; Wilson S. G. Luke and the Law. Camb., 1983; Bovon F. Lukas in neuer Sicht. Neukirchen-Vluyn, 1985; idem. Das Evangelium nach Lukas. Zürich; Neukirchen-Vluyn, 1989–2001. 3 Bde; idem. Luke the Theologian: Fifty-Five Years of Research (1950–2005). Waco (Tex.), 2005; Ernst J. Lukas: Ein theologisches Portrait. Düss., 1985; Rese M. Das Lukas Evangelium: Ein Forschungsbericht // ANRW. 1985. Ser. 2. Bd. 25/3. S. 2258–2328; Horn F. W. Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas. Gött., 1986²; Klinghardt M. Gesetz und Volk Gottes. Tüb., 1988; Radl W. Das Lukas Evangelium. Darmstadt, 1988; idem. Der*

Ursprung Jesu: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas 1–2. Freiburg i. Br.; N. Y., 1996; *Wiefel W.* Das Evangelium nach Lukas. B., 1988; *Gouldner M. D.* Luke: A New Paradigm. Sheffield, 1989. 2 vol.; *Nebe G.* Prophetische Züge im Bilde Jesu bei Lukas. Stuttg., 1989; *Nolland J.* Luke. Dallas (Tex.), 1989–1993. 3 vol.; *Schottroff L., Stegemann W.* Jesus von Nazareth: Hoffnung der Armen. Stuttg., 1990³; *Johnson L. T.* The Gospel of Luke. Collegeville (Minn.), 1991; *Kingsbury J. D.* Conflict in Luke. Minneapolis, 1991; *Stegemann W.* Zwischen Synagoge und Obrigkeit: Zur hist. Situation der lukanischen Christen. Gött., 1991; *Alexander L.* The Preface to Luke's Gospel. Camb., 1993; *idem.* Luke's Preface in the Context of Greek Preface-Writing // The Composition of Lukes Gospel / Ed. D. E. Orton. Leiden; Boston, 1999. P. 90–116; *Korn M.* Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit. Tüb., 1993; *Morgenthaler R.* Lukas und Quintilian: Rhetorik als Erzählkunst. Zürich, 1993; *Weiser A.* Theologie des NT. Stuttg., 1993. Bd. 2. S. 117–152; *Reinmuth E.* Pseudo-Philo und Lukas. Tüb., 1994; *Aland K., ed.* Synopsis Quattuor Evangeliorum. Ed. 15. rev. Stuttg., 1996; *Tuckett C. M.* Luke. Sheffield, 1996; *Pokorny P.* Theologie der lukanischen Schriften. Gött., 1998; *Wassberg G.* Aus Israels Mitte Heil für die Welt. B.; N. Y., 1998; *Левинская И. А.* Деяния апостолов: Ист.-филол. коммент. М., 1999; *она же.* Деяния апостолов на фоне еврейской диаспоры. М.; СПб., 2000; *Moessner D. P.* Jesus and the Heritage of Israel: Luke's Narrative Claim upon Israel's Legacy. Harrisburg, 1999; *The Unity of Luke Acts / Ed. J. Verheyden.* Leuven, 1999; *Kurth C.* «Die Stimmen der Propheten erfüllt»: Jesu Geschick und «die» Juden nach der Darstellung des Lukas. Stuttg., 2000; *Bendemann R., von.* Zwischen DOXA und STAUROUS: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium. B.; N. Y., 2001; *Bormann L.* Recht, Gerechtigkeit und Religion im Lukasevangelium. Gött., 2001; *Barret C. K.* Acts: Volume 1:1–14: A crit. and exeget. comment. on the Acts of the Apostles. L.; N. Y., 2004; *Текель У., Покорны П.* Введение в НЗ: Обзор литературы и богословия НЗ. М., 2012; *Oliver J. W.* Torah Praxis after 70 CE: Reading Matthew and Luke-Acts as Jewish Texts. Tüb., 2013; *Kloppenborg J.* Synoptic Problems: Coll. Essays. Tüb., 2014; *Uytanlet S.* Luke-Acts and Jewish Historiography: A Study on the Theology, Literature, and Ideology of Luke-Acts. Tüb., 2014; *Gunkel H.* Der Heilige Geist bei Lukas: Theologisches Profil, Grund und Intention der lukanischen Pneumatologie. Tüb., 2015.

Гробницы и мощи ап. Луки. Эфес. Согласно одной из редакций каталога апостолов от 70 Псевдо-Епифания, Л. умер в Эфесе (Vitae Prophetarum. 1907. P. 117). Это известие повторяет и Феофилакт Болгарский (PG. 123. Col. 685). Обнаруженная в 1865 г. в ходе раскопок ротонда в вост. части Эфеса была интерпретирована как «гробница ап. Луки». Это рим. сооружение II в. по Р. Х. (видимо, фонтан) было в V–VI вв. превращено в церковь, к ней пристроили апсиду и нартекс. В этой церкви была устроена крипта, 2 больших мраморных столба у входа в нее

были украшены изображениями крестов и тельцов (символ Л.), в связи с чем это здание отождествили с местом захоронения Л. (The Supposed Tomb of St. Luke at Ephesus: Papers Read at the Society of Biblical Archaeology 1878–80 and Other Documents. L., 1881. P. 184–186; *Foss C.* Ephesus After Antiquity: A Late Antique, Byzantine, and Turkish City. Camb., 1979. P. 64, 83). В наст. время эта гипотеза считается неверной (*Bellinati.* 2003. P. 182).

Фивы. По наиболее распространенному церковному преданию, Л. скончался в Фивах. В ряде визант. Синаксарей (напр., в Синаксаре из Лауренцианской б-ки во Флоренции, 1050 г.) уточняется, что он был



Гробница ап. Луки
в ц. ап. Луки в Фивах

крестообразно распят на оливковом дереве, из его гробницы вытекал целебный бальзам (κολλύρια) (SynCP. Col. 147–148). Из Фив мощи апостола были перенесены в К-поль. В наст. время в Фивах в поствизант. ц. ап. Луки, построенной на месте более древнего храма, находится мраморный саркофаг, к-рый почитается как гробница Л. Он не мог быть местом первоначального погребения апостола, потому что его создание относится к кон. II в. по Р. Х. Видимо, он использовался для хранения мощей Л., когда их изъяли из первоначального места погребения. Две стороны саркофага остаются недоступными для осмотра, поскольку вмонтированы в стену церкви. Этот факт указывает на то, что саркофаг изначально связан с этой культовой постройкой и находился в правой части алтаря предшествовавшего здания. Даже пустая гробница апостола прославилась исцелениями. В 1992 г. Фиванский митр. Иероним, совершая паломничество к святыням Падуи, выразил желание приобрести для своей

Церкви часть мощей Л., чтобы положить их в гробницу апостола. В 2000 г. Падуанский еп. Антонио Маттьяццо удовлетворил просьбу митрополита. 17 сент. 2000 г. он передал митр. Иерониму реликварий с частицей мощей Л.

Константинополь. По одной из версий, перенесение мощей Л. из Фив произошло в правление равноап. имп. Константина I Великого. В Венских и Берлинских анналах и в рукописи Barbarus Scaligeri (Paris. lat. 4884, VII–VIII вв.), содержащей перевод на варварскую латынь Александрийской хроники 412 г. с дополнениями рубежа V и VI вв., это событие датировано 22 июня 336 г. (Chron. min. Vol. 1. P. 293; *Lietzmann H.* Kleine Schriften. B., 1958. Bd. 1: Studien zur spätantiken Religionsgeschichte. S. 425). Однако, согласно «Хронике» блж. Иеронима Стридонского (создана в К-поле в 379–380 или 381–382), мощи апостолов Л. и Андрея Первозванного были перенесены по приказу имп. Констанция II в 357 г. (*Euseb.* Chronici canones // *Idem.* Werke. B., 1984³. Bd. 7: Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. S. 240). Эта «Хроника» была использована при составлении консульских списков «Константинопольской консулярии» (468) (*Burgess R. W.* Descriptio consulum // The Chronicle of Hydatius and the Consularia Constantinopolitana: Two Contemporary Accounts of the Final Years of the Roman Empire. Oxf., 1993. P. 238) и «Пасхальной хроники» (ок. 630 – Chron. Pasch. P. 542), однако в них помимо года указаны месяц и число этого события – 3 марта, чего нет у блж. Иеронима. Дата 3 марта без уточнения года приводится в «Церковной истории» Феодора Чтеца (ок. 530) (*Theod. Lect. Eccl. hist.* // PG. 86. Col. 212–213). Еще одна версия представлена в Мученичестве вмч. Артемия, написанном Иоанном Родосским (IX в.), к-рый опирался на «Церковную историю» Филосторгия (1-я пол. V в., текст в первоначальном виде не сохр., известен в составе сочинений К-польского патриарха Фотия и др.). Согласно этому источнику, имп. Констанции II отдал приказ вмч. Артемию привезти мощи апостолов после военной кампании на Дунае (359) (*S. Artemii Passio* // PG. 96. Col. 1265), поэтому Д. Вудс высказал предположение, что это произошло в кон. 359 – нач. 360 г. (*Woods.*

1991). Он также обратил внимание, что сообщение соч. «О знаменитых мужах» блж. Иеронима (392) о перенесении мощей на 20-м году правления имп. Констанция II (*Hieron. De vir. illustr. 7 // PL. 23. Col. 621*) можно толковать двояко. Если отсчитывать годы правления от провозглашения Констанция августом, то получается 357 г., но если считать с момента его реального воцарения в К-поле в 340 г. (до этого им владел Константин I), то 20-м является 360 г. (*Woods. 1991. P. 290*). Вудс отдает предпочтение более поздней датировке и считает, что мощи, прибывшие в К-поль, были торжественно положены в ц. св. Апостолов не сразу, а после избрания на К-польскую кафедру вместо Македония Евдоксия, 3 марта 360 г. (*Ibid. P. 291*). Сразу по прибытии в столицу мощей Л. от них получил исцеление евнух из царских покоев по имени Анатолий (*S. Artemii Passio // PG. 96. Col. 1268*). Однако Р. Берджесс считает, что перенесение мощей связали с именем вмч. Артемия только в IX в. (*Burgess. 2003. P. 19–22*). Он предполагает, что мощи апостолов Андрея и Л. были привезены в К-поль при Константине Великом, в 336 г., а при Констанции II они были торжественно перенесены в перестроенную им ц. св. Апостолов (*Ibid. P. 32–33*).

Когда ок. 527 г. имп. Юстиниан I велел перестроить ц. св. Апостолов, в фундаменте храма были обнаружены 3 деревянных гроба с надписями, указывавшими, что в них покоятся мощи апостолов Андрея, Л. и Тимофея. После торжественных шествия и службы гробы украсили и «вновь скрыли их в земле» (*Procor. De aedif. I 4. 9–23*). При этом, согласно Житию ап. Луки Симеона Метафраста, деревянные гробы были заменены серебряной ракой (*PG. 115. Col. 1140*). В более поздних источниках отмечено, что мощи апостолов находились под св. престолом (напр., сообщение Антония Новгородца, ок. 1200 — Книга Паломник. С. 24).

Однако в «Анониме Меркати» (XII в.) упоминается, что глава Л. хранилась в ц. Пресв. Богородицы Фаросской в Большом дворце в К-поле (Описание святынь К-поля в лат. рукописи XII в. // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 440). Р. Гонсалес де Клавиго в нач. XV в. отмечал, что

в К-поле в мон-ре св. Франциска находилась часть руки Л. (Реликвии в Византии и в Древней Руси: Письменные источники. М., 2006. С. 242).

Из к-польских календарей известно о праздновании 20 июня обретения одежд св. Иоанна Предтечи, апостолов Л., Андрея и Фомы, прор. Елисея и прав. Лазаря и положения их в храме св. Апостолов (*SynCP. Col. 759–760*). Они были обретены между 956 и 959 гг. в мон-ре Августы (*Janin. Églises et monastères. P. 45*). По словам Антония Новгородца, ок. 1200 г. одежды апостолов находились за престолом в особой раке (Книга Паломник. С. 24).

Италия. На Западе мощи Л. появились уже в IV в. *Гауденций*, еп. Бриксии (Брешиа), в 17-й гомилии на освящение построенной им базилики Святых (400–402) говорил о привезенных им для этого храма мощах св. Иоанна Предтечи и апостолов Андрея, Фомы и Л., которые он приобрел во время путешествия по Востоку (ок. 386) (*Gaud. Tract. 17 // PL. 20. Col. 962–963*). В Медиолане в базилике Апостолов у Римских ворот также хранились частицы мощей этих святых, возможно, полученные также от Гауденция (*Villa E. Il culto degli apostoli nell'Italia Settentrionale alla fine del secolo IV // Ambrosius. Mil., 1957. Vol. 33. P. 245–264*).

В 586 г. направленный в К-поль папский апокрисиарий Григорий (впсл. свт. *Григорий I Великий*, папа Римский) послал в Ватиканскую базилику св. Петра главу Л. Согласно хронике мон-ря св. Андрея *ad clivum Scauri* в Риме (древнейший список XII в.), он также привез из К-поля руку Л., к-рая была положена в ц. ап. Андрея близ собора св. Петра (*Godding. 2004. P. 149–150*).

В Падуе в бенедиктинском мон-ре Санта-Джустина также с древности почитались мощи Л. Предполагали, что они могли быть привезены туда либо в правление имп. Юлиана Отступника (361–363), либо в иконоборческий период. В базилике монастыря Санта-Джустина также хранится икона Божией Матери К-польской, к-рая, по местному преданию, была написана Л. и привезена в Падуу вместе с его мощами (однако недавнее исследование деревянной основы показало, что икона создана между 1020 и 1170 гг.). В «Истории перенесения мощей апостолов

Луки и Матфея из Константинополя в Падуу» (между 1260 и 1280) повествуется, что во время уничтожений реликвий и икон при Юлиане Отступнике свящ. Урий, хранитель ц. св. Апостолов в К-поле, увез из столицы мощи апостолов Л. и Матфея. Он отправился на корабле в Италию, сначала достиг островов Венецианской лагуны, затем прибыл в Падуу и передал мощи мон-рю Санта-Джустина. Нек-рое время они хранились в базилике, но из-за вражеских нашествий (скорее всего во время нападения венгров в 899) были скрыты на расположенном рядом кладбище, к-рое было разрушено землетрясением 1117 г. Согласно «Сказанию об обретении мощей мц. Иустины, ап. Луки и ап. Матфея», эти реликвии были обретены 14 апр. 1177 г. Свинцовый саркофаг с мощами Л. был обнаружен на месте раннехрист. мартирия (на мраморной сени VI в. сохр. лат. надпись: «На этом месте помещены мощи святых апостолов»). Этот саркофаг представляет собой прямоугольный ящик длиной ок. 2 м, без декора, за исключением розетки звездчатой формы с 8 лучами, помещенной на одной из его коротких сторон. Оpozнание останков как мощей Л. было сделано на основании изображения на саркофаге символов евангелиста — тельцов (не обнаружены при исследовании в 1998, дальнейшее изучение показало, что первоначальная крышка утрачена, а новая изготовлена в эпоху Ренессанса) и надписи с именем святого, нанесенной на внутреннюю сторону саркофага. Свинцовый саркофаг с мощами был помещен внутри большого мраморного саркофага, изготовленного в 1313 г. по заказу аббата Гуальпертино Муссато, и помещен в капелле св. Луки в базилике Санта-Джустина. В 1354 г. по просьбе имп. Карла IV Люксембурга от мощей была отделена глава и отправлена в Прагу, где находится в соборе св. Вита. Еще одно опознание мощей было проведено в 1463 г. с целью установления их подлинности в связи с тем, что в Венеции стали почитать как мощи апостола и евангелиста Л. реликвии, привезенные в 1463 г. из Боснии (они попали в Боснию в 1459 или 1460 из Смедерева, а туда — в 1449 или 1450 из крепости Роги близ Арты в Эпире; в наст. время считаются принадлежащими прп. *Луке Элладскому*).

Последующее освидетельствование мощей произошло в 1562 г. в процессе строительства совр. базилики, когда саркофаг с мощами был помещен в левом трансепте, где находится до сих пор. И наконец, последний раз саркофаг был вскрыт 17 сент. 1998 г.; была образована научная комиссия, включавшая специалистов



Гробница ап. Луки
в базилике св. Иустины в Падуе
(Санта-Джустина)

различных областей науки (генетиков, историков, биологов и антропологов), которые в течение 2 лет занимались вопросом подлинности мощей святого. Результаты исследований были оглашены на Международной конференции «Святой евангелист Лука: свидетель веры, которая объединяет», проходившей в Падуе с 16 по 21 окт. 2000 г. Согласно заключению научной комиссии, нет никаких доводов против того, что это мощи Л. (Bellinati et al. 2003. P. 747–749).

Скелет из Падуи принадлежал пожилому мужчине, чей рост составлял примерно 163 см (обычный для среднего человека в рим. эпоху), страдавшему старческим артрозом. Он имел очень узкие плечи и таз (*Capitatio*. 2003. P. 255–256, 266). Радиоуглеродный анализ ^{14}C , проводившийся параллельно в 2 лабораториях — в Тусоне и Оксфорде, показал, что скелет может быть датирован между 2-й пол. I и нач. V в., с наибольшей вероятностью между II и IV вв. (Molin et al. 2003. P. 314, 334). При исследовании митохондриальной ДНК, выделенной из 2 зубов, исключили греческую национальность человека, и предположили, что наиболее вероятно его сирийское происхождение (Vernesi et al. 2003. P. 337–338).

Череп, хранящийся в Праге, имеет прямое отношение к скелету из базилики Санта-Джустина в Падуе, тогда как череп, привезенный в Рим

свт. Григорием Великим, согласно радиоуглеродному анализу ^{14}C , принадлежал др. телу и был датирован V–VI вв. (Molin et al. 2003. P. 314, 335).

Свинцовый саркофаг одновременно скелету из Падуи, который был в нем найден, т. к. процессы разложения тела происходили внутри него (Ibid. P. 314). В днище саркофага в разных местах имеются 3 отверстия, скорее всего они были образованы в результате естественной коррозии свинца. Помимо человеческих останков в саркофаге были обнаружены скелеты змей семейства колубридов, распространенных в долине р. По, к-рые датированы, согласно радиоуглеродному анализу ^{14}C , временем между 410 и 545 гг. Змеи попали в саркофаг через 3 отверстия в его основании и умерли там в период спячки из-за наводнения (саркофаг был установлен в месте, подвергшемся подтоплению) (Sala. 2003. P. 373–374). Эти данные указывают на то, что приблизительно в V в. саркофаг уже находился в Падуе, позволяют исключить гипотезу о доставке туда мощей Л. в период иконоборчества и свидетельствуют в пользу версии об их перенесении в Италию в правление Юлиана Отступника. В это время епископом Падуи был Криспин (346–363), к-рого связывала дружба со свт. Афанасием Великим и с имп. Константином I.

Палинологический анализ образцов, взятых с внешних стенок саркофага, показывает присутствие пыльцы растений из региона Падуи. Напротив, анализ образцов, обнаруженных внутри саркофага, демонстрирует наличие следов растений, характерных для Средиземноморского бассейна, но отсутствующих в Падуе. В частности, наличие листьев и пыльцы кефалонийской, или греческой, пихты, ареал произрастания к-рой ограничен территорией Греции, указывает именно на Грецию, как на место происхождения мощей и, весьма вероятно, самого саркофага (Paganelli. 2003. P. 389–392).

В саркофаге также находились 2 свинцовые пластины с выгравированными надписями (одна из них относится к мощам Л., другая — к мощам ап. Матфея, также хранившимся в базилике Санта-Джустина). Изотопный анализ свинца 1-й пластины указывает ренессансную

эпоху, в то время как анализ текста и написание букв относят к VI в. Видимо, текст с утраченной первоначальной пластины был скопирован на новую поверхность в период обретения и освидетельствования мощей.

В правосл. странах в наст. время почитаются десница Л. в мон-ре прп. Дионисия на Афоне и в ц. Петница близ Валева (Сербия), левая рука — в ц. свт. Николая Чудотворца в Клистот (Эвритания, Греция), части левой руки — в ц. ап. Луки в с. Айос-Лукас близ Яницы (Пела, Греция), стопа — в мон-ре Косириево (Черногория). Частицы мощей Л. находятся в Греции в мон-рях: Пантократор, Великая Лавра, Иверский, Пантелеимонов и Кастамонит (все на Афоне), Прусу (Эвритания), Агия-Лавра близ Калавриты (Пелопоннес), Живоносного Источника (о-в Патмос), Пресв. Богородицы Турлиани (о-в Миконос), в ц. Живоносного Источника в Эйю (Пелопоннес); на Кипре в мон-рях Киккском и Хриссоройянтисса; в Израиле в храме Воскресения Христова в Иерусалиме; в Сербии — в Русской ц. в Белграде и в мон-рях Бошняне и Челие; в Черногории в мон-рях Калудра и Жупа близ Никшица, в ц. ап. Луки в Которе (Meinardus O. F. A. A Study of the Relics of Saints of the Greek Orthodox Church // Oriens Chr. 1970. Bd. 54. S. 208; Плећевућ Д. Српски светачник. Београд, 2008. С. 281).

На Руси. В XVI–XVII вв. частицы мощей Л. неоднократно доставляли в Москву с правосл. Востока: в 1603 г. частицу привез архим. Григорий в дар от Иерусалимского патриарха (Муравьев. 1858. Т. 1. С. 280), в 1605 г. — синайский архим. Иоасаф (включена в пантеон с мощами др. святых — Там же. С. 305–306), в 1628–1629 гг. — архим. Симеон из Архангельского мон-ря на Кипре (Муравьев. 1860. Т. 2. С. 65), в 1629 г. — архим. Иоасаф из Никольского мон-ря на Кипре (Там же. С. 71), в 1642 г. — архиеп. Парфений Кипрский (Там же. С. 225), в 1645 г. — архим. Иеремия из Мореи (Там же. С. 274), в 1654–1655 или 1665–1667 гг. — патриарх Макарий III Антиохийский (Успенский. 1902. С. 59); в 1657 г. из Вел. Лавры на Афоне была доставлена рука Л. (Чеснокова Н. П. Реликвии христианского Востока в России в сер. XVII в.: По мат-лам Посольского приказа // ВЦИ. 2007. Вып. 2(6). С. 106, 122).

О дальнейшем бытовании на Руси привезенных мощей Л. свидетельствуют многочисленные произведения церковного искусства, прежде всего предметы литургического обихода и личного благочестия XVI–XVII вв. Мощи 3 апостолов и евангелистов, в т. ч. Л., находились в ковчеге царицы-инокини Марфы Иоанновны, матери царя Михаила Феодоровича. Затем они были заключены в ковчег, изготовленный во 2-й пол. XVIII в. (ныне в ГММК), но до наст. времени не сохранились. В царском дворце в Образной палате хранились 5 частиц мощей Л., привезенных с правосл. Востока (опись 1669 г. — Христ. реликвии. 2000. С. 115). Одни были «в сорочке атласной серебряной, по лазоревой земли», другие — вместе с мощами иных святых в серебряном «ковчеге», к-рый был помещен в расписную коробочку (*Успенский*. 1902. С. 56). Еще одна часть была вделана в серебряную икону с образом Трех святителей с частицей Честного Древа Креста Господня и др. святынями Страстей Господних, и мощами др. святых (Там же. С. 44). Возможно, она была привезена из К-поля задолго до приезда греческих посольств в Москву. Неизвестно, с каким из вышеперечисленных посольств связаны конкретные реликвии дворца московских государей, за исключением подарка патриарха Макария III Антиохийского. В Образной палате в сер. XVII в. было неск. икон Л.; одна, в басменном окладе и с резным венцом, была вставлена в киот, в к-рый был помещен также медный крест (Там же. С. 21–22). Еще одна частица мощей Л. упомянута в описи Благовещенского собора 1680–1681 гг. (Христ. реликвии. 2000. С. 114). Крест имп. Константина Великого, принесенный в Москву из афонского монастыря Ватопед и ставший одним из главных сокровищ государевой казны, а также военным апотропеем (Петр I брал его с собой в походы во время Северной войны), также содержал мощи Л. (*Фонкич Б. Л.* Чудотворные иконы и священные реликвии Христианского Востока в Москве в сер. XVII в. // ОФР. 2001. Вып. 5. С. 96).

Широкое распространение почитания мощей Л. прослеживается в Новгороде. Вяжицкий напрестольный крест (1552–1553, ГММК, хранился в Николо-Вяжицком мон-ре под Новгородом), согласно надпи-

сям на металлических табличках, вплетенных в сканный орнамент с оборотной стороны, содержал мощи евангелистов (кроме ап. Иоанна Богослова), перечисленных строго по иерархии, сразу после Древа Креста Господня; возможно, эти частицы были получены из Москвы Новгородским архиеп. Пименом, при котором крест был создан. Мощи Л. были включены в складень-мошевик новгородского боярина Семена Ермолина Трусова (1561/62, ГММК), подаренный им митр. Филиппу II (Колычеву) и находившийся долгое время в Соловецком мон-ре (Христ. реликвии. 2000. С. 59–60). В описи 1749 г. утвари и реликвий новгородского собора Св. Софии упомянута частица мощей Л. (Описи имущества Новгородского Софийского Собора XVIII — нач. XIX вв. Новгород, 1993. Вып. 2. С. 39).

В новгородские и псковские напрестольные кресты-мошевики XVII в. частицы мощей Л. были переданы из сокровищницы новгородского Софийского собора. В крест, созданный приказным «Дома Премудрости Божией» (высокопоставленный служащий новгородского митрополита А. Б. Сназин) для придела в честь Воздвижения Креста Господня ц. арх. Михаила на Михайлове ул. (1690, ныне в НГОМЗ), была заключена «часть мощей Луки евангелиста»; деревянная основа с мощами была отделена от серебряного оклада и скорее всего не сохранилась (*Стерлигова И. А.* Священные вложения в новгородских напрестольных крестах XVI–XVII вв. // Ставрографический сб. М., 2003. Вып. 2. С. 118, 124).

Сохранилось немало напрестольных (воздвизальных) крестов-мошевиков петровского времени, созданных в Москве, заключавших частицы мощей Л.; мощи для них были переданы, вероятнее всего, из патриаршей (позднее синодальной) ризницы или из сокровищниц кафедральных (епархиальных). Как правило, в подобных крестах находились мощи 3 евангелистов (Л., Марка и Матфея), части к-рых хранились к сер. XVII в. в государевом дворце. Эти кресты были вложены не только в нек-рые московские храмы, но и в храмы др. земель, напр. в псковские: крест московской работы из ц. погоста Пятиусово Торопецкого у. Псковской губ. (кон. XVII — нач. XVIII в., ПГИАХМЗ), из неиз-

вестного храма (нач. XVIII в., там же; *Родникова И. С.* Напрестольные серебряные кресты из собр. Псковского музея // Там же. С. 237, 241). Происходящие из московских храмов кресты интересны социальной принадлежностью вкладчиков. Среди них были духовник царя Петра Алексеевича, прот. московского Архангельского собора Петр Васильев, вложивший крест с мощами не только Л., но и др. святых (1701) в московскую ц. в честь иконы Божией Матери «Живоносный Источник» (перенесен в ц. вмч. Георгия на Красной горке на ул. Моховой, ныне в ГММК), житель московской Кадашевской слободы Т. В. Корыхалов, вложивший в 1711 г. в Кириллов Новоезерский мон-рь крест-мошевик (1703, мастер Н. М. Пшеничный), и прихожане («прихожские люди») ц. Успения Пресв. Богородицы в Кожевниках, заказавшие крест для своего храма (20-е гг. XVIII в., мастер Ф. Никифоров, позднее находился в московской ц. Успения Пресв. Богородицы на Рогожском кладбище). Ряд крестов 1-й пол. XVIII в. по форме (четверокопечный, с равновеликими ветвями), видимо, восходил к Кресту имп. Константина Великого, принесенному с Афона и вошедшему в число первых по значению святынь царской сокровищницы. Они близки и по составу мощей, включающих реликвии Распятия. Напр., крест благословенный 1-й трети XVIII в. (мастера-монограммиста НГП), крест напрестольный, заказанный московским купцом А. И. Рыковым. Мастер И. Егоров сделал 2 креста-мошевика (один в 1748, для ц. Воскресения словущего на Таганке, другой — благословенный крест с мощами святых, среди к-рых мощи Л., 1750). В напрестольный крест, происходивший из Вознесенского мон-ря Московского Кремля (1709) были тоже вложены частицы мощей Л. В личных святынях — ковчегах-мошевиках петровского времени, таких как серебряный золоченый крест-мошевик (1720, мастер Г. Ф. Копылов), подвесной серебряный 8-угольный ковчег для мощей (1-я четв. XVIII в.) с темперным изображением на лицевой стороне Божией Матери в изводе иконы Иерусалимской с ангелами, также хранились частицы мощей Л. В нек-рых произведениях находила продолжение известная в Византии традиция сопровождать



вложенные мощи изображением святого, как на складне-мощевике (1720, мастер А. А. Жданов), где рядом с отдельным окошком для мощей в виде квадрифолия помещен поясной образ Л. (все в ГММК).

Частицы мощей Л. включены в ковчеги, находящиеся в Даниловом монастыре, в Троицком соборе Александро-Невской лавры в С.-Петербурге и в Кийский крест патриарха Никона в ц. прп. Сергия Радонежского в Крапивниках.

Иконы с мощами Л. известны в позднем средневековье. Они восходят к к-польским образцам эпохи Палеологов, в к-рых списки почитаемых в визант. столице икон Божией Матери или Спасителя сопровождалась полуфигурами избранных святых на полях и выемками-ковчегами, в которые вкладывались мощи именно этих святых (напр., диптих Марии Палеологини в соборе Куэнки или икона Божией Матери в Большом Метеорском мон-ре). Из личной иконной казны царицы Прасковьи Иоанновны Салтыковой, супруги царя Иоанна V Алексеевича (выявлено Т. Е. Самойловой), происходят 3 иконы-реликвария (кон. XVI в., ГММК), образующие своеобразный «деисус» по сторонам иконы «Не рыдай Мене, Мати». На иконе скорбящей Богородицы в верхнем левом углу находится полуфигура Л., ниже к-рой — отверстие неправильной формы, напоминающее небольшую кость (Самойлова Т. Е. Царские иконы-мощевики кон. XVI в. // Московский Кремль XVI в.: Сб. ст. М., 2014. Кн. 2. С. 264). Подобного же типа икона с изображением крылатого Иоанна Предтечи, с мощевиками и избранными святыми на полях (в т. ч. Л.) хранится в Национальном музее в Бухаресте.

Лит.: Муравьев А. Н. Сношения России с Востоком по делам церковным. СПб., 1858–1860. 2 т.; Успенский А. И. Церковно-археологическое хранилище при Моск. дворце в XVII в. // ЧОИДР. 1902. Т. 202. Кн. 3. Отд. 1. С. III–VI, 7–92; Massi P. Luca, Evangelista: Il Culto // BiblSS. 1966. Т. 8. Col. 196–201; Woods D. The Date of the Translation of the Relics of Saints Luke and Andrew to Constantinople // VChr. 1991. Vol. 45. P. 286–292; Христ. реликвия в Московском Кремле. М., 2000; Костина И. Д. Серебряные напрестольные кресты XVIII в. с вкладными надписями в собр. Музеев Моск. Кремля // Ставрографический сб. 2003. Вып. 2. С. 257–281; она же. Произведения моск. серебряников 1-й пол. XVIII в.: Кат. М., 2003. С. 90–92, 104–105, 134–135, 153–154, 160, 203, 244–245, 260, 335, 339, 439. Кат. 63, 75, 105, 127, 131, 158, 190, 203, 272, 274, 372; Burgess R. W. The Passio St. Artemii, Philostorgius and the Dates of the Invention

and Translations of the Relics of Saints Andrew and Luke // AnBoll. 2003. Vol. 121. P. 5–36; Bellinati C. Peregrinazioni del corpo di San Luca Evangelista nel primo millennio (120 c. — 1177) // San Luca Evangelista testimone della fede che unisce: Atti del Congr. intern., Padova, 16–21 ottobre 2000. Padova, 2003. Vol. 2. P. 173–199; Bellinati C. et al. Conclusive synthesis // Ibid. P. 747–749; Capitanio M. Studio antropologico dello scheletro attribuito a San Luca Evangelista della basilica di Santa Giustina in Padova // Ibid. P. 255–282; Cecchelli M. Considerazioni sul contesto storico-culturale del reperto e sul significato del simbolo // Ibid. P. 729–743; Molin G. et al. Indagini sulle reliquie attribuite a «San Luca Evangelista», basilica di Santa Giustina in Padova: Studi cristallografici, isotopici e datazione mediante // Ibid. P. 313–336; Paganelli A. «Arca di San Luca Evangelista»: Risultati sull'indagine palinologica // Ibid. P. 389–466; Sala B. I resti di microvertebrati della tomba di San Luca Evangelista // Ibid. P. 373–388; Terribile Wiel Marin V. L'approccio interdisciplinare alla ricognizione di San Luca Evangelista // Ibid. P. 159–172; Vernesi C. et al. Caratterizzazione genetica del corpo attribuito a San Luca // Ibid. P. 337–353; Bottecchia Deho M. E. Tradizione greca su Luca Evangelista vista in relazione alla sepoltura // Ibid. Padova, 2004. Vol. 3. P. 203–232; Cusciuto G. Indizi per una traslazione di Luca a Padova durante la furia iconoclasta // Ibid. P. 523–531; Fedalto G. Ipotesi sulla traslazione delle reliquie a Padova // Ibid. P. 533–542; Godding R. San Luca nella tradizione agiografica latina // Ibid. P. 135–150; Micaella D. Giuliano Imperatore a Costantinopoli e la presunta traslazione delle reliquie di San Luca // Ibid. P. 543–562; Morini E. Le reliquie veneziane di San Luca Evangelista // Ibid. P. 379–420; Tilatti A. San Luca nell'agiografia padovana medioevale // Ibid. P. 273–290; Trolese F. G. Il culto di San Luca Evangelista nell'abbazia di Santa Giustina dal Trecento al Cinquecento e oltre // Ibid. P. 291–329; Vassiliou V. A. La residenza di san Luca evangelista a Tebe: Fonti, testimonianze, tradizione // Ibid. P. 41–68.

С. П. Заиграйкина, О. В. Лосева,
М. А. Маханько

Гимнография. В иерусалимском Лекционарии V–VIII вв., сохранившемся в груз. переводе, Л. упоминается в день памяти апостолов-евангелистов — 12 июня; назначается прокимен Пс 95. 2, Апостол Рим 10. 12–20, аллилуиарий Пс 67. 12, Евангелие Мф 9. 35 — 10. 15 (Tarnichschvili. Grand Lectionnaire. Т. 2. P. 15). Также Л. упоминается вместе с Клеопой и др. святыми 29 окт.; назначается прокимен Пс 95. 2, Апостол 2 Кор 8. 16–24, аллилуиарий Пс 66. 12, Евангелие Лк 24. 13–35 (Ibid. P. 48).

В Типиконе Великой церкви, отражающем кафедральное богослужение К-поля IX–XI вв., память Л. указана под 18 окт.; на Пс 50 и входе назначается тропарь 3-го гласа 'Апостоле 'Ауге: (Апле стый); также прокимен Пс 18. 5, Апостол Кол 4. 5–9, 14, 18, аллилуиарий Пс 88. 12, Евангелие Лк 10. 16–21, причастен Пс 18. 5 (Mateos. Turicon. Т. 1. P. 70).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., представляющем собой древнейшую сохранившуюся редакцию студий-

ского Синаксаря, память Л. отмечена 18 окт.; указан отпустительный тропарь Л. Апле стый; на вечерне на «Господи, воззвах» поются стихиры-подобны Л. на 6; на стиховне к стихирам Октоиха примыкает самогласен Л.; на утрене поются канон Октоиха и канон Л. 8-го гласа; по 3-й песни канона — седален Л., по 6-й — кондак Л. 2-го гласа Истинного бжгочества проповедника: с икосом (также см.: Ягич. Служебные минеи. С. 125–126), по 9-й — светилен; на стиховне утрени поются стихиры Октоиха и самогласен Л. (Пентковский. Типикон. С. 290); на литургии прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причастен те же, что и в Типиконе Великой ц. Такое же богослужебное последование Л. содержится и в рукописных слав. Минеях студийской традиции, напр. ГИМ. Син. № 160, XII в. (см.: Горский, Невоструев. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 20; также см.: Ягич. Служебные минеи. С. 125–131), а также в Евергетидском Типиконе 2-й пол. XI в. (см.: Дмитриевский. Описание. Т. 1. С. 296) и Георгия Мтацминдели Типиконе сер. XI в. (см.: Кекелидзе. Литургические груз. памятники. С. 237).

В Мессинском Типиконе 1131 г., представляющем собой южноитал. редакцию Студийского устава, память Л. 18 окт. отмечается особенно торжественно: в этот день за богослужением поются только песнопения, посвященные Л., а рядовые песнопения Октоиха отменяются. На вечерне на «Господи, воззвах» назначается цикл стихир-подобнов и 4 самогласные стихиры Л.; на стиховне также отмечается цикл подобнов и самогласен Л.; указан отпустительный тропарь 'Апостоле 'Ауге: (Апле стый); на утрене вместо рядовых кафизм исполняются праздничные антифоны — Пс 18, 19, 20, поются степенны, назначается прокимен Пс 88. 8, а также читается Евангелие; указаны 2 канона Л. — оба плагального 4-го (т. е. 8-го) гласа; по 3-й песни канона — седален, по 6-й — кондак, по 9-й — ексапостиларий Л.; на хвалитех поются стихиры-подобны и самогласен Л.; утреня оканчивается по-праздничному — великим славословием (Arranz. Turicon. P. 40–41); на литургии прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причастен те же, что и в Студийско-Алексиевском Типиконе.

В древнейших редакциях Иерусалимского устава, напр. Sinait. gr. 1094, XII–XIII вв., память Л. указана под 18 окт.; служба Л. соединяется со службой Октоиха (см.: Lossky. Turicon. P. 177–178). Согласно Типикону серб. архиеп. Никодима 1319 г., 18 окт. на вечерне на «Господи, воззвах» поется цикл стихир-подобнов и самогласен Л.; на стиховне к стихирам Октоиха добавляется самогласен Л.; указан отпустительный тропарь Л. Апле стый; на утрене поется канон Октоиха и Л.; по 6-й песни — кон-



дак Л.; на хвалитех Л. назначаются стихирь; на стиховне на «Славу» поется самогласен Л. (*Миркович*. Типикон. 52а — 52б); на литургии прокимен, Апостол, аллилуиарий, Евангелие и причащен те же, что и в Типиконах студийской традиции.

В целом такой же устав службы 18 окт. зафиксирован и в первопечатном греч. Типиконе 1545 г., но с важным отличием: утренняя завершается великим славословием, что свидетельствует о повышении статуса памяти Л.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 18 окт. отмечено знаком ✚ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*), предполагающим высокий праздничный статус памяти и совершение службы с пением *полиелей* на утрени, однако описывается обычное последование шестеричной службы; указан отпустительный тропарь 5-го гласа *Ἰησοῦς λέγει*: кондак 4-го гласа *Ὁ ἁγίος Ἰωάννης*: кондак 2-го гласа *Ἰσχυροῦς*. Такие же указания даны под 18 окт. и в московских Типиконах 1633 и 1641 гг. В пореформенном издании Типикона 1682 г. 18 окт. отмечено знаком ☩ (см. ст. *Знаки праздников месяцеслова*) и назначается служба с пением на утрени великого славословия, т. е. существовавшее в предыдущих изданиях Типикона противоречие между знаком и описанием богослужебного последования было преодолено; также в издании 1682 г. под влиянием греч. богослужебных книг был помещен отпустительный тропарь Л. *Ἰησοῦς*: (в издании Типикона 1695 г. уже были напечатаны 2 отпустительных тропаря Л.: *Ἰησοῦς* и *Ἰησοῦς λέγει*). В XVIII в. в рус. богослужебных книгах статус службы Л. повысился до полиелейного (напр., см.: Типикон. М., 1782. Л. 100–100 об.; *Минея*. Октябрь. М., 1741. Л. 175–181; также см.: *Никольский*. Устав. С. 499, 501) и остается таким до наст. времени (см.: Типикон. Ч. 1. С. 216–217).

Последование Л., содержащееся в современных рус. и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 3-го гласа *Ἀπόστολε ἄγιε* (*Ἰησοῦς*); отпустительный тропарь 5-го гласа *Ἰησοῦς λέγει*: (Минея (МП). Октябрь. С. 449); кондак 4-го гласа *Μαθητῆς γενόμενος τοῦ Θεοῦ λόγου* (Ученик явившись Бога Слова...) (*Μηναῖον*. Ὀκτώβριος. Σ. 182) с икосом; кондак 2-го гласа *Ἰσχυροῦς* (Высшей мудрости) (*Μηναῖον*. Ὀκτώβριος. Σ. 180–186; слав. перевод этого канона сохр. в рукописных *Минеях* студийской традиции — напр., см.: *Ягич*.

Служебные *Минеи*. С. 128–131); анонимный канон 8-го гласа без акростиха, ирмос: *Πῦξ ἐξ ἠελίου, ἀνάγει*, начало: *Κολεσιὰ ἐστὶν πρὸς τὸν οὐρανὸν ἐστὶν* (Минея (МП). Октябрь. С. 451–456; греч. оригинал этого канона, надписанный именем Иоанна Монаха, известен по рукописям — см.: АНГ. Т. 2. Р. 218–228, также см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1938. Т. 37. Σ. 269); 2 цикла стихир-подобнов для пения на вечерне на «Господи, воззвах» и на стиховне, а также 2 самогласна (в греч. *Минея* — 3); цикл стихир-подобнов и 2 самогласна для пения на хвалитех на утрени; седален; святилен; в рус. *Минея*, содержащей последование Л., рассчитанное на совершение полиелейной службы, также указаны 2 седална для пения по кафизмам, седален по полиелее и стихира по Пс 50 (совпадает с седалным по кафизме) (Минея (МП). Октябрь. С. 450–451).

По рукописям известны песнопения, посвященные Л., не вошедшие в совр. богослужебные книги: анонимный канон без акростиха 3-го гласа, ирмос: *Βοηθὸς καὶ σκελεαστῆς* (Помощник и покровитель); нач.: *Τὸν συγγραφεὰ τῶν σοφῶν, τῶν θεηγῶν εὐαγγελίων* (Писателя мудрых божественных Евангелий) со 2-й песнью (АНГ. Т. 2. Р. 207–216; также см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης), μητρ. Ταμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1938. Т. 37. Σ. 269); канон, составленный Антонием Неоскитским, с акростихом *Εὐαγγελιστὴν Λουκᾶν ἠμῶν ὁ Ἀντώνιος* (Евангелиста Луку воспеваю я, Антоний) 4-го гласа, ирмос: *Ἀνοίξω τὸ στόμα μου* (Открою уста мои); нач.: *Ἐπαίνους κατέστρεψε κήρυξ ὁ μέγας ἀπόστολος* (Похвалами совершил проповедник великий апостол) (см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ibid.; дополнителные икосы кондаков, циклы стихир-подобнов, самогласные стихирь, седалны и святильны (см.: *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ibid. Σ. 267–270; *Ἀμφιλοχίη*. Кондакарий. С. 66, 164; АНГ. Т. 2. Р. 220–221).

Е. Е. Макаров

Иконография. Древнейшие сохранившиеся до наст. времени изображения Л. известны в составе композиций с 4 евангелистами и относятся к IV в. Они сохранились на рельефах саркофагов и точно идентифицируются только по надписям; в случае отсутствия надписи с Л. отождествляют самого младшего по виду, юного евангелиста. Устойчивые иконографические признаки, к-рые позволили бы узнать Л., не были сформированы вплоть до VI в. Невозможно определить, есть ли образ Л. в росписях катакомб III–IV вв. в сценах с изображениями Иисуса Христа и 12 апостолов (напр., на фреске в катакомбах Домитиллы, IV в.), т. к. в этих ком-

позициях облик апостолов носит условный характер, все (в т. ч. и Спаситель) облачены в одинаковые белые одежды с клавями, отсутствуют принятые для более поздних изображений апостолов-евангелистов или апостолов, оставивших свои послания, такие атрибуты, как свитки или кодексы. Нельзя также утверждать, что Л. изображен среди апостолов, окружающих Христа, на мозаике капеллы Сант-Акуилино ц. Сан-Лоренцо-Маджоре в Милане (ок. 400), хотя 2 из них, один юный, др. с бородой, как и ап. Павел, держат свитки. Ростовый образ святого с надписанием его



Ап. Лука.
Фрагмент рельефа
трона Максимиана.
545–553 гг.
(Архиепископский музей
в Равенне)

имени представлен на саркофаге в соборе г. Апт, Франция (IV в.). На фрагменте саркофага из Сполето (2-я четв. IV в.) с символической сценой — Церковь в виде корабля, управляемого Христом, и евангелисты — гребцы, апостолы также опознаются по надписям; Л. представлен рядом с апостолами Иоанном и Марком, — безбородый, имеет юношеский облик. В медальонах на резном окладе Евангелия из сокровищницы собора в Милане (кон. V в.) 4 евангелиста изображены единообразно — у них длинные волнистые волосы, лежащие по плечам, усы и короткие бороды; идентификация возможна по изображению символов евангелистов, расположенных в верхних углах оклада (символ Л. — телец). На передней стороне трона (кафедры) Максимиана (545–553, Архиепископский музей, Равенна) 4 евангелиста представлены в рост по



сторонам Христа, все с бородами, кроме одного юноши, к-рого определяют как Л. На мозаике вимы ц. Сан-Витале в Равенне (сер. VI в.), как и остальные евангелисты, Л. представлен старцем с длинными седыми волосами и бородой, в белых одеждах, с раскрытым кодексом в левой руке, покрытой краем гиматия; правая рука поднята в жесте пророческого откровения; на страницах книги написано «Secundum Luka». Л. сидит на фоне горного пейзажа, перед ним короб со свитками, на горе вверху — телец, символ Л. Также единообразно, но уже в облике средовеков, с темными короткими волосами и небольшими одинаковыми бородами, изображены 4 евангелиста на миниатюре в Россанском кодексе (Евангелия от Марка и от Матфея — Rossano. Museo Diocesano. Cod. 042. Fol. 5, VI в.). Они представлены по пояс, в медальонах, вписанных в декоративное кольцо. Облачены в белые одежды, в левой руке держат закрытые кодексы, правая рука — в жесте благословения. Одно из ранних изображений Л. в монументальной храмовой декорации представлено на мозаике ц. вмц. Екатерины на Синае (VI в.) — Л. изображен погрудно в медальоне, в белых одеждах, с кодексом в руке, с седыми короткими волосами и бородой.

Л. можно опознать среди апостолов в нек-рых евангельских сценах, напр. в композиции «Сошествие Св. Духа» на миниатюре Хлудовской Псалтири (ГИМ. 129д. Л. 62 об., сер. IX в.), где авторы Евангелий изображены с кодексами в руках. Все евангелисты с бородами, один из них — замыкающий группу справа седовласый старец с короткой темной бородкой и курчавыми волосами — может быть отождествлен с Л. (Там же. Л. 17 (Пс 18)). 12 апостолов проповедуют Евангелие; у каждого нимб, сидят на престоле, перед ними 1 или больше слушателей; образы без подписей, Л. может быть кто-то из молодых в середине или нижней части листа. В более поздних Псалтирях с иллюстрациями во фрагменте этой сцены имя Л. подписано (Феодоровская Псалтирь. Brit. Fol. 19, 1066). Без нимбов апостолы представлены в др. евангельских сценах («Тайная вечеря». Л. 40 об. (Пс 40); «Вознесение Господне». Л. 46 об. (Пс 46); «Причащение апостолов». Л. 115. (Пс 109)), Л. можно предположительно указать среди апостолов-средовеков.

В IX–X вв. Л. изображали в соответствии с формирующейся с VI в. (самый ранний пример — вместе с ап. Марком — сохранился в Россанском кодексе) иконографией евангелистов как авторов, держащих в руках свиток (или кодекс), пишущих, читающих или обдумывающих текст. Встречаются различные варианты этой иконографии: сидящие фигуры перед столиками с письмен-

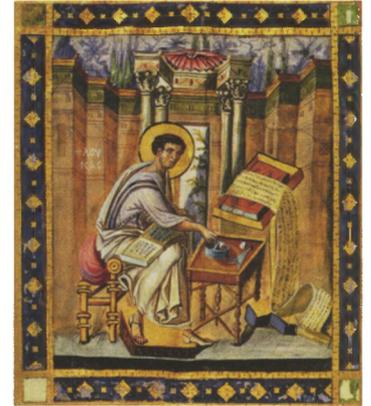
ными принадлежностями и пюпитрами, реже — стоящие фигуры с кодексами или свитками в руках, иногда — комбинация обеих композиций с изображением стоящего перед столом евангелиста. На миниатюре из Четвероевангелия из мон-ря Ставроникита на Афоне (Ath. Stauronik. Cod. 43. Fol. 12v, сер. X в.) евангелисты, пишущие текст или обдумывающие написанное, как и в ранних памятниках, представлены в одинаковых белых хитонах, с клавиами и в гиматиях. Л. сидит перед столиком с письменными принадлежностями, он окунает стило (калам) в чернильницу, придерживая левой рукой на коленях раскрытый кодекс. Рядом со столиком находится пюпитр с закрытым кодексом, поверх него — длинный испсанный свиток, конец к-рого волнообразно спускается на пол; фоном служит



Ап. Лука.
Мозаика ц. Сан-Витале
в Равенне. Сер. VI в.

архитектура. У Л. борода едва намечена, темные вьющиеся волосы лежат округлой шапкой — эта прическа станет в дальнейшем его устойчивой иконографической чертой. Похожая композиция — на миниатюрах в Четвероевангелии из Национальной б-ки Франции (Paris. Coislin. 195. Fol. 240v, сер. X в.), но здесь Л. пишет в кодексе, а сложный архитектурный фон заменен на золотой, как и в Довольском Евангелии (НБС. Рс. 638. Л. 66 об., кон. X — нач. XI в.). В рукописи НЗ из Британской б-ки (Lond. Brit. Lib. Add. 28815, сер. X в.) Л. изображен дважды: на миниатюре, представляющей текст Евангелия от Луки (Fol. 76v), — сидит с раскрытым кодексом в руках перед столиком, и на миниатюре, открывающей кн. Деяния св. апостолов — стоит перед столиком и пишет свиток (Fol. 162v). Во всех приведенных случаях у Л. короткие темные волосы и более светлая бородка, лоб широкий, лицо сужается книзу. Иногда аскетичность облика Л. подчеркивается впалостью щек, как, напр., на мозаике

ц. Сан-Марко в Венеции (XI в.). Часто встречаются изображения Л. с тонзурой (Athen. Bibl. Nat. Cod. 163. Fol. 99v, XI в.; ГИМ. Син. гр. № 518. Л. 160 об., 70-е — 80-е гг. XI в.; Ath. Vator. Cod. 762. Fol. 149v, XII в.; РНБ. Греч. 101. Л. 76 об., XIII в.; Матен. № 10675. Л. 158 об., 1267–1268). Ерминия иером. Дионисия Фур-



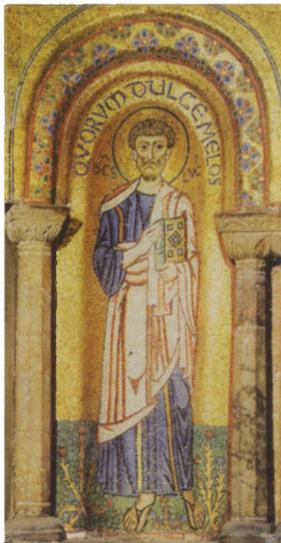
Ап. Лука.
Миниатюра
из Четвероевангелия. Сер. X в.
(Ath. Stauronik. Cod. 43. Fol. 12v)

ноаграфиота (ок. 1730–1733) указывает: «Лука евангелист, нестарый, кудрявый, с длинной, малою бородою, изображает икону Богоматери»; далее он, как автор Евангелия, «изображается пишущим в храмине», сидит на седалище и «пишет: понеже убо мнози начаша чинити повесть»; перед ним — телец с крыльями, поскольку «образ телца показывает священодейственное и священническое служение» (Ерминия ДФ. С. 355–357). Согласно Строгановскому иконописному подлиннику, у Л. «власы кудрявы, средний, брада аки Козмина, риза апостольская, верх празелен с кинноварью, испод лазорь, в руках Евангелие, а в нем: понеже убо мнози начаша чинити повесть о известован» (Большаков. Подлинник иконописный. С. 39). По Софийскому подлиннику XVI в., Л. «кудреват, верхняя риза багор с белилы, испод лазорь» (Иконописный подлинник Новгородской редакции по софийскому списку кон. XVI в. М., 1992. С. 30).

Иконография Л. сводится к неск. основным типам. Первый — сидящий Л., композиция на золотом фоне. Евангелист изображен на табурете, покрытом подушкой, размышляет или пишет в раскрытом на коленях кодексе (или на листе пергамента), перед ним столик с разложенными письменными принадлежностями и пюпитр с раскрытым или закрытым кодексом, поверх к-рого иногда лежит развернутый свиток. Примеры: пишет в кодексе (Lond. Brit. Lib. Arund. 547. Fol. 94v, нач. XI в.; Paris. gr. 189. Fol. 206v, посл. четв. XI в.; РНБ. Греч. 72. Л. 177 об., 1061 г.; Ath. Vator.



Cod. 976. Fol. 108v, XIII в.; ГИМ. Син. греч. № 407, 30–40-е гг. XIV в. — на отдельном листе в медальоне символ Л., телец с Евангелием); пишет на листе пергамента (Художественный музей, Кливленд. Асс. 42.1511, 1063 г.; Vat. gr. 1156. Fol. 101v, посл. четв. XI в.; Athen. Bibl. Nat. Cod. 57. Fol. 167v, 1070–1080 гг.; Ath. Vator. Cod. 960. Fol. 166v, 1128 г.); погружает перо в чернильницу (Paris. Coislin. 31. Fol. 99v, 3-я четв. X в.); раз-



Ап. Лука.
Мозаика собора Сан-Марко
в Венеции. Кон. XI в.

мышляет (Parma. Palat. Cod. 5. Fol. 138v, кон. XI — нач. XII в.; ГИМ. Син. греч. № 407. 30–40-е гг. XIV в. — Л., автор кн. Деяния св. апостолов); сверяет тексты (Ath. Vator. Cod. 938. Fol. 114v, 1304 г.).

Второй тип — сидящий Л., композиция на фоне архитектуры (поза Л. и предметы те же, что представлены в 1-м типе). Изображены одна башенка или соединенные стеной башнеобразные постройки, между к-рыми часто перекинут велум. Примеры: Л. пишет в кодексе (Матен. №10675; № 7737. Л. 334, XII в.); пишет в свитке (ГИМ. Син. греч. № 518); погружает стило в чернильницу (Ath. Vator. Cod. 762. Fol. 149v, XII в.; Ath. Vator. Cod. 939. Fol. 113v, XIII в.); размышляет (Матен. № 10740. Л. 73 об., XIII в.; Ath. Staugonik. Cod. 56. Fol. 95v, XIII в.). Редким примером изображения сидящего перед столиком и пишущего Л. является миниатюра из Четвероевангелия (Marc. gr. Z. 27(= 341). Fol. 165v, кон. XI в.), на к-рой Л. представлен на фоне горного пейзажа: он сидит на выступе скалы, на 1-м плане водный поток, берег с кустиками растительности, слева за отрогами гор — базальтовое сооружение (см.: Попова и др. 2012. Ил. 67).

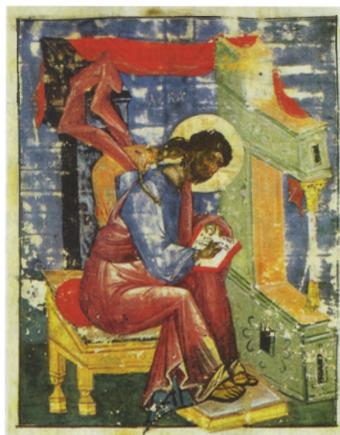
По наблюдениям Х. Бухтала, в нач. XIV в. в визант. миниатюре появляются заимствованные из западноевроп.



Ап. Лука евангелист.
Миниатюра
из Остромирова Евангелия.
1056–1057 гг.
(РНБ. Ф.п.1.5. Л. 87 об.)

книг XI–XII вв. изображения евангелистов, очинивающих перо (Buchtal H. Toward the History of Palaeologan Illumination // *Idem. Art of the Mediterranean World, A. D. 100 to 1400.* Wash., 1983. P. 157–170). Так чаще всего изображается ап. Марк, встречается и образ Л. (напр., на миниатюре в Евангелии патриарха Саввы — Ath. Chil. Cod. 13. Fol. 155, 1354–1375 гг.). В рус. миниатюре эта иконография известна с 1-й трети XIII в. (миниатюры из Галицко-Волынского Евангелия — ГТГ ОР. К-5348, см.: Попова и др. 2012. Ил. 139)).

Стоящим Л. изображается редко. На миниатюре из НЗ из Британской б-ки



Ап. Лука
и Св. София Премудрость Божия.
Миниатюра из Четвероевангелия.
Кон. XIV — нач. XV в.
(МГУ НБ. 2. Bd 42. Л. 81 об.)

(Lond. Brit. Lib. Add. 28815. Fol. 162v, сер. X в.) Л. — автор кн. Деяния св. апостолов — стоит рядом со столиком и пишет в свитке, держа левой рукой футляр с письменными принадлежностями и придерживая свиток, разворачивающийся на поверхности стола причудливой волной. В Четвероевангелии 70–80-х гг. XI в. (Vat. gr. 756. Fol. 11v)

4 евангелиста изображены в рост с кодексами в руках. Фигуры расположены на листе, крестообразно разделенном орнаментальными полосами на 4 части, все — в повороте вправо, в движении к стоящему и благословляющему Христу, изображенному на правой стороне разворота (Fol. 12). На миниатюре в Остромировом Евангелии (РНБ. Ф. п. I. 5, 1056–1057 гг.) Л. стоит на фоне башенки, перед столом, рядом табурет, его руки воздеты в молении в направлении к небесному сегменту; из сегмента наполовину выступает телец, держащий развернутый свиток, на фоне рядом с ним надпись: «Сим образом тельцем Дух святой явился Луце». Такая же композиция повторена в Мстиславовом Евангелии (ГИМ. Син. № 1203, нач. XII в.). В рост изображены евангелисты на листовых миниатюрах в новгородской рукописи Евангельских чтений (РГБ. Рум. 105, 1270 г.) — все в одинаковых позах, в повороте вправо, в руках держат полуоткрытые кодексы с характерной петлей гиматия, к-рым они придерживают книги у корешка; они представлены на цветных фонах, под подковообразными арками, поверхность которых заполнена тонким растительным орнаментом, и только Л. изображен на красном фоне. В рост, с закрытым кодексом в руках Л. представлен на миниатюре в новгородской рукописи 2-й пол. XIV в. (ГИМ. Муз. № 3651) и на копирующей эту рукопись миниатюре в Соловецком Евангелии (БАН. Солов. I. Л. 201 об., 1551 г.).

Самостоятельным иконографическим изводом является изображение евангелистов с персонификацией Божественной Премудрости, вдохновляющей авторов текстов. В арм. рукописи Евангелия 1166 г. (Матен. № 7347. Л. 164 об.) на плече у пишущего Л. сидит голубь, клювом касаясь уха евангелиста. Голубь, традиц. символ Св. Духа, в палеологовскую эпоху в композициях с евангелистами уступает место персонификациям в виде жен. фигурки. На миниатюре в Евангелии патриарха Саввы (Ath. Chil. Cod. 13. Fol. 155, 1354–1375 гг.) слева от Л., протянув к нему руку, стоит юная дева с развевающимися в волосах лентами, над которой написано «Премудрость». На миниатюре в Четвероевангелии 2-й пол. XIV в. (МГУ НБ. 2 Bg 42. Л. 81 об.) маленькая фигурка Премудрости изображена за спиной пишущего Л., принимающей к голове евангелиста (см.: Смирнова. 1994. С. 215–219).

В палеологовскую эпоху получило распространение изображение Л.-иконописца, пишущего икону Богородицы. Л. с кистью в руке сидит перед мольбертом, на к-ром находится поясной образ Божией Матери с Младенцем. Изображение Л.-иконописца сохранилось на фреске ц. Пресв. Богородицы мон-ря Матейче, Македония (ок. 1356–1360),



на миниатюрах XV в. в Евангелии X в. (Vat. gr. 1159) и в Синайской рукописи (Sinait. gr. 233). На иконе Эль Греко (1560–1567, Музей Бенаки в Афинах) апостол изображен пишущим икону «Одигитрия», а перед ним парит ангел. Образ Л.-иконописца встречается также на рус. иконах и миниатюрах XV–XVI вв. В новгородской традиции сложилась иконография Л.-иконописца, вдохновляемого Божественной Премудростью. На миниатюре из рукописи Четвероевангелия 1-й трети XV в. (РГБ. Рогож. Ф. 247. № 138. Л. 144 об.) Л. представлен сидящим перед 6-гранным столиком с попитром, с книгой и свитком, на 2-м плане стоит мольберт. Евангелист держит на коленях икону Божией Матери, касаясь ее кистью. За Л., принимая к нему, склонилась Премудрость — дева с 8-конечным нимбом, рука которой находится под рукой художника, т. е. кистью художника водит Премудрость. Такая же композиция представлена на миниатюре в рукописи Евангелия-апракос нач. XVI в. (20-е гг. XVI в.) (БАН. 13.1.26. Л. 192 об.). На миниатюре в Евангелии Голутвина монастыря (БАН.17.4.1716 в., XVI в.) иконография изменена: иконописец сидит



Ап. Лука.

Миниатюра из Лекционария.
Кон. XIV — нач. XV в.
(Sinait. gr. 233. Fol. 87v)

перед столом, на котором установлен небольшой мольберт с иконой Божией Матери «Умиление», письменных принадлежностей нет. Премудрость стоит за спиной Л., касаясь его правой рукой и вытянув к иконе левую (см.: *Смирнова*. 1994. С. 219–227). На иконе XVI в. (ПИАМ) за спиной Л. изображен ангел Премудрость, на мольберте — икона Божией Матери «Одигитрия», справа от столика иконописца стоит Богоматерь, Которая держит Младенца перед грудью («Воплощение»).

В композиции с образом Л.-автора возможно не только единоличное изображение. Так, на миниатюре в Евангелии с кн. Деяний св. апостолов (РНБ. Греч. 101.

Л. 76 об., XIII в.) перед пишущим кодекс Л. представлен благословляющий его ап. Павел (то же в рукописях: Ath. Cutl. Cod. 61, XIII в.; Ath. Laur. Cod. 7, XIV в.). На миниатюре в Спасском Евангелии (Евангельские чтения) (ЯИАМЗ. № 15690, 1-я пол. XIII в.) в одной из композиций на фоне сложной архитектуры изображены сидящие перед столами и попитрами с кодексами и свитками пишущие евангелисты Л. и Марк. В Евангелии (Евангельские чтения) из Чудова монастыря (ГИМ. Чуд. 2, XV в.) на одном листе расположены изображения евангелистов: в верхней части — Иоанна и Марка, в нижней — Л. и Матфея, и, хотя разграничительных линий нет и апостолы обращены друг к другу, каждая сцена является самостоятельной композицией.

Иконография Л., сложившаяся гл. обр. в миниатюрах рукописей, распространилась также в стенописях и иконах. В X–XII вв. формируется программа росписи крестово-купольного храма, в к-ром изображения апостолов, пишущих Евангелия, помещаются на парусах под центральным куполом. Среди евангельских сцен особенно важно появление Л. в композиции «Вознесение Господне» в том варианте, к-рый использовался для декорации храмового купола — Христос во славе, несомый ангелами, над Богоматерью и апостолами. Присутствие Л. в этом сюжете было обусловлено желанием прославить его как автора евангельского текста. Уже с эпохи восстановления иконопочитания после 843 г. фигуры евангелистов в этой сцене выделены тем, что держат кодексы (купол ц. Св. Софии в Фессалонике, ок. 843–880/5). Ярким примером служит изображение Л. с кодексом по правую руку от ап. Иоанна Богослова в подобной же композиции в росписи купола ц. Спаса Преображения на Нередице в Вел. Новгороде (1199). Устойчивые признаки во внешности — короткие кудрявые волосы, худощавое лицо — позволяют идентифицировать Л. в различных евангельских сценах в храмовой декорации: «Сшествие Св. Духа на апостолов» в мозаиках зап. купола собора Сан-Марко, Венеция (XIII в.); «Страшный Суд» в росписи юж. склона свода зап. рукава в Успенском соборе Владимира (1408, мастера — преподобные Андрей Рублёв и Даниил Чёрный), где по правую руку от Христа сидит Л., на раскрытых страницах кодекса литературы «Л» и «К»; «Причащение апостолов» на алтарной апсиде ц. Пресв. Богородицы «тис Подиту» в Галате, Кипр (1502). Образ Л. в декорации многокупольного храма встречается и в zenite купола, как, напр., в юго-вост. главе Успенской ц. мон-ря Грачаница (1318–1321); в этом же храме Л. наряду с ап. Клеопой изображен на вечере в Эммаусе в 3 сценах, так-



Ап. Лука.

Фрагмент композиции
«Страшный Суд»
в Успенском соборе во Владимире.
1408 г. Мастера
преподобные Андрей Рублёв
и Даниил Чёрный

же в ц. свт. Николая Чудотворца в Куртя-де-Арджеш, Румыния (ок. 1375) и мон-ре Каленич, Сербия (между 1418 и 1427). В поствизант. период встречаются варианты росписи купола, где апостолы, в т. ч. Л., а не пророки или пратцы изображаются в простенках барабана, как в церкви келлии вмч. Георгия в Провате на Афоне (росписи 1634/35, мастера монах Меркурий и Атзалис).

С XIV в. в росписях рядом с евангелистами появляются персонификации Премудрости (напр., в церквах вмч. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония (1317/1318); Богородицы «Одигитрия» в Печской Патриархии (ок. 1337); Вознесения в мон-ре Раваница, Сербия (1375–1377); Успения на Волотовом поле близ Вел. Новгорода (1363)). Образ Л. в числе 4 евангелистов включается в Деисус и в деисусные чины иконостасов (напр., икона «Апостольский деисус и 12 праздников», XII в., мон-рь вмч. Екатерины на Синае; поясной деисусный чин иконостаса собора мон-ря Хиландар на Афоне, XIV в.). Образы 4 евангелистов традиционно помещаются на створках царских врат иконостасов. В стенописях помимо минейных изображений Л. под 18 окт. его отдельно стоящая фигура может напоминать о его значении первого иконописца и покровителя этого искусства. В росписи парекклисиона во имя свт. Николая Чудотворца в кафоликоне Вел. Лавры он стоит рядом со св. Лазарем Зографом (1559/60, мастер Франгос Кателанос).

В позднесредневек. искусстве Московской Руси возникают уникальные сюжеты, посвященные Л. В Лицевой летописный свод (Хронографический сборник. БАН ОР. 17.17.9, 70-е гг. XVI в.) включены 3 миниатюры со сценами: казни Л. через распятие на «древо масличне пло-



довите», тайного погребения его тела, обретения его погребения учениками среди др. гробов по молитве и чудесному явлению («одожди Бог ножицы, имже кровь пушают врачевныя над гробом, образы художества его»), а также перенесения его тела в К-поль, в храм св. Апостолов, в эпоху Констанция, сына имп. Константина Великого, осуществленного при участии «дукса» мч. Артемия (все лица представлены на миниатюре). Л. — в античных одеждах, у него



Ап. Лука.
Икона. 1-я пол. XV в.
(ПИАМ)

короткие и кудрявые русые волосы, короткая борода.

Изображение Л. в циклах миней (рукописных, настенных, иконных) устойчиво и встречается под 18 окт. в 2 видах: в сцене перенесения мошей и как единственный образ. На миниатюре в наиболее раннем сохранившемся рукописном минейном комплексе — Минологии Василия II (Vat. gr. 1613. Fol. 121; 1-я четв. XI в., К-поль) — на архитектурном фоне с многоглавым храмом, открытым вовне нефом с колоннами (очевидно, ц. св. Апостолов в К-поле), изображено положение в гробницу тела Л. и каждение над ним; так же, но в сокращенном варианте — в Минологии деспота Фессалоники Димитрия (Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 13v, 1322–1340 гг.). Эта же сцена выбрана для изображения на минейной иконе — т. н. Синайском гексаптихе (2-я пол. XI — 1-я пол. XII в., К-поль, пинакотекта мон-ря вмц. Екатерины на Синае). «Пе-

ренесение мошей» представлено и на фреске в нартексе ц. Вознесения серб. мон-ря Дечаны (ок. 1350) — служители несут закрытый саркофаг к храму, у врат к-рого его торжественно встречают. Единично (в рост, по пояс или погрудно) Л. представлен на миниатюрах (напр., в месяцеслове Служебного Евангелия — Vat. gr. 1156. Fol. 248v. К-поль, кон. XI в.; в Минологиях — ГИМ. Греч. 175. Л. 100, посл. четв. XI в.; Vindob. Hist. gr. 6. Fol. 2v, 2-я пол. XI в.; в греко-груз. рукописи — РНБ. О.1.58. Л. 82 об., кон. XV в.); в росписи храмов (напр., в ц. вмц. Георгия в Старо-Нагоричино, Македония, 1317–1318); на минейных иконах (напр., на годовой минее, нач. XIX в., УКМ).

Лит.: Friend A. M. The Portraits of the Evangelists in Greek and Latin Manuscripts // Art Studies. Camb. (Mass.), 1927. Vol. 5. P. 115–147; 1929. Vol. 7. P. 3–29; Hunger H., Wessel K. Evangelisten // RBK. 1971. Bd. 2. S. 452–507; Lechner M. Lukas Evangelist // LCI. 1974. Bd. 7. Sp. 448–464; Смирнова Э. С. Лицевые рукописи Вел. Новгорода: XV в. М., 1994; она же. Новоприобретенная икона «Евангелист Лука, пишущий икону Богоматери» в собр. М. Е. Елизаветина и изображения св. Луки-иконописца в правосл. искусстве Позднего Средневековья: Некоторые замечания // ИХМ. 2009. Вып. 11. С. 320–335; Weitzmann K. Die Byzantinische Buchmalerei des IX. und X. Jh. W., 1996; Тоцић Б. Грачаница: Сликаство. Приштина, 1999. С. 81, 83–85, 93, 94. Ил. VI–VII, 19, 25, 131; Попова О. С. Византийские и древнерус. миниатюры. М., 2003. С. 123–182; Τοῦτος Ν., Φουστέρης Γ. Εὐεργέτριον ζωγραφικῆς τοῦ Ἀγίου Ὁροῦς, 10ος–17ος αἰῶνας. Αθήνα, 2010. Σ. 54, 78, 91, 109–110, 250; Попова О. С. и др. Византийская миниатюра 2-й пол. X — нач. XII в. М., 2012.

Н. В. Каливидзе

ЛУКА́ [греч. Λουκάς] (XI–XII вв.), свт. (пам. южноитал. 5 окт.), еп. Бовы. Краткие сведения о Л. содержатся в его сочинениях, к-рые сохранились в рукописи Paris. Suppl. gr. 407 (Fol. 158–175v, 1592 г.) и были впервые изданы с итал. переводом (Joannou. 1960. P. 181–237). Л. принадлежат 3 пастырских послания, гомилия и духовное завещание, написанные на греч. языке. Последнее произведение было составлено во время болезни, вероятно незадолго до кончины святого. В заголовке 1-го послания он называет себя управляющим (διοκονητής) митрополии Реджо и пишет о необходимости исповедоваться в 1-ю неделю Великого поста (Ibid. P. 182); вслед за посланием приведена пространный молитва перед исповедью, составленная, возможно, самим Л. Второе послание касается правил поведения в церкви, третье — о принятии евхаристических Даров. В гомилии и духовном завещании Л. осуждает язы-

ческие и мусульм. обычаи злословить усопших, совершать погребальный плач, зажигать свечи и кадить на могилах, а не в церквях в 3, 9 и 40-й дни после смерти; устраивать шумные брачные пиры и празднества, длящиеся всю ночь и сопровождающиеся пьянством и пустословием.

С юных лет Л. встал на путь монашества, получил сан священника, а затем, благодаря неким влиятельным особам Рао и Руджеро (Рокери), был избран визант. епископом Бовы. В течение 45 лет он активно проповедовал во вверенных его попечению городах по всему горному массиву Аспромонте — от Бовы и Реджо до Никотера, а также на Сицилии. Л. наставлял паству, освящал церкви; своими помощниками он называет прот. Иоанна и архидиака. Никиту. Из завещания видно, что в конце жизни Л. часто болел. Скорее всего, он умер 5 окт., т. к. под этим числом помещены посвященные ему 4 «гимна» (стихиры-самогласны; Σβντομα) в составе рукописи из мон-ря Гроттаферрата (Crypt. E. γ. I), датированной 1345 г. (Schirò. 1946. P. 26). На основе «гимнов» можно сделать вывод, что в XIV в. святой почитался жителями Бовы, а его мощи находились в кафедральном городском соборе. Однако в посл. останки Л. пропали и его почитание прекратилось, так что к XVI в. святой был забыт, о чем свидетельствует Типикон Бовы (Vat. Barber. gr. 359), в котором епископ не упоминается (Schirò. 1946. P. 26).

В связи с недостатком сведений о Л. годы его жизни можно назвать лишь приблизительно: 1050–1136 гг. (Ferrante. 1981. P. 227). Некоторые исследователи считают, что он происходил с севера Калабрии (по мнению П. П. Иоанну, из г. Козенца) и получил лат. образование (Joannou. 1960. P. 177–180; Ferrante. 1981. P. 228). Время назначения Л. епископом также определяется по-разному; вероятно, это произошло чуть позже 1081 г., но до 1093 г., т. к. 1-й датированный документ, в котором упоминается епископ Бовы с таким именем, относится к 1094 г. и касается даров графа Сицилии Рожера монастырю в Липари (Pirri R. Sicilia sacra. Rapormi, 1733. T. 2. P. 772). В упомянутых в завещании Рао и Руджеро одни исследователи видят латинских архиепископов Реджо Рангиера (сокращ. вариант имени



Рауль; ок. 1090–1096) и его преемника Руджеро (ок. 1099–1116), другие — знатных нормандских баронов (*Acconcia Longo*. 2003. P. 170–172). Год смерти точно установить невозможно, исследователи предполагают, что она последовала между 1125 и 1136 гг.

Отождествление Л. с прп. *Львом* из г. Африко и *Лукой*, епископом Изола-ди-Капо-Риццито, в наст. время опровергается (*Acconcia Longo*. 2003. P. 176–177).

Соч.: *Joannou P., ed. Testi inediti di Luca di Bova storica di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti: cinque testi inediti / Trad. M. Isnardi // Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*. R., 1960. T. 29. N 3/4. P. 181–237; *Minuto D.* Le lettere di San Luca, vescovo di Bova (XI–XII sec.) // *Nicolaus: Riv. di teologia ecumenico-patristica*. Bari, 2005. Vol. 32. P. 129–147.

Истр.: BHG, N 2236; *Joannou P.* La personalità storica di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti // *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*. 1960. T. 29. N 3/4. P. 222–236 [текст духовного завещания].

Лит.: *Schirò G.* Quattro inni per Santi Calabresi dimenticati // *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*. 1946. T. 15. N 1/2. P. 17–21, 26; *idem.* «S. Luca di Bova», problema insoluto // *Ibid.* 1949. T. 18. N 1/2. P. 151–159; *Basile A.* San Luca di Bova santo calabrese dimenticato? // *BollGrott.* 1948. Vol. 2. P. 127–136; *Halkin F.* Bulletin d'hagiographie italo-grecque // *AnBoll.* 1948. T. 66. P. 289–299; *Russo F. S.* Luca di Bova o di Melicucca? // *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*. 1948. T. 17. N 1/2. P. 113–122; *idem.* Note di agiografia calabro-bizantina (*Rassegna bibliografica del decennio 1952–1962*) // *BollGrott.* 1963. Vol. 17. P. 57–71; *Ménager L.-R.* La «byzantinisation» religieuse de l'Italie méridionale (IX–XII siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie // *RHE.* 1959. Vol. 54. P. 5–40; *Joannou P.* La personalità storica di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti // *Archivio Storico per la Calabria e la Lucania*. 1960. T. 29. N 3/4. P. 175–180; *idem.* A propos de Luc de Bova: Une mise au point // *BollGrott.* 1962. Vol. 16. P. 23–24; *Parisi A. F.* Alle origini della diocesi di Bova // *Ibid.* 1961. Vol. 15. P. 145–161; *idem.* Ancora su Luca di Bova // *Ibid.* 1962. Vol. 16. P. 159–164; *Follieri E.* Il culto dei santi nell'Italia greca // *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI sec.* Padova, 1972. Vol. 2. P. 553–577; *eadem.* I santi della Calabria bizantina // *Calabria bizantina: Vita religiosa e strutture amministrative*. Reggio di Calabria, 1974. P. 71–93; *Ferrante N.* Santi italogreci in Calabria. Reggio di Calabria, 1981. P. 227–234; *idem.* San Luca, primo vescovo di Bova // *Calabria sconosciuta*. 1996. Vol. 19. N 70. P. 43–48; *Minuto D.* Profili di santi nella Calabria bizantina. Reggio di Calabria, 2002; *idem.* Le lettere di San Luca, vescovo di Bova (XI–XII secolo) // *Nicolaus*. 2005. Vol. 32. P. 147–156 [исслед.]; *Hester D. P.* Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Θεσ., 1992. P. 109, 117, 155, 163. (Ανάλεκτα Βλατάδων; 55); *Acconcia Longo A. S. Leo, S. Luca di Bova e altri santi italogreci // Eadem.* Ricerche di agiografia italogreca. R., 2003. P. 165–177. (Testi e studi bizantino-neoellenici; 13).

А. Н. Крюкова

ЛУКА́ (1035 или между 1035 и 1040 — 1114), свт. (пам. южноитал. 10 дек.), еп. Изола-ди-Капо-Риццито. Греч. Житие Л. было написано анонимным автором спустя неск. лет после смерти святого, между 1116 и 1120 гг. Оно было включено мон. Даниилом в сборник житий южноитал. святых Mess. gr. 29, 1308 г. (окончание и часть текста в середине утрачены). Хранящаяся в Брюсселе рукопись Cod. 18906-12, XVII в., содержит точную копию Жития Л. Итал. перевод этого Жития был выполнен в 1689 г. Грегорио Кармуччо ди Стило.

Л. род. в сел. Меликукка в Калабрии, где находилась пещера прп. *Илии Стилеота*, в семье благочестивых христиан Урсина и Марии. С детства стремившийся к монашеской жизни, Л. принял постриг и спустя некоторое время был рукоположен во иерея, а вполсл. (до 1092 или ок. 1094) стал епископом Асилы (τὰ Ἄσυλα, обычно отождествляется с Изола-ди-Капо-Риццито близ г. Кротоне). Существует также мнение, что речь идет не о названии города, а о некоем убежище (греч. τὸ ἄσυλον), месте, имеющем статус неприкосновенности. Из-за нехватки священников Л. проповедовал в Калабрии и не боялся наставлять христиан и рукополагать иереев в Сицилии, к-рая до нормандского завоевания (1060/61–1071) находилась под властью арабов. Он хотел отправиться в путешествие в К-поль, но по Божественному Промыслу не смог отплыть из Таранто.

В Житии отсутствует хронологическая последовательность событий; ранний период биографии святого изложен кратко и схематично, основную часть занимает описание чудес: помощь оставшимся без улова рыбакам, избавление крестьян из Скуиллаче от лютого волка, наказание сухорукостью нераскаявшегося земледельца, убившего теленка соседа, исцеление жителя Бовалино, страдавшего дизурией, и бесноватого из того же города, ниспослание дождя и др.

В той местности, где жил Л., возник спор с латинянами об опресноках и о квасном тесте. Л. принял участие в дискуссии, и латиняне не могли ничего возразить против его аргументов. В гневе они решили запереть Л. в расположенной неподалеку хижине и поджечь ее. Святой попросил у них время, чтобы совер-

шить литургию. Но не успел он еще закончить службу, как латиняне подожгли хижину. Она сгорела целиком, но ни епископ, ни находившийся с ним отрок (алтарник?) не пострадали.

Когда Л. получил откровение о близящейся кончине, он отправился на гору Виоторито, в построенную им ц. свт. Николая Чудотворца. По мнению Д. Минута, эта гора находилась близ Меликукки. Святой призвал епископов и духовенство и обратился к ним с наставлениями. В момент смерти Л. над храмом появился столп света. От мощей святого происходили чудеса (исцеление свящ. Николая из Семинары, бесноватой из Кассано, иеромонаха из мон-ря «тис Плакас» близ Таормины, франка Ревета, которого Л. еще при жизни уговаривал не притеснять православных, парализованного мон. Христула, женщины, посланной архонтом Гальяно, юноши из Таормины и др.).

Под 10 дек. в греч. Синаксаре Mess. gr. 103, XII в., указана «память преподобного отца нашего Луки, епископа Изолы, грамматика, в Сулане (ἐν Σουλάνου, т. е. в Салинах) представившегося» (*SynCP. Col. 293–294*). Тот факт, что Л. являлся грамматиком, т. е. клириком, получившим хорошее образование, свидетельствует и написанное им в 1105 г. Завещание Григория, игумена монастыря св. Филиппа в Деменне, где он называет себя «Лукой, грешным епископом, грамматиком» (*Strano*. 2014. P. 106). А в рукописи Mess. gr. 115 сохранился канон св. Иоанну Предтече, автором или переписчиком к-рого был Л. Вероятно, Л. также принадлежит 3 послания (*Alessio*. 2004. P. 90).

Истр.: BHG, N 2237; *Schirò G.* Vita di S. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto. Palermo, 1954. P. 79–125 [текст]; *Ὁ Ὅσιος Λουκάς ὁ Γραμματικὸς ὁ ἐν Καλαβρίᾳ*. Θεσ., 2002².

Лит.: *Schirò G.* Vita di S. Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto. Palermo, 1954. P. 1–77 [исслед.]; *Russo F.* Luca di Melicuccà, vescovo di Isola Capo Rizzuto // *BiblSS.* 1966. T. 8. Col. 223–225; *Hester D. P.* Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Θεσ., 1992. P. 109–111, 163. (Ανάλεκτα Βλατάδων; 55); *Alessio, jeromona-co.* I santi italo-greci dell'Italia meridionale: Epopea spirituale dell'Oriente cristiano. Patti (Messina), 2004; *Μαρτίνης Π. Σ.* Ἑλληνας Ἅγιος τῆς Κάτω Ἰταλίας (Καλαβρίας-Σικελίας). Πάτρα, 2005. Σ. 130–136; *Re M.* Italo-Greek Hagiography // *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography / Ed. S. Efthymiadis.* Farnham, 2011. Vol. 1. P. 234, 236, 248, 250; *Strano G.* Echi storici nei testi agiografici italogreci di età normanna. Le Vitae di San Luca, vescovo di Isola Capo Rizzuto, di San Barto-



lomeo da Simeri e di San Cipriano di Caslamizzi // *Aiōnos: Miscellanea di Studi Storici*. Cosenza, 2014. Vol. 17. P. 101–141.

О. В. Л.

ЛУКА́, свт. (пам. 23 мая в Соборе Ростово-Ярославских святых), еп. Ростовский и Владимирский (11.03.1184 – 10.11.1189, Владимир). Л., игумен киевского пригородного монастыря в честь Преображения Господня (Спаского на Берестове), покровителями которого были князья Мономахичи, после кончины еп. *Леонтия II* (Леона) стал кандидатом на Ростовское епископство вел. кн. Владимирского *Всеволода (Димитрия) Юрьевича Большое Гнездо*. «Смиренаго духом» Л. князь послал к кн. Святославу Всеволодовичу и митр. Киевскому *Никифору II* в Киев на поставление. Митрополит, однако, предпочел поставить на Ростовскую кафедру Николая Гречина. По мнению владимирского княжеского летописца, последний был возведен в епископство первосвященником «на мзде» (за взятку) и потому не был принят владимирским князем («нести бо достойно наскакати на святительский чин на мзде, но его же Бог позоветь и святая Богородица, князь въсчочеть и людье» — ПСРЛ. Т. 1. С. 390–391). В киевской летописи отмечается, что нежелание Всеволода принять Николая аргументировалось тем, что «не избраша сего людье земле наше» (Там же. Т. 2. Стб. 629). Это указывает на сложившуюся к тому времени практику местного избрания кандидата на архиерейство и косвенно свидетельствует о малом знакомстве новопривышнего митрополита с рус. реалиями. Князья Всеволод и Святослав «неволею великою» сумели заставить Никифора II согласиться на поставление Л. вместо Николая, переведенного на Полоцкую кафедру, также ставшую незадолго до того вакантной после кончины еп. Полоцкого свт. *Дионисия*. Хиротония Л., возглавленная митр. Никифором, состоялась 11 марта 1184 г., по видимому, в Киеве.

По характеристике владимирского летописца, Л. был «молчалив, милостив к убогим и вдовицам, ласков же ко всякому богату и убогу, смирен же и кроток речью и делом, утешая печальных, по истине добрый пастух, иже пасеть словесныя овця нелицемерно, с кротостью и с рассмотреньем...» (Там же. Т. 1. Стб. 391).

В 1187 г. во Владимире Л. участвовал в переговорах с еп. Черниговским *Порфирием I* (Перфурием), прибывшим к кн. Всеволоду с просьбой о владими́ро-рязанском примирении (Рязань входила в епархию Порфирия). По просьбе обоих епископов владимирский князь отправил в Рязань посольство «с миром» и отпустил рязанских пленников, что, однако, не предотвратило очередной военный конфликт с Рязанью в том же году.

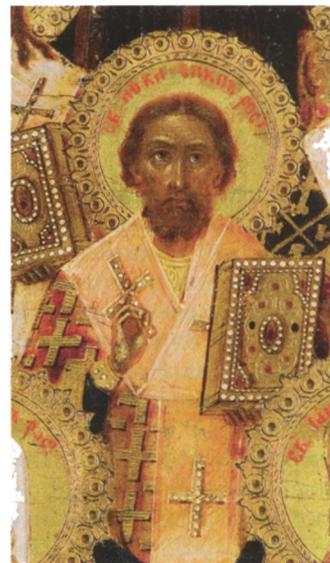
В 1187 г. «блаженным Лукою епископом» (на его средства) был расписан Успенский собор в Ростове. В канун праздника Успения Пресв. Богородицы в 1189 г. епископ освятил заново владимирский Успенский собор, сильно пострадавший во время пожара в 1185 г. В этом соборе 11 нояб. 1189 г. Л. был погребен кн. Всеволодом и духовенством.

По гипотезе А. А. *Шахматова*, поддержанной Ю. А. Лимоновым, при Л. во Владимире ок. 1189 г. был составлен летописный свод, создание которого, вероятно, было приурочено к освящению кафедрального Успенского собора.

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 390–391, 404, 407; Т. 2. Стб. 629–630; Т. 25. С. 91, 94, 226; *Приселков М. Д.* Троицкая летопись: Реконструкция текста. М.; Л., 1950. С. 267–268, 276–278. Лит.: *Строев*. Списки иерархов. Стб. 329; *Титов А. А.* Ростовская иерархия: Мат-лы для истории Рус. Церкви. М., 1890. С. 22–23; *Шахматов А. А.* Обзорение рус. летописных сводов XIV–XVI вв. М.; Л., 1938. С. 11–12; *Бережков Н. Г.* Хронология рус. летописания. М., 1963. С. 196, 202; *Лимонов Ю. А.* Летописание Сев.-Вост. Руси. Л., 1967. С. 87–90, 100, 101; *он же.* Владимирско-Суздальская Русь: Очерки соц.-полит. истории. Л., 1987. С. 54; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 127, 141, 200, 211; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 297, 299, 327, 398, 402; *Ольшевская Л. А., Травников С. Н.* Лука (ум. 10.11.1189), еп. Ростовский // ДРСМ. С. 465.

М. В. П.

Иконография. Единственное известное изображение Л. имеется на иконе «Собор Ростовских святых» кон. XIX — нач. XX в. (ц. Толгской иконы Божией Матери в Ростове), где помещены мн. местночтимые святители. Образы святых в композиции выполнены с учетом исторических источников, опубликованных во 2-й пол. XIX в. Изображение Л. соответствует его описанию: «Муж зело кроток и смирен, любезен, благ и милостив и богоугодное житие имей» (Летописец о ростовских архиереях / Примеч.: А. А. Титов. СПб., 1890. С. 4). Святитель находится во 2-м ряду справа (рядом со свт. Прохором) в синем подризнике, красноватой крещатой фелони и розовом омофоре, правой рукой



Свт. Лука, еп. Ростовский.
Фрагмент иконы
«Собор Ростовских святых».
2-я пол. XIX в.
(ц. Толгской Богоматери
в Ростове Великом)

двуперстно благословляет, в левой держит Евангелие. Голова не покрыта, короткие, немного вьющиеся темно-русые волосы разделены прямым пробором, небольшая округлая борода внизу раздвоена. Личное исполнено в манере, совмещающей признаки традиц. иконописания и светотеневой живописи. На нимбе по окружности киноварью сделана надпись: «св. лѹка. епѣкпз рост.».

Лит.: *Вахрина В. И.* Изображения местночтимых ростовских святых в иконописи // ИКРЗ. 2002. Ростов, 2003. С. 214–223.

В. И. Вахрина

ЛУКА́ (Жидята, Жирята; † 15.10.1059), свт. (пам. в 3-ю Неделю по Пятидесятнице — в Соборе Новгородских святых), 2-й еп. Новгородский (1035/36 — 15 окт. 1059). После кончины свт. *Иоакима Корсунянина* († 1030) Новгородскую кафедру неск. лет занимал его ученик Ефрем, к-рый, по всей видимости, так и не был хиротонисан, в т. ч., возможно, из-за временного отсутствия на Руси митрополита; напрямую об этом говорится только в позднейшем новгородском летописании XVII в.: «...сей, поучив люди 5 лет, святительству же не сподобися» (НовгорЛет. С. 179–180). В иностранной редакции перечня Новгородских владык, в ранней части, восходящей, вполне вероятно, к тексту кон. XI в. (*Михеев С. М.* Кто писал «Повесть временных лет»? М., 2011. С. 131–133; *Гимон*. 2012. С. 612–613), говорится, что Ефрем был «в него



Святители Константин,
митр. Киевский,
и Лука, еп. Новгородский.
Клеймо иконы
«Собор Русских святителей».
Кон. XIX — нач. XX в.
(С.-Петербургский
Князь-Владимирский собор)

(Иоакима.— М. П.) место» (НПЛ. С. 473); это может являться указанием на местоблюстительство. В 1030 г. в Новгороде св. блгв. кн. Киевский Ярослав (Георгий) Владимирович организовал школу, действовавшую при епископии (летописец, говоря о Ефреме, замечает, что он «нас учаще» — Там же) и предназначенную скорее всего для подготовки местных кадров духовенства.

Кн. Ярослав Владимирович предпочел видеть на Новгородской кафедре не преемника Иоакима, а своего кандидата. В 1035/36 г., прибыв на север Руси, он «посади сына своего Володимера Новгороде, епископа постави Жидяту» (ПВЛ. С. 66; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 150; ср.: Там же. Т. 42. С. 63 («Жиряту»); в Ипатьевской летописи поставление Л. ошибочно отнесено к 1034 г.: Там же. Т. 2. Стб. 138). Как «Лука Жидята» Л. фигурирует в пространном списке Новгородских владык, где отмечается, что он «бысть епископом лет 23» (НПЛ. С. 473). Хиротонию Л. в Киеве возглавил наиболее вероятно митр. Феопемт, упоминаемый в раннем летописании под 1039 г., но прибывший на Русь, возможно, несколькими годами ранее (по мнению А. С. Хорошева, «Лука был поставлен собором русских епископов по предложению Ярослава», — видимо, имеется в виду, что без участия митрополита-грека — Хорошев. 1980. С. 18).

Настолование Л. в Новгороде совпало по времени с вокняжением там же св. блгв. кн. Владимира Ярославича — старшего сына Ярослава Мудрого (род. в 1020/21). По-видимому, Новгородский епископ должен был стать помощником молодого князя. Хиротония Л. связана, т. о., как с появлением на Руси митрополита из К-поля, к-рый мог, наконец, поставить епископа в Новгород, так и с объединением Ярославом всего наследия своего отца после смерти в том же году его брата кн. Мстислава (Константина) Владимировича, что позволило Ярославу поставить под контроль почти всю территорию Русской митрополии (за исключением Полоцка) и начать проведение собственной церковной политики.

Хорошев полагал, что Л. был киевлянином, постриженником Киево-Печерского мон-ря, но это предположение хронологически несостоятельно (Там же. С. 17; Он же. Политическая история русской канонизации, XI—

дению архиерей Киевской митрополии.

«Мирское» некрестильное имя Л. говорит о возможном происхождении святителя не из среды черного духовенства, а из княжеского окружения (придворного священства), в к-ром эти имена были еще широко распространены. В ранней летописной традиции это имя имеет 2 формы — Жидята (ПВЛ и др.) и Жирята (летописи Новгородско-Софийской группы), но в историографии закрепилось лишь первое. Высказывавшееся в XIX в. мнение о евр. происхождении Л. (Мальшевский И. И. Рус. известия о евреях в Киеве и южной Руси в X—XII в. // ЧИОНЛ. 1888. Кн. 2. Отд. 1. С. 49—52) в наст. время признаётся лингвистически несостоятельным. По распространённому в лит-ре мнению, Жидята является уменьшительной формой от имени Жидослав/Жидислав или от имени Георгий (Гюрги — Гюрята — Жирята — Жидята) (А. И. Соболевский, И. Е. Евсеев, Поппе и др.). Между тем Новгородская Карамзинская летопись (1-й подборки; далее: НК 1) и др. своды Новгородско-Софийской группы XV в. в статьях за 20—50-е гг. XI в., по обоснованной гипотезе А. А. Гиппиуса, отразили свод Киевского кн. Изяслава (Димитрия) Ярославича нач. 60-х гг. XI в. (см.: Гиппиус А. А. До и после Начального свода: ранняя летописная история Руси как объект текстологической реконструкции // Русь в IX—X вв.: Археол. панорама. М.; Вологда, 2012. С. 60—62; Он же. «Нѣсть се Олегъ, но святѣи Димитрии...»: К атрибуции летописного свода 1060-х гг. // Вост. Европа в древности и средневековье: Экон. основы формирования гос-ва в древности и средневековье: XXV Чт. пам. В. Т. Пашуто и пам. А. П. Новосельцева. М., 2013. С. 62—67). Это заставляет предполагать по крайней мере не меньшую вероятность того, что настоящим мирским именем Л. было Жирята. Следует учитывать и распространенность в Новгороде XII—XIII вв. имени Жирослав и производных от него форм (Жирята, Жирочка и проч.) в отличие от малопопулярных на севере Руси имен Жидислав и Жидослав, которые отсутствуют в новгородских летописях, актах и известных к настоящему времени берестяных грамотах (см.: Зализняк А. А. Древненовгородский диалект. М., 2004². С. 333, 368, 397, 454, 456, 500, 619; Зализняк А. А.,

XVI вв. М., 1986. С. 45). А. Поппе, предполагающий значительное влияние на церковную жизнь Руси XI в. иноческой традиции Студийского монастыря (Иоанна Предтечи) в Константинополе, склонен считать, что Л., «согласно косвенным показаниям» летописцев, «был русином, новгородцем и к тому же монахом-студитом», к-рый «годами приобретал свой иноческий опыт и необходимое в священстве образование в одном из студийских монастырей в годы патриаршества Алексея Студита, т. е. после 1025 и до 1036 г.» (Поппе. Новгородский епископ. 2011. С. 357; см. также: Он же. Студиты. 2011). Источниковая база утверждений Поппе неясна; при этом и сама концепция о сильном студийском влиянии достаточно уязвима для критики (см.: Артамонов Ю. А. «Гипотеза, выстроенная на гипотезах»: По поводу нового исслед. А. Поппе // ВЦИ. 2013. № 1/2(29/30). С. 361—387). Тем не менее представляется вполне вероятным если не новгородское происхождение Л., то его долговременное пребывание в этом городе вместе с Ярославом в период княжеских междоусобиц сер. 10-х — сер. 20-х гг. XI в., когда Новгород был опорным пунктом этого князя в борьбе за единовластие на Руси. В любом случае Л. — 1-й известный по имени восточнославянский по происхож-



Янин В. Л. Берестяные грамоты из раскопок 2005 г. // ВЯ. 2006. № 3. С. 3; НПЛ. С. 222–224; ГВНиП. С. 43, 45, 56, 86, 87–88, 237, 239, 316, 317, 318 и др.).

Возможно, по благословению Л. кн. Владимир Ярославич вместе с новгородцами совершил поход на фин. племя емь в 1042 г., а в 1043 г. во главе общерус. войска — поход на К-поль (митрополит, к-рый мог бы воспрепятствовать последнему мероприятию, на Руси скорее всего отсутствовал до 2-й пол. 40-х гг. и прибыл в Киев только по заключении рус.-визант. мира 1045/46 г.— см. ст. *Иоани I*, митр. Киевский).

В 1045 г. в новгородском Детинце (строительство крепости началось годом ранее) кн. Владимир Ярославич заложил каменный *Софии Св. собор в Новгороде Великом*. Он возводился вместо сгоревшей (в 1045, по НПЛ старшего извода, или, согласно НПЛ младшего извода, в 1049) деревянной церкви с тем же посвящением, существовавшей, вероятно, с кон. X в., хотя нельзя исключать и того, что он был выстроен при Л. одновременно с возведением в Киеве каменного митрополичьего храма Св. Софии, с к-рым новгородский собор имел, по одному из летописных сообщений, одинаковое количество глав — 13. Освящение новгородского Софийского собора, несомненно с участием Л., состоялось в 1050 г. Рядом с кафедральным храмом при Л. должен был в том или ином виде существовать владычный двор (возможно даже считать его территорией в то время, до расширения Детинца в нач. XII в., всю площадь крепостных стен вне собора).

В 1051/52 г. (не позднее 1 марта 1052) Л. должен был присутствовать в Киеве на Соборе, избравшем на митрополию кандидата кн. Ярослава свт. *Илариона*, бывш. иеромонаха, священника ц. св. Апостолов в княжеском с. Берестове, ставшего 1-м Киевским первосвященником восточнослав. происхождения («постави Ярослав Лариона митрополитом Русина в святей Софии, събравши епископы» — НПЛ. С. 181; ПВЛ. С. 68; по автобиографической записи Илариона, он «от благочестивых епископов священ бых и настолован в велицем и богохранимом граде Киеве, яко быти в немь митрополиту, пастуху же и учителю» — БЛДР. Т. 1. С. 60). Нет оснований полагать, что

Л., будучи русином и «ставленником» Ярослава, возражал против этого акта.

Л., наиболее вероятно, отпевал в Софийском соборе скончавшегося 4 окт. 1052 г. кн. Владимира Ярославича, погребенного в кафедральном храме.

Согласно гипотезе А. Е. Мусина, при Л. возникает урочище Десятина к югу от Детинца, где существовала городская таможня, на к-рой каждую 10-ю неделю собирали подати в пользу епископа согласно принятому при кн. Ярославе Владимировиче и митр. Иларионе церковному уставу; не позднее 1327 г. (НПЛ. С. 98) на этом месте возник *Десятинный в честь Рождества Пресв. Богородицы монастырь* (Мусин. 2013. С. 25; ср.: *Секретарь Л. А. Монастыри Великого Новгорода и окрестностей*. М., 2011. С. 284–285).

В 1055/56 г. Л. был вызван в Киев на церковный суд во главе с митр. *Ефремом*, поставленным в 1054/55 г. на Киевскую митрополию в К-поле патриархом *Михаилом I Кируларием*. Новому митрополиту поступил донос на Новгородского епископа от холопа последнего Дудики («клевета бысть на епископа Луку от своего холопа Дудики, и изиде из Новагорода, и иде Киеву, и осуди митрополит Ефрим, и пребысть тамо 3 лета...» — НПЛ. С. 182–183). Сущность обвинения неясна, летописец называет его клеветническим. Тем не менее Л. был признан виновным и помещен в заключение (вероятно, в Киеве). Возможно, суд имел политическую подоплеку, заключающуюся в несомненной близости Л. к кн. Ярославу Владимировичу, и жалоба Дудики была использована противниками Новгородского епископа из среды высшего духовенства. Есть основания считать Ефрема противником церковной политики кн. Ярослава Мудрого и прежнего митр. свт. Илариона, которая не имела антилат. направленности, что не могло устраивать К-польский Патриархат после схизмы 1054 г. (см. *Разделение Церквей* 1054 г.), и ставила Киевскую митрополию в прямую зависимость от княжеской власти. Сохр. антилат. трактат («Написание») Ефрема, представлявший собой, по гипотезе И. С. *Чичурова*, речь нового митрополита, произнесенную по прибытии в Киев в Софийском соборе перед князьями и духовенством (см.: *Чичуров И. С.* Схизма

1054 г. и антилатинская полемика в Киеве (сер. XI — нач. XII в.) // *Russia Mediaevalis*. Münch., 1997. Т. 9. N 1. P. 43–53; *Он же*. Антилатинский трактат Киевского митр. Ефрема (ок. 1054/55–1061/62) в составе греч. канонического сборника *Vatic. Gr. 828* // *Чичуров И. С.* Избр. тр. М., 2007. С. 241–264). Не исключено, что Дудика во время пребывания Л. в Киеве, куда он должен был отправиться на встречу с новым митрополитом, был вынужден дать некие «компрометирующие» показания на своего господина. Впрочем, это всего лишь предположения, которые трудно подтвердить за недостатком сведений.

В 1058/59 г., после 3-летнего задержания в Киеве, Л. был оправдан в Киеве митрополитом и «прия свой стол (кафедру.— М. П.) в Новгороде и свою область (т. е. свои властные полномочия.— М. П.)». К Дудике по приговору митрополичьего суда как к клеветнику были применены нормы визант. права: «...урезаша ему носа и обе руке», после чего он «бежа в Немци» (НПЛ. С. 183). По убедительному предположению А. В. Назаренко, холоп Дудика по происхождению был немцем, на что указывают направление его бегства и его древнесаксон. имя, распространенное в средневек. Германии (*Dodo/Dudo*, имевшее различные уменьшительные формы, в т. ч. *Dudiko*), — вероятно, он занимал видную должность во владычной администрации (*Назаренко А. В.* Др. Русь и славяне: Ист.-филолог. исслед. М., 2009. С. 337; *Он же*. Дудика, Неварь: Два германских антропонима в новгородских памятниках // *Slověpe=Словѣне*. М., 2015. Т. 4. № 1. С. 324–327). То, что по крайней мере один выходец из лат. Европы был в близком окружении Новгородского епископа, косвенно подтверждает, что Л., подобно рус. князьям, относился более толерантно к зап. христианству, чем греческое духовенство после сер. XI в. Так, по мнению Е. А. Мельниковой, построенная скандинавами в Новгороде на месте буд. Готского двора церковь во имя канонизированного в 1031 г. норвеж. кор. *Олава II Святого* («варяжская божица») появилась скорее всего уже в 30-х — 1-й пол. 40-х гг. XI в., в период пребывания на Руси буд. норвеж. конунга Харальда Сигурдарсона (*Мельникова Е. А.* Балтийская политика Ярослава Мудрого //



Ярослав Мудрый и его эпоха. М., 2008. С. 125–132; *Она же*. К предыстории Готского двора в Новгороде // История: Дар и долг: Юб. сб. в честь А. В. Назаренко. М.; СПб., 2010. С. 186–188), т. е., вполне возможно, в период святительства Л.; для времени до Великой Схизмы допустимо, что эта церковь была освящена Новгородским епископом.

Вероятно, изменить решение по делу Л. митрополита заставила позиция Киевского кн. Изяслава Ярославича, не разделявшего резкого неприятия «латинства» и стремившегося к восстановлению полноценного епископства в Новгороде наряду с княжением там своего старшего сына (юный Мстислав Изяславич был посажен отцом на новгородский стол примерно в одно время с освобождением Л., в кон. 50-х гг. XI в.).

Л. скончался 15 окт. «на Копысе» (переправа через Днепр на расстоянии ок. 700 км от Новгорода) по пути из Киева и «положен за Святою Софьею в Новегороде», т. е., видимо, за алтарной частью (НПЛ. С. 473; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 120; в НК1 имеется добавление: «...того же месяца и гробу предан бысть своим клиросом» — ПСРЛ. Т. 42. С. 66). О кончине некоего Луки сообщало ныне утраченное граффито на стене Софийского собора, датируемое 2-й пол. XI или нач. XII в.: «...месяца октября 25 переставися Лука» (*Медынцева А. А.* Древнерус. надписи Новгородского Софийского собора, XI–XIV вв. М., 1978. С. 126; *Зализняк А. А.* К изучению древнерус. надписей // *Янин В. Л., Зализняк А. А., Гиттис А. А.* Новгородские грамоты на бересте (из раскопок 1997–2000 гг.). М., 2004. Т. 11. С. 285), однако, учитывая несовпадение летописной и эпиграфической дат, относится ли граффито к кончине Л., остается неясным.

В период святительства Л. в Новгороде, возможно, началось местное книгописание и сложение новгородских рукописных собраний. В 1047 г. священник, подписавшийся некрестильным именем «поп Упирь Лихый», переписал в Новгороде Книгу толковых пророчеств по заказу кн. Владимира Ярославича (оригинал труда новгородского иерея не сохр., известны восходящие к нему списки XV–XVI вв.), однако в выходной записи (см.: *Столярова Л. В.* Свод записей писцов, художников и переплетчиков древнерус. пергаменных

кодексов XI–XIV вв. М., 2000. С. 11. № 4) Л. не упоминается, вероятно, потому, что Упирь Лихой был княжеским священником, не подчиненным напрямую местному архиерею. В 1056–1057 гг. диак. Григорий переписал рукопись Евангелия-апракос по заказу новгородского посадника Остромира (Иосифа) (Там же. С. 13–14. № 5; см. ст. *Остромирово Евангелие*). Кодекс, судя по палеографическим данным и высокому уровню художественного оформления, скорее всего был создан в Киеве. Тем не менее в посл. (по крайней мере в XVII в., когда оно было обозначено как «Софейское») Остромирово Евангелие хранилось в Софийском соборе. Не исключено, что оно изначально было переписано для вклада в кафедральный храм Новгорода и Л. в выходной записи не упоминается потому, что он в то время был задержан митрополитом в Киеве; в таких обстоятельствах заботу о Софийском соборе взял на себя посадник — представитель княжеской власти.

А. А. *Шахматов* считал Л. частным к составлению древнейшего Новгородского свода 1050 г., сведения к-рого отразились в Начальном своде кон. XI в. и в Новгородско-Софийском своде XV в. (*Шахматов А. А.* Разыскания о древнейших русских летописных сводах. СПб., 1908. С. 530, 533–534). В наст. время эта т. зр. большинством исследователей не разделяется.

В рукописной традиции Л. приписывается обращенное к пастве краткое святительское Поучение (нач.: «Се, братие, первъе всего сию заповедь известно должны есмы вси крестиане держати»). Время и обстоятельства его написания неизвестны. Поучение было найдено в нач. XIX в. профессором Московского ун-та Р. Ф. Тимковским и опубликовано им как творение Луки, еп. Ростовского. Впервые памятник атрибутировал Л. митр. Киевский и Галицкий *Евгений (Болховитинов)*, и это мнение закрепилось в историографии.

Об авторстве Л. позволяет говорить наличие Поучения под именем этого Новгородского святителя в составе Новгородско-Софийской группы летописей XV в. и Новгородской летописи по списку Дубровского (свод 1539 г.), где оно читается под 1058 г. после сообщения об оправдании Л. («Поучение архи-

епископа Луки к братии»). Этот же текст (имеющий одну редакцию) встречается и вне летописных сводов, в сборниках XIV–XVI вв., причем является там анонимным или псевдоэпиграфическим. Как замечает О. В. Творогов, «состоящее из нравоучительных сентенций, Поучение не содержит признаков, по которым его можно датировать или локализовать» (*Творогов*. 1987. С. 252). Сомнения в авторстве Л. имелись уже у исследователей XIX — нач. XX в. (*Строев П. М.* Хронологические указания материалов отечественной истории // ЖМНП. 1834. Ч. 1. № 2. Отд. 2. С. 153; *Никольский*. 1906. С. 144–149). По С. А. *Бугославскому*, архетип списков Поучения в сборниках восходит к одному из списков Новгородской IV летописи, и Поучение Л., считал исследователь, присоединяясь к мнению Шахматова, читалось уже в Новгородском своде 1167 г. (*Бугославский*. 1913). Т. о., атрибуция Поучения до сих пор остается неопределенной. Вполне возможно, что список святительского поучения Л. сохранился при Софийской кафедре к XV в. и был использован при составлении летописного свода; но не менее вероятно, что включение этого текста под именем Л. в летописи Новгородско-Софийской группы стало следствием местной канонизации Новгородского святителя в 1439 г.

При краткости текста тематика нравоучительного Поучения довольно широкая: 1) догматическая: верить в Троицкого Бога, в воскресение и жизнь вечную, а также в вечную муку грешников; 2) церковно-дисциплинарная: не лениться посещать церковные службы и не забывать молитвы дома («в своей клетии»); 3) отсылающая к евангельским заповедям: относиться ко всякому человеку с любовью, не гневаться, не воздавать злом за зло, не осуждать других даже в мыслях; не клясться именем Божиим, никого не проклинать; 4) имеющая отношение к семейному быту и социальным отношениям: чтить старых людей и родителей, князя, священников и «слугу церковных»; относиться милостиво к бродягам и нищим, к заключенным, к «своим сиротам» (зависимым крестьянам); не убивать, не красть, не завидовать, не клеветать, «блудни» не творить даже с рабой, пить умеренно, не есть скверное, чтить св. дни (ПСРЛ. Т. 42. С. 65–66).



Судя по содержанию, адресатом Поучения выступают прежде всего полноправные горожане — владельцы городских усадеб с обслуживающими их холопами, имевшие также зависимых сельских жителей, что вполне соответствует новгородскому происхождению памятника.

Почитание. Местная канонизация Л. произошла в 1439 г. при Новгородском архиепископе свт. *Евфимии II Вяжицком*, вместе с установлением почитания нек-рых др. Новгородских святителей кон. X — нач. XV в. (*Иоакима, Германа, Аркадия, Гавриила, Мартирия, Антония, Василия Калки и Симеона*). Панихида им служилась 4 окт. (с XVII в. — 10 февр.).

С именем Л. связано местное церковное предание о строительстве и росписи Софийского собора («Сказание о церкви Святыя София Премудрости Божия в Великом Новгороде»). Согласно «Сказанию...», Л., увидев, что Христос Пантократор был изображен в центральном куполе храма не с благословляющей рукой, а со сжатой, приказал греческим мастерам исправить фреску. После того как мастера закончили работу, послышался глас Господень с неба, повелевший, чтобы они вновь написали руку сжатой, т. к. в ней Христос держит Новгород; рука сама разожмется, когда Новгороду будет «скончание». «Сказание...» было включено в Новгородскую IV летопись по списку П. П. Дубровского (свод 1539 г.) в новгородские летописные памятники XVII в. (ПСРЛ. Т. 43. С. 54; Т. 30. С. 202; НовгородЛет. С. 181–182), а также в сборники, составленные не ранее 20-х гг. XVI в. (более 30 списков XVI–XVII вв. — см.: *Конявская Е. Л.* Сказание о создании Софии Новгородской и Спасовом образе: текстология и хронология // Кирик Новгородец и древнерус. культура. Вел. Новг., 2014. Ч. 3. С. 182–190).

Согласно В. Г. Брюсовой и Е. Л. Конявской, «Сказание...» оформилось ок. 1108 г., когда была в летописи зафиксирована роспись собора Св. Софии (*Брюсова В. Г.* Фреска Вседержителя новгородской Софии и легенда о Спасовом образе // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 57–64; *Конявская Е. Л.* Сказание... // Кирик Новгородец... 2014. Ч. 3. С. 183), при этом Брюсова убеждена в создании первых сохранившихся фресок собора Св. Софии уже в 1051–1052 гг. (см.: *Брюсова В. Г.* София новгородская: Па-

мятник искусства и истории. М., 2001. С. 35–73). Раннее происхождение памятника тем не менее весьма проблематично. Судя по ранним летописным и новейшим искусствоведческим данным, до нач. XII в. роспись Софийского собора не производилась, за исключением создания отдельных фресок в галереях в посл. четв. XI в.; фреска Пантократора относится к росписи, начатой в 1109 г. киевскими мастерами (см., напр.: *Смирнова Э. С., Сарабьянов В. Д.* История древнерусской живописи. М., 2007. С. 86–90). Рассказ о приходе в Новгород «иконных писцов из Царяграда» и о чуде образа Спаса с большей вероятностью мог возникнуть позднее, во-первых, вследствие канонизации Л. в 1439 г. и возникновения связанного с его именем агнографического дискурса; во-вторых, по аналогии с рассказом *Киево-Печерского патерика* (1222–1226) о приходе в Киев греческих живописцев для росписи Успенского собора Киево-Печерского монастыря и о чуде от иконы Божией Матери (см. *Двенадцать зреков*). Мотив «граду скончания», вероятно, был порожден тревожной атмосферой 70-х гг. XV в., когда независимость Новгородского гос-ва находилась под угрозой (о посл. четв. XV в. как о наиболее достоверной датировке «Сказания...» см. также: *Лихачев Д. С.* Новгород Великий. М., 1959. С. 79–80; *Поптэ.* Новгородский епископ. 2011. С. 367).

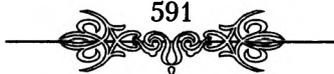
Согласно одной из редакций Жития свт. Новгородского Никиты, написанной, возможно, прп. *Зиновием* Отенским («Похвальное слово» на открытие мощей свт. *Никиты*, кон. 50-х — 1-я пол. 60-х гг. XVI в.) в 1558 г., в святительство архиеп. Новгородского *Пимена*, нетленное тело Л. было обретено за алтарем Софийского собора при земляных работах по расширению придела во имя святых Иоакима и Анны. Как говорится в Похвальном слове, обретению предшествовало видение «цареву мужу» (дьяку Ф. Д. Сыркову): один из явившихся ему «мужей» провел по земле черту, обозначившую место заложения фундамента буд. придела, она же, как выяснилось, указала и место погребения святителя: «Обретоша гроб шестью дсками каменными соделан, на верхней же каменной дске воображение бе честнаго креста... и отверсти его повеле и абие виде мощи святитель-

ски, свидетельствующему омофору, яко быти епископу лежащу в гробе том. Взем же мощи оны, архиепископ внесе в притвор Великия церкви и положи я в епископских гробех одесную страну Великия церкви, иже суть притвор с полуденныя страны. Взыскающе же по памятованем и обретоша, яко ту погребен есть епископ Лука, иже бе от крещения нашего вторый епископ великому Новуграду» (не опубли.; цит. по рукописи, принадлежавшей митр. *Макарию (Булгакову)*, НБ НАНУ. П. 25/Аа 118. Л. 178–179, ок. 1700; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 463–464. Примеч. 54).

Отождествленные с Л. мощи святителя были перезахоронены в Мартириевской паперти Софийского собора, где они и находятся под спудом. Нетленные мощи Л. в Мартириевской паперти были отмечены в Описи Софийского собора 1634 г. (*Забелин И. Е.* Описание новгородской святыни в 1634 г. // ЧОИДР. 1862. Кн. 4. Отд. 5. С. 53). 12 окт. 1698 г. сюда же, в «Золотую паперть», как она называлась в то время, были перенесены из «каменной полатки» и новообретенные мощи свт. Иоакима Корсунянина, захороненные рядом с местом погребения Л. (НовгорЛет. С. 379). В. Л. *Янин* склоняется к мнению об ошибочности идентификации останков в 1558 г. (см.: *Янин*. 1988).

Память Л. до нач. XX в. отмечалась 10 февр., 4 и 15 окт. Тем не менее ни один из дней его памяти не был указан в офиц. синодальном «Верном месяцеслове всех русских святых» (М., 1903). По-видимому, почитание святителя носило преимущественно местный характер (о чем в сер. XIX в. писал митр. *Макарий (Булгаков)*: *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 109). Канонизация Л. подтверждена включением его имени в Собор Новгородских святых, восстановление празднования к-рому произошло в 1981 г. по благословению Ленинградского и Новгородского митр. *Антония (Мельникова)*. Святителю составлены тропарь и кондак (Святые Новгородской земли. 2006. С. 43).

Изд.: *Тимковский Р. Ф.* Поучение архиеп. Луки к братии // Рус. достопамятности. М., 1815. Ч. 1. С. 3–17; ПСРЛ. Т. 4. Ч. 1. С. 118–120; Т. 42. С. 65–66; Т. 43. С. 55; *Евсеев И. Е.* Поучение Луки Жидята, архиеп. Новгородского // ПДРЦУЛ. 1894. Вып. 1. С. 7–24; *Бугославский С. А.* Поучение еп. Жидята по рукописям XV–XVII вв. // ИОРЯС. 1913. Т. 18.

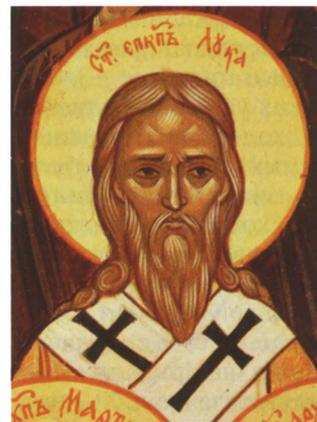


Кн. 2. С. 196–237; *Макарий (Булгаков)*. История РЦ. 1995. Кн. 2. Прил. С. 539–540. Ист.: НовгородЛет. С. 2, 3, 130, 145, 146, 173, 180, 181, 185, 379; ПСРЛ. Т. 1. Стб. 150; Т. 2. Стб. 138; Т. 42. С. 8, 63, 65, 66, 74; Т. 4. Вып. 1. С. 114, 117, 118, 120; Т. 6. Вып. 1. С. 181, 183; Т. 9. С. 79, 80, 83, 91; Т. 16. Стб. 41, 315; НПЛ. С. 16, 66, 163, 181–183, 473; ПВЛ. С. 66. Лит.: ИРИ. Т. 1. С. 67–68, 276; *Платон (Левшин)*, митр. Краткая церковная российская история. М., 1805. Т. 1. С. 68; *Евгений*. Словарь. Т. 2. С. 10; *Филарет (Пумилевский)*. История РЦ. Т. 1. С. 62, 181, 182; он же. РСв. 2008. С. 80–81; *Соловьев П.*, прот. Описание новгородского Софийского собора. СПб., 1858. С. 3, 24, 25, 107, 227, 235; СИСПРЦ. С. 170; *Строев*. Списки иерархов. Стб. 33; *Никитский А. И.* Очерк внутренней истории Церкви в Великом Новгороде. СПб., 1879. С. 20–21, 22; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 332–333; Новгородский месяцеслов / Сост.: А. А. Усинин. СПб., 1882. С. 21; Описание о российских святых. С. 33–34; *Леонид (Кавелин)*. Св. Русь. С. 42–43; *Тихомиров П. И.*, прот. Кафедра новгородских святителей: Со времени введения христианства в Новгороде (в 992 г.) до покорения его Московской державе (в 1478 г.). Новгород, 1891. Т. 1. С. 19–27 (То же: Кафедра новгородских святителей: Жития, сведения и биограф. очерки: В 3 т. / Сост.: Г. С. Соболева. Вел. Новгород, 2011. Т. 1. С. 43–53); *Димитрий (Самбикин)*, еп. Месяцеслов. Вып. 2. С. 95–97; Вып. 6. С. 119, 124; *Голубинский*. История РЦ, Т. 1. 1-я пол. С. 811–813; он же. Канонизация святых. С. 157, 557; *Никольский Н. К.* Мат-лы для повременного списка русских писателей и их сочинений (X–XI вв.). СПб., 1906. С. 144–149; *Соболевский А. И.* Заметки о собственных именах: 4. Жидята // Он же. Мат-лы и исследования в области слав. филологии и археологии. СПб., 1910. С. 255–256. (СБОРЯС. Т. 88. № 3); *Романцев И. С.* О местах погребения новгородских владык в Софийском соборе // Тр. Новгородского церк.-археол. об-ва. 1914. Т. 1. С. 108–125; *Хорошеев А. С.* Церковь в социально-полит. системе Новгородской феод. республики. М., 1980. С. 15, 17–19, 21, 93–95; он же. Лука Жидята // Великий Новгород: История и культура IX–XVII вв.: Энцикл. словарь. СПб., 2009. С. 279; *Творогов О. В.* Лука Жидята // СККДР. 1987. Вып. 1. С. 251–253 [Библиогр.]; *Янин В. Л.* Некрополь новгородского Софийского собора: Церк. традиция и ист. критика. М., 1988. С. 57, 70–75, 175–177, 189, 192; *Шапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси, X–XIII вв. М., 1989. С. 194, 207; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2 (по указ.); *Подскальски Г.* Христианство и богосл. лит-ра в Киевской Руси (988–1237). СПб., 1996. С. 155–157; Где Святая София, там и Новгород. СПб., 1998. С. 67–69; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003. С. 67, 68; *С[таростина] И. П.* Поучение Луки Жидяты, еп. Новгородского, к братии // Шапов. Памятники. 2003. С. 117–120 [Библиогр.]; *Карлов А. Ю.* Ярослав Мудрый. М., 2005² (по указ.); Святые Новгородской земли. Вел. Новгород, 2006. Т. 1. С. 34–43; *Гайденов П. И.* Еще раз о суде над Лукой Жидятой (1055–1059) // Каптеревские чт. М., 2009. Вып. 7. С. 53–63; *Милков В. В.* Поучение Луки Жидяты: Идеино-религ. особенности в полит. контексте эпохи Ярослава // ДРВМ. 2009. № 3(37). С. 75–76; он же. Новгородский святитель Лука: характер деятельности и идейные аспекты творчества //

Новгородская земля в эпоху Ярослава Мудрого. Вел. Новгород, 2010. С. 198–238; *Мусин А. Е.* Церковная организация средневеков. Новгорода в XI в. // Там же. С. 155–197; он же. Загадки дома Св. Софии. СПб., 2013. С. 24–26; *Поптэ А.* Новгородский епископ Лука Жидята: К вопросу о студитах на Руси // Висы дружбы: Сб. ст. в честь Т. Н. Джаксон. М., 2011. С. 357–367; он же. Студиты на Руси. К., 2011 (по указ.); *Ильон Т. В.* События XI–нач. XII в. в новгородских летописях и перечнях // ДГВЕ, 2010. М., 2012. С. 584–703; *Фомина Т. Ю.* Новгородские епископы X–XII вв.: Полномочия, деятельность // Новгородика-2012: У истоков рос. государственности. Вел. Новгород, 2013. Ч. 2. С. 101–107; *Дергачева И. В.* Новгородский владыка Лука Жидята и его поучение // ДРВМ. 2013. № 3(53). С. 46–47; *Печников М. В.* Лука Жидята // ДРСМ. 2014. С. 465; он же. «А се новгородский епископы»: Спорные вопросы ранней церковной истории Новгорода (кон. X – 70-е гг. XI в.) // ВЦИ. 2016 (в печ.).

М. В. Печников

Иконография. В составе Собора Новгородских святителей память Л. празднуется кроме 10 февр. еще 4 окт. и в 3-ю неделю по Пятидесятнице. Наиболее раннее известное указание на то, как изображать Л., встречается в Строгановском лицевом подлиннике в отдельном перечне, без указания дня памяти: «Подобием Иоанна Богослова, [брада] Иоанна Богослова, на конце поуже, космачки, ризы святительские, в клубуке» (БАН. Стр. № 66. Л. 151, кон. XVI в.). К этому описанию близок образ Л. на иконе письма свящ. Георгия Алексеева «Новгородские святые» (1728, ГТГ), где святые различных чинов изображены по сторонам древа, поднимающегося над новгородским Детинцем. Святой представлен вверху слева, в центре ряда Новгородских святителей. Он облачен в одежды епископа (саккос, белый клубук, омофор), борода короткая и округлая. Также в Соборе Новгородских святых Л. изображен на иконе «Новгородские чудотворцы» XVIII в., опубликованной по прориси из собрания А. М. Постникова. Внутри храма (по-видимому, новгородского Софийского собора) стоят в неск. рядов, обратившись к иконе Софии Премудрости Божией, святые. Л. замыкает 1-й ряд слева, на нем святительские ризы, омофор, белый клубук; борода длинная, сужающаяся. Подобные иконы, на к-рых изображены многие Новгородские святители, писали в Новгороде в XIX и в нач. XX в. Фигура святителя не всегда может быть отождествлена из-за утраты надписи (напр., на иконе 1-й трети XIX в. из частного собрания). Образ Л. есть также на 2 иконах кон. XIX в. (с поновлениями, в т. ч. имен святых, 2-й пол. XX в.). Он изображен обычно в 3-м ряду, имеет нек-рые особенности. Как и др. Новгородские святители, Л. облачен в крещотские ризы, но голова не покрыта, поэтому видны длинные волосы. В руках он держит одноглавый храм, условное обозначение новгородского Софийского



Свт. Лука (Жидята), еп. Новгородский.

Фрагмент иконы

«Собор Новгородских святых». 60-е гг. XX в.

(ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде)

собора, как на иконе «Собор всех святых Новгородских угодников» кон. XIX – нач. XX в. (все – в ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде); почти идентичное изображение Л. воспроизведено на хромолитографии Е. И. Фесенко, отпечатанной в Одессе (1902), только Св. София здесь изображена как 5-главый храм, с фасадом, разделенным пилонами. Подпись на нимбе именует святого его историческим прозвищем – Жидята. Схожий тип лика святого написан на иконе (60-е гг. XX в.) из местного ряда иконостаса нижнего придела ц. ап. Филиппа в Вел. Новгороде. Л. стоит во 2-м ряду рядом со свт. Никитой (в центре), его руки не видны, в подписи он назван как «Св. епкп Лука».

Лит.: *Бекенева Н. Г.* Об иконе «Образ новгородских святых» из собр. ГТГ // Худож. наследие: Хранение, исслед., реставрация. М., 1984. № 9(39). С. 94; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 1. № 198. С. 399, 618–619; Т. 2. С. 156–157.

М. А. Маханько

ЛУКА́ [греч. Λουκάς], прп. (пам. греч. 27 июня). Время, место и обстоятельства жизни Л. неизвестны. В визант. стишных Синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.) сообщается, что он был отшельником и «скончался в мире» (SynCP. Col. 775–776). Болландисты считают, что из посвященного этому святому двустушия, где упоминаются речи или слова Л., следует, что он был писателем. Архиеп. Сергий (Спаский) высказал предположение, что в Синаксарях речь идет об авве Лукии, упоминаемом в сб. *Aprophthegmata Patrum* (Aprophth. Patr. (Guy). Vol. 1. P. 342; Vol. 2. P. 40, 214; PG. 65. Col. 253, 256; рус. пер.: Достопамятные сказания. 1993. С. 98–99).



Из стихшных Синаксарей память Л. с посвященным ему двустушием была перенесена в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος Συναξαριστής*, 1998⁴. Т. 5. С. 288), в слав. стихшные Прологи (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 10. С. 64) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 244 (2-я паг.)). В совр. календаре РПЦ память Л. отсутствует.

Лит.: ActaSS. 1709. Iun. Т. 5. P. 278–279; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 193; *Σωφρόνιος (Εὐστροπαδής)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 278; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 317.

О. В. Л.

ЛУКА́ (X в.), прп. (пам. 7 сент.). Краткая заметка о Л. содержится в Синаксаре К-польской ц. (архетип кон. X в.). В ней говорится, что святой происходил из Ликаонии и был 3-м игуменом расположенного в М. Азии близ Триглии мон-ря Христа Спасителя, называемого Глубокореченским. В этом агиографическом памятнике указаны также памяти предшественников Л. (прп. *Василия* (пам. греч. 1 июля) и прп. *Петра* Благоговейного (пам. греч. 7 сент.)) и его преемника (прп. *Игнатия* (пам. 27 сент.)). Время жизни Л. примерно определяется исходя из указания Жития прп. Игнатия на то, что последний жил в годы царствования Никифора II Фоки (963–969) и Иоанна I Цимисхия (969–976).

В визант. стихшных синаксарях и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца кроме памяти содержится посвященное Л. двустушие (напр., ГИМ. Син. греч. 354, 1295 г.— *Владимир (Филантропов)*. Описание. С. 516). Однако в тырновский перевод стихшного Пролога память Л. была включена без двустушия (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2008. Т. 1. С. 44). Имя Л. отсутствует в нестишных Прологах, ВМЧ и Четьях-Минях свт. Димитрия Ростовского, однако внесено в совр. календарь РПЦ. Ист.: ActaSS. 1761. Sept. Т. 3. P. 2–3; SynCP. Col. 26; *Νικόδημος Συναξαριστής*, 1993. Т. 1. С. 100–101.

Лит.: *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 274; *Sauget J.-M.* Luca di Licaonia // BibISS. Vol. 8. Col. 223; *Σωφρόνιος (Εὐστροπαδής)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 277; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2011². Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 123.

О. В. Л.

ЛУКА́ [лат. Lucas] († 984), прп. (пам. зап. 13 окт.), из Демены, аббат мон-ря в Арменто в Лукании (ныне

Базиликата, Италия). Житие Л. было написано его современником и учеником на греч. языке. Автор, не называющий себя по имени, передал события, свидетелем к-рых он был, вскоре после кончины святого. В тексте имеются общие для агиографических произведений места, однако с исторической т. зр. его можно считать достоверным. Впоследствии греч. Житие было утеряно. Сохранился его лат. перевод (ВНЛ, N 4978), к-рый впервые опубликовал О. Гаэтано по единственной рукописи, найденной им в ц. св. Луки в Арменто, где покоилось тело святого (*Caietanus*. 1657. P. 96). Издатель значительно переработал и дополнил изначальный текст Жития, написанный довольно грубым языком. Позднее лат. Житие Л., весьма близкое по содержанию к изданию Гаэтано, было опубликовано в Acta Sanctorum болландистами, которые использовали более позднюю рукопись.

Согласно Житию, Л. род. на Сицилии в г. Демена (возможно, искаженное название г. Энна; в рукописи, использованной болландистами, родиной святого ошибочно назван г. Мерино) у знатных и благочестивых Иоанна и Федебии. С детства он воспитывался в божественном учении и во всем был послушен родителям, но, когда те решили женить достигшего зрелости сына, Л. впервые выразил неповиновение. Он ушел из дома и поселился в известном греч. мон-ре св. Филиппа в Аджире (пров. Энна, Сицилия), недалеко от родного города. Получив наставления от игумена обители (это был, вероятно, св. Савва Коллесанский), Л. между 930 и 940 гг. ушел в Реджо (ныне Реджо-ди-Калабрия, Калабрия, Италия) для дальнейшего обучения у прп. *Илии Стилеота*, к-рый прославился в Калабрии духовными подвигами и чудесами. Стяжав пророческий дар еще в монастыре св. Филиппа, Л. предвидел набег арабов ок. 959 г. и ушел из Реджо в г. Ноа (ныне Ноэполи, пров. Потенца), расположенный между р. Агрый и подножием Апеннин, на границе Лукании и Калабрии. Там он восстановил ц. ап. Петра и поселился возле нее. Вскоре молва о святом распространилась по окрестностям, и множество людей стало приходить к нему. В течение 7 лет Л. оказывал всем нуждающимся духовную и телесную помощь, но затем, избегая

мирской славы, пришел в разрушенный мон-рь св. Юлиана недалеко от р. Агрумент (вероятно, неправильное или 2-е название р. Агрый), восстановил и расширил его. Множество верующих стекалось к Л. и под его руководством принимало монашество. Святой был для всех пастырем, подающим пример добродетели. Он спас от голода жителей окрестной провинции, приказав эконому щедро раздавать продовольственные запасы мон-ря, к-рые по милости Божией не уменьшались, а, напротив, увеличивались. Л. изгонял бесов и исцелял больных не только сам, но и через своих учеников. В это время князь соседней области Ландульф (возможно, кн. Капуи Ландульф IV или представитель местной знати) решил захватить монастырские земли. По божественному откровению Л. узнал об этом и предупредил братию. Однако замысел Ландульфа не был осуществлен, т. к. его люди не могли приблизиться к обители. Между 968 и 969 гг., когда герм. имп. Оттон I Великий вторгся на юг Италии, Л. с учениками удалился в защищенную природой местность Арменто. Там он устроил обитель и воздвиг ц. во имя Божией Матери и ап. Петра. Но вскоре этой области достигли сарацины. Они опустошили поселения и осквернили церковь. Узнав об этом, Л. стал молиться со слезами, затем собрал наиболее мужественных и сильных учеников и вместе с ними отправился навстречу неприятелю (вероятно, это событие произошло между 970 и 980). Арабы увидели Л. на белом коне, окруженного пламенем, к-рое опаляло их лица, и в страхе бежали. Остаток жизни Л. провел в Арменто, где восстанавливал церкви. Там он прославился чудесами и исцелениями. Сестра Л., Екатерина, овдовев, пришла туда с 2 сыновьями и просила брата постричь их в монахи. Один из ее сыновей, Антоний, впосл. стал экономом в мон-ре Л. Екатерина основала жен. обитель во имя Божией Матери. Однажды Л., отправившемуся посетить др. обители, явился ангел и предвозвестил скорую кончину; святой тотчас вернулся в свой мон-рь, чтобы проститься с братией. Он скончался 13 окт. 984 г. (в лат. Житии ошибочно указан 993) и был похоронен св. Саввой (по мнению болландистов, речь идет о настоятеле мон-ря св. Филиппа и 1-м духовном наставнике Л.).





В рукописи, датируемой нач. XIV или нач. XV в. (Marc. lat. IX 20 (2947). Fol. 226r — 229r), содержится легендарий Пьетро Кало с др. редакцией сказания о Л. (см.: AnBoll. 1910. Vol. 29. P. 129). В XI в. в Арменто была построена ц. во имя Л., куда положили его мощи. В 1947 г. церковь была разрушена; заново возведена в 1957–1959 гг. Мощи святого хранятся под алтарем церкви. В Карбоне (пров. Потенца) находится приходская ц. во имя Л. В действующем Римском Мартирологе Л. упоминается под 13 окт. как местночтимый святой (MartRom (Vat.). P. 538).

Ист.: BHL, N 4978; *Caletanus O. Vitae Sanctorum Siculorum*. Panormi, 1657. T. 2. P. 96–99; ActaSS. Oct. T. 6. P. 337–342.

Лит.: ActaSS. Oct. T. 6. P. 332–336; *Costa-Louillet G., da. Saints de Sicile et d'Italie meridionale aux VIII^e, IX^e et X^e siècles* // Byz. 1960. T. 29/30. P. 142–146; *Russo F. Luca* // BiblSS. Vol. 8. Col. 187–188; ОНЭ. 1966. Т. 8. С. 390; *Hester D. P. Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks* // *Analekta Vlatadon*. Thessal., 1992. Т. 55. P. 78, 175–177, 180; *Acconcia Longo A. Santi monaci italogreci: alle origini del monastero di S. Elia di Carbone* // *BollGrott*. 1995/1996. Vol. 49/50. P. 132–138; *Caruso St. Sicilia e Calabria nell'agiografia storica italo-greca* // *Calabria Cristiana: Società religione cultura nel territorio della Diocesi di Oppido Mamertina-Palmi*. Soveria Mannelli, 1999. Vol. 1. P. 572–581; *idem.* «Crucisque signo munitus»: Luca da Dèmena e l'epopea antisaracena italo-greca // Byz. 2003. Т. 73. P. 319–338; *Borghese G. Luca di Armento, santo* // DBI. 2006. Vol. 66. P. 247–249; *Re M. I miracoli nella «Vita» di s. Luca da Demenna* // *Monachesimo basiliano nei Nebrodi: Atti del Conv. (Torrenova, 29 giugno 2006)* / Ed. R. Fachile. Messina, 2008. P. 53–62; *Efthymiades St. Les saints d'Italie Méridionale (IX^e–XII^e s.)* // *Byzantine Religious Culture: Studies in honor of A. M. Talbot* / Ed. D. Sullivan, E. Fisher, S. Papaioannou. Leiden, 2012. P. 356–357.

А. Н. Крюкова

ЛУКА́ [греч. Λουκάς] († ок. 800–820), прп. (пам. 6 нояб.). Краткое Житие Л. сохранилось в составе визант. синаксарей. Святой род. в г. Тавромений на Сицилии. С детства проводил большую часть времени в церкви, внимая божественным словам и стараясь жить согласно им. Когда Л. исполнилось 18 лет, родители решили женить его, но он тайно ушел из дома. Он начал вести подвижническую жизнь в одном пустынном месте и удостоился видения ангела. По его повелению Л. пришел в мон-рь и принял постриг. Он предавался суровой аскезе, принимая раз в 3–4 дня немного хлеба и воды и постоянно бодрствуя. Через 18 месяцев Л. поселился вместе с одним монахом на склоне Этны, где питался травами и продолжал проводить ночи в бдениях. Подвиж-

ник имел лишь один хитон и ходил босым. За свои подвиги Л. удостоился божественного дара: будучи необразованным, он мог толковать самые сложные места Свящ. Писания. Спустя неск. лет Л. решил основать мон-рь (к нему собралось 12 чел. братии) и предпринял путешествие в К-поль, где посетил самые известные мон-ри и знаменитых подвижников. На обратном пути Л. остановился в одном из селений близ Коринфа и там скончался в возрасте 40 лет. От мироточивых мощей Л. происходили чудеса и исцеления.

В Житии Л. не содержится к.-л. указаний на время жизни святого. По мнению архиеп. Сергия (Спасского), святой скончался ок. 800–820 гг. В любом случае путешествие Л. в К-поль по монастырским делам могло произойти только после перехода ок. 733 г. Юж. Италии и Сицилии в юрисдикцию К-польского Патриархата.

Ист.: SynCP. Col. 199–200; *Νικόδημος. Συναξαριστής*, 2003⁵. Т. 2. С. 51–52; ЖСв. Ноябрь. С. 133–134.

Лит.: ActaSS. Nov. Т. 3. P. 129; *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 346; *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 277; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2004. Т. 3: Νοέμβριος. Σ. 65–66.

О. В. Л.

ЛУКА́, прп. (пам. греч. 27 дек.). Память и двустипшие, посвященное ему, содержатся в визант. стишных Синаксарях. Оттуда они перешли в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца. Л. назван «Триглином», т. е. игуменом или монахом мон-ря Христа Спасителя близ Триглии, именуемого Глубокореченским. Больше о нем ничего не известно. Вероятно, его можно отождествить с прп. *Лукой* (пам. 7 сент.), игум. Глубокореченского мон-ря.

Ист.: *Νικόδημος. Συναξαριστής*. Т. 2. С. 425.

Лит.: *Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 278.

ЛУКА́ (XII–XIII вв.?), прп., Киево-Печерский, в Ближних пещерах почивающий (пам. 6 нояб., 28 сент.— в Соборе преподобных отцов Киево-Печерских, в Ближних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех преподобных отцов Киево-Печерских и всех святых, в Малой России просиявших), эконоом. Научное исследование мощей Ближних пещер, произведенное в кон. XX в., показало, что Л. жил в XII–XIII вв. и к мо-



Прп. Лука Киево-Печерский.
Фрагмент иконы

«Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

менту кончины ему было 55–60 лет (Дива. 1997. С. 91, 92). При этом он не упоминается в ранних источниках, повествующих о Киево-Печерском мон-ре (см. *Киево-Печерская лавра*) и его насельниках до 30-х гг. XIII в., — в *Киево-Печерском патерике*, «Повести временных лет» (см. *Летописание*) и Житии прп. *Феодосия* Печерского. Не исключено, что святой (если верно идентифицированы его мощи) жил во 2-й пол. XIII в.

В «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), где впервые были перечислены мощи преподобных, почивающих в Дальних и Ближних пещерах, Л. также не упоминается. Его имя встречается на плане пещер 1661/1674 гг., а затем, применительно к др. мощам, на плане 1744/1769 гг. («Св. Лука священник») (см.: Дива. 1997. С. 126), и на плане 2-й пол. XVIII — XIX в. он отмечен как «эконом» (Там же. С. 128).

В 1684–1690 гг. при киево-печерском архим. *Варлааме (Ясинском)*; вполсл. митрополит Киевский) было установлено празднование преподобным отцам Ближних пещер в 1-ю субботу по отдании праздника Воздвижения Креста Господня; тогда же была составлена служба Собору, в к-рой «иконом» прославляется в 7-й песни канона (с 1886 по благословиению митр. Киевского *Платона (Городецкого)*) празднование Собору совершается 28 сент.).

Общecerковное почитание святого установлено по указам Синода 1762, 1775 и 1784 гг.; тогда же было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Л.) в общecerковные





московские месяцесловы; с 1843 г. совершается празднование Собору Киево-Печерских преподобных отцов и Собору всех святых, в Малой России просиявших.

Лит.: Барсуков. Источники агиографии. Стб. 333; Описание о российских святых. С. 24; Леонид (Кавелин), архим. Св. Русь. С. 14; Дива Печер Лаврских. К., 1997. С. 57, 91, 126, 128; Филарет (Гумилевский). РСв. 2008. С. 528.

М. В. П.

Иконография. Описание Л. представлено в иконописном подлиннике кон. XVIII в.: «Сед, брада доле Сергиевой (прп. Сергия Радонежского.— Э. Ш.), на главе клобук черн, риза преподобническая, испод бакан, правая рука у сердца, персты вверх, левой рукой держит ризу правой страны, поднял мало» (БАН. Строг. № 66. Л. 315 об., «левая страны» 12-й). Какое изображение Л. легло в основу описания этого подлинника, неизвестно. Принятым для единоличной иконографии святого стал его образ на иконе над ракой со св. мощами Л. в Ближних пещерах Киево-Печерской лавры. Икона исполнена в 40-х гг. XIX в. (под



Прп. Лука Киево-Печерский.
Икона. 40-е гг. XIX в.
(Киево-Печерская лавра,
Ближние пещеры)

записью кон. XX в.) в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха*. Преподобный представлен по пояс в развороте вправо. Облачен в монашеские одежды, куколь на голове. У него окладистая рыжеватая борода. Правой рукой за корешок снизу придерживает раскрытую книгу, перстом левой руки указывает на текст. Тот же вариант иконографии Л., с богослужебной книгой в руках, использовал худож. И. С. Ижакевич в росписи трапезной части ц. во имя преподобных Антония и Феодосия Печерских Киево-Печерского мон-ря (нач. XX в.). Седовласый, с раздвоенной на конце средней длины бородой, лик строгий, аскетичный. На запястье правой руки, указующей на на-



Прп. Лука Киево-Печерский.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

чало текста в книге, — 2 ключа в качестве атрибута монастырского эконома, вокруг левого запястья обвиты четки.

В композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» (на иконах и эстампах) Л. представлен в левой группе преподобных, почивающих в Ближних (Антониевых) пещерах: святого изображают в $\frac{3}{4}$ -ном повороте к центру в 3-м ряду, 2-м от края, между преподобными Онисифором, исповедником, и Моисеем Угрином; Л. в клобуке, с окладистой седой бородой. Так он показан, напр., на ико-



Прп. Лука Киево-Печерский.
Фрагмент гравюры
«Собор Киево-Печерских святых».
1893 г. (ГЛМ)

нах: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ); посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИрОХМ); кон. XVIII — нач. XIX в. (собрание банка «Интеза», Виченца, Италия); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); XVIII–XIX вв. из ЦМиАР (средний 3-створчатого складня «Собор Киево-Печерских святых. Праздники»); сер. XIX в. предположительно из мастер-

ской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского женского мон-ря в Александрове); 1-й пол. XIX в. палехской из частного собрания (Святые образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87); посл. четв. XIX в. из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швейцария) и др. На гравюрах: И. Гочемского (работал в тип. Почаевской лавры, 2-я треть XVIII в.; *Ровинский*. Народные картинки. Кн. 3. № 1505. С. 622 (46-й)); В. Белецкого (1751; Там же. № 1508. С. 623; 1756, РГБ); М. Нехорошевского (сер. XVIII в.; Там же. № 1509. С. 623); И. Кончаковского (1771, 1774; Там же. № 1510. С. 623); Г. Проценко (1821; Там же. № 1511. С. 624) и проч. (экземпляры в РНБ, ГМИИ и др.); на хромофотографии мастерской Киево-Печерской лавры (1894, РГБ). В композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» образ Л. не индивидуализирован, возрастная характеристика, а также наличие куколя на голове, как правило, сохраняются. Положение фигуры Л. может варьироваться (в пределах группы преподобных Ближних пещер). Так, напр., на гравюре с раскраской 1-й трети XIX в. (оттиск в ГЛМ) образ святого помещен крайним в 4-м ряду, причем в нимбе значится надпись: «Пр Лука игум». На раскрашенной литографии 1883 г. московской мастерской А. Абрамова (ГРМ) Л. изображен во 2-м ряду, у него темная с проседью окладистая борода. В 3-м ряду рядом с игум. прп. Никонем Л. изображен на хромофотографии 1903 г. московской мастерской И. Д. Сытина (ц. вмц. Варвары в Казани). На хромофотографии кон. XIX — нач. XX в. (Почаевская Успенская лавра) иконография «Собор Киево-Печерских чудотворцев» восходит к традиц. гравюрам XVIII в.

Лит.: Иркутские иконы: Кат. / ИрОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; *Маркелов*. Святые Др. Руси. Т. 2. С. 157; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алехина и др. М., 2006. С. 53, 64.

Э. В. Шевченко

ЛУКА (Швец Леонтий; 1838(?) г., Сумский у. Харьковской губ.— 1.05. 1898, Глинская в честь Рождества Пресв. Богородицы пуст.), прп. Глинский (пам. 1 мая и 9 сент. в Соборе преподобных отцов Глинских), схим., старец *Глинской в честь Рождества Пресвятой Богородицы пустыни*. Род. в семье временнообязанных крестьян, в 1864 г., при игум. прп. *Иннокентии (Степанове)*, поступил в Глинскую пуст., до 1879 г. пользовался наставлениями старца иеросхим. *Илиодора (Голованицкого)*. В 1869 г.



Л. Швец был пострижен в рясофор, 15 марта 1875 г. игум. Иннокентием — в монашество с именем Лонгин. Проходил послушание на братской кухне, с 1866 г. — на хлебопекарне, старшим смотрителем к-рой служил с 1869 г. В послужном списке братии за 1885 г. отмечено, что Лонгин «качество хороших и усерден» (ГАКО. Ф. 20. Оп. 3. Д. 89. Л. 27 об. — 28). Обычно он с вечера растворял закваску для хлеба, перед утреней «подбирал» ее, после чтения шестопсалмия вместе с др. иноками месил тесто. На богослужениях в соборе Лонгин неизменно становился на хорах так, чтобы сосредоточиться на молитве и не видеть богомольцев, стоящих внизу. В келии изготовлял деревянные ложки, но затем оставил это занятие. Настольной книгой подвижника был том творений прп. Симеона Нового Богослова.

До 1888 г., когда настоятель игум. Исаия (схиархим. *Иоанникий (Гомолко)*) ввел в Глинской пуст. строгие уставные правила, насельникам дозволялось ходить на откровение помыслов и к братскому духовнику, и к любому из старцев. Трудясь старшим смотрителем пекарни, Лонгин стал для братии не только непосредственным руководителем, но и духовным наставником. Он требовал от новоначальных иноков строгого послушания, порой даже провоцировал, вызывая их гнев и ропот, чтобы потом обличить эти страсти. При этом Л. защищал нерадивых монахов, покрывая их согрешения. Так, когда о. Алексия, трудившегося в просфорне, собирались отчислить из мон-ря за некие проступки, Лонгин ходатайствовал перед игум. Иннокентием: «У меня братии на пекарне недостает, благословите с просфорни брата Алексия». Преподобный отличался щедростью, с бедными послушниками делился чаем и сахаром, отпускаемыми ему настоятелем. Деньги, которые присылали родственники и земляки, Лонгин раздавал нуждающимся, странникам. Особая дружба связывала Лонгина с прп. *Архиппом (Шестаковым)* — юродивым старцем, который трудился в пекарне с 1852 г., но отказывался руководить остальными.

В 1888 г. Лонгин был назначен смотрителем за чередой монахов, читающих Неусыпаемую Псалтирь. 1 янв. 1891 г. принял схиму с именем Лука и поселился в Ближнем скиту,

основанном на месте явления чудотворной Глинской иконы Божией Матери. Наставником Л. стал схим. Архипп (Шестаков), к-рый прежде подчинялся ему в пекарне. Придя с утрени в свою келью, он читал помянник, затем вновь шел в храм, молился за ранней и поздней литургиями. В 1893 г. Л. перешел в новоустроенный Дальний (Илиодоровский) скит, в 3 км от обители. Его духовник, прп. Архипп, принимал активное участие в строительстве скита.

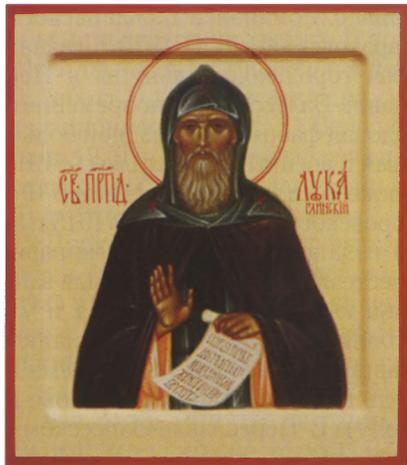
С принятием схимы Л. не оставлял заботы о новоначальной братии, оказывая и духовную и материальную помощь, предостерегая от различных искушений. К одному из неопытных учеников приезжала некая дама, привозила гостинцы. Старец предупредил его: «К тебе галка летает, она тебе повредить хочет, чтобы ты монастырь оставил». Унывающему брату Л. советовал срочно исповедаться, а если тот под предлогом страха перед «большой епитимией» отказывался, говорил: «Пойдем со мной, я за тебя упрошу духовника». Л. имел дар утешения скорбящих, вразумления послушников, особенно тех, кто собирался оставить обитель.

Преподобный непрестанно молился за согрешавших учеников, порой, по собственному признанию, «терпел искушения». Однажды Л. сказал брату: «Через вас всю сию ночь на полу прокатался». Первоначально по благословию старца Архиппа в келейное правило Л. входило 500 Иисусовых молитв, к-рые он, вероятно, не всегда совершал сосредоточенно. Однажды в скитском Спасском храме Л. услышал глас от монастырского Нерукотворного образа Спасителя, повелевавший впредь произносить Иисусову молитву медленно и внимательно. Впосл., по свидетельству прп. Архиппа, Л. вычитывал 12 тыс. Иисусовых молитв в сутки. Порой Л. «одолевали страхования». Старец рассказал своему ученику Леонтию, как однажды после продолжительной молитвы он вышел из кельи и был сбит с ног «большой белой лошадей», к-рая «начала грызть» подвижника. Брату Тихону он признавался: «Враг гнал меня из скита, но я поборол его».

Л. причащался еженедельно по субботам в скитском Спасском храме. Обычно стоял за левым клиросом перед большим образом вмч.

Пантелеимона (XIX в., Афон), а чтобы не отвлекаться на окружающих, приближался к иконе вплотную. В последние годы жизни Л. ограничил общение с братией под предлогом глухоты. В бумагах, оставшихся после его смерти, нашли запись: «Скорый путь к добродетели есть молчание, смежение очей и глухота». Иером. Анастасий вспоминал: «Отец Лука слышал все, но если что говорилось не на пользу, то говорил, что глухой, не слышит. А после говорящий сам убеждался, что хотел спросить или говорить бесполезное». Посетителей, которые обращались за советами к прп. Архиппу, тот направлял к «глухому», а Л. советовал обращаться к «пророку», т. е. к схим. Архиппу, к-рый считался прозорливым. Л. также стяжал дар предвидения. Иером. Анастасию, мон. Симону и другим предсказал их будущее послушание и служение. Булавения подвижника братии отличались немногословностью. В келье Л. на стене висел листок с молитвенным словом свт. *Тихона Задонского* «Христос грешную душу к Себе призывает», которое старец рекомендовал ученикам заучивать наизусть.

В 1896 г. Л., идя в келью, упал в коридоре в открытый погреб и поранил ногу. Когда ранней весной 1898 г. келейник Стефан спросил у Л., что посадить в огороде, получил ответ: «Я вашего ничего не буду ни пить, ни есть». За месяц до кончины Л. раздал все свои книги и личные вещи. 29 апр. 1898 г. в последний раз причастился Св. Таин. Утром, в день смерти, Л. сказал ученикам: «Сегодня умру». Брат Иоанн начал читать часы, а преподобный, стоя, указывал порядок чтения. После елеосвящения Л. скончался. Похоронен на кладбище, примыкавшем к Дальнему скиту с вост. стороны. На могильном кресте имелась надпись: «Здесь погребен схимонах Лука, в мире Леонтий Швец, добре потрудившийся в обители 34 года, из них последние 5 лет в скиту подавал собою пример молчания и оберегал очи свои еже не видети суеты»; заканчивалась она просьбой от имени почившего: «Духовнии мои братие и спостницы, не забудьте мене, егда молитесь; но зряще мой гроб (могилу), поминайте мою любовь и молитте Христа: да учинит дух мой с праведными». В 1899 г. в Дальнем скиту, в мезонине дома, где на 1-м этаже проживал



Прп. Лука Глинский.
Икона. 2013 г.
(Глинская пуст.)

старец, была устроена домовая ц. во имя св. Иоанна Предтечи.

В XX в. бóльшая часть построек скита была разрушена, на его территории предполагается провести полномасштабные археологические раскопки. На месте разоренного кладбища установлен деревянный поклонный крест.

8 мая 2008 г. решением Синода УПЦ учреждено празднование Собора преподобных отцов Глинских, в к-рый включено и имя Л. Торжественное прославление Собора состоялось 16 авг. 2008 г. в Глинской пуст. митр. Киевским и всея Украины *Владимиром (Сабоданом)*. К 2016 г. мощи Л. не обретены. Прижизненных портретов Л. не сохранилось; в жизнеописании сказано, что «лицом отец Лука был схож» с киевским иеросхим. прп. *Парфением (Краснопевцевым) (Игнатенко)*. 1907. С. 42). Летом 2013 г. в Глинской пуст. мон. Ирина написала поясную икону преподобного.

Лит.: Глинская пуст.: Очерк современного состояния обители: С видом мон-ря и портретами замечательных Глинских подвижников. Од., 1901. С. 53; Жизнеописание Глинского подвижника схим. Архиппа. Од., 1902; *Игнатенко А.* Очерк жизни схим. Луки, подвижника Глинской пустыни. Од., 1907; Глинский подвижник схим. Архипп // ЖПодв. Сент. С. 343–344; Схим. Лука, подвижник Глинской пуст. // ЖПодв. Май. С. 3–17; Глинская пуст.: Очерк совр. состояния обители. Курск, 1912³. Ч. 1. С. 46; *Иоанн (Маслов), схиархим.* Глинская пуст. М., 1992; *он же.* Глинский патерик. М., 1997.

Д. Б. Кочетов

ЛУКА́, сщмч. (пам. 29 янв.) — см. в ст. *Сильван епископ, Лука диакон и Мокхий чтец*, священномученики Эмесские.

ЛУКА́, сщмч. (пам. 30 июля), диак. Вавилонский (Кордульский) — см. в ст. *Полихроний*, еп. Вавилонский, и др. мученики.

ЛУКА́ [Лука Новый; греч. Λουκάς] († 1802), прмч. (пам. греч. 23 марта). Святой происходил из Адрианополя (ныне Эдирне), его родители звали Афанасий и Домница. Когда мальчику исполнилось 6 лет, умер его отец, и мать из-за бедности отдала сына в услужение некоему купцу из Загоры. С ним Л. отправился сначала в Россию, а затем в К-поль. В возрасте 13 лет он поссорился с одним турчком и побил его. Когда разъяренные турки схватили Л., тот из страха наказания пообещал принять ислам. Л. был взят в дом знатного мусульманина. Здесь он раскаялся в содеянном и решил бежать до совершения обрезания. Л. попросил своего бывшего хозяина из Загоры выволить его. Купец обратился за помощью в российское посольство, но турок отказался выдать Л., ссылаясь на то, что тот добровольно решил принять ислам. Опасаясь, что посол предпримет новые попытки освобождения Л., турки вопреки желанию отрока провели обрезание, и он формально стал мусульманином. После этого единственная помощь, к-рую российский посол мог оказать Л., чтобы не вызвать конфликта с турками, было содействие в тайном побеге. Отрок был отправлен на корабле в Смирну, а затем на о-в Тира (Санторин). Там Л. обратился к одному духовнику, и тот дал ему совет принести покаяние на Св. Горе.

Л. пробыл нек-рое время в скитах и мон-рях Афона. Сначала он служил в архондарике в Великой Лавре, затем пришел в Иверский мон-рь, игумен к-рого отправил Л. в скит св. Иоанна Предтечи к опытному духовному наставнику, и тот через таинство Миропомазания принял юношу в лоно Церкви. После этого Л. стал монахом в мон-ре Ставроникита. Затем, какое-то время прожив в мон-ре Зограф, он покинул Св. Гору, решив стать кандилоджигателем в к.-л. приходской церкви, но так и не смог жить в миру, не находя себе покоя. Во время эпидемии чумы Л. вернулся на Афон. Он был принят в мон-рях Ксиропотам и Кутлумуш, а потом пришел к своему прежнему наставнику в иверский скит св. Иоанна Предтечи. Тот направил

юношу в мон-рь прп. Григория, где Л. исправно исполнял послушания в церкви и обрел духовное отдохновение, но после того как враг рода человеческого воздвиг против него брань, Л. был изгнан из обители без к.-л. причины. Размышляя о том, почему он не может найти покоя ни в одном афонском мон-ре, тогда как Св. Гора является прибежищем и местом спасения тысяч монахов, Л. пришел к выводу, что это связано с совершенным им тяжким грехом вероотступничества. Чтобы искупить этот грех, он решил пострадать за Христа. Придя в скит прав. Анны, Л. открыл этот помысел иером. Виссариону. Тот сначала отговаривал юношу, а затем отправил его к старцу Анании, к-рый велел Л. готовиться к мученическому подвигу постом, молитвами и чтением Свящ. Писания. Он дал Л. послушание совершать ежедневно 88 поклонов и вкушать раз в сутки только хлеб и воду. Затем Л. принял великую схиму и в сопровождении иером. Виссариона отплыл на Лесбос в г. Митилини. Незадолго до этого одна тур. семья в Митилини приняла христианство и покинула остров. В связи с этим турки схватили и допрашивали митрополита и греч. старейшин. В этот момент Л., причастившись Св. Таин, предстал перед судьей и исповедал христ. веру. Тот велел связать юношу и отправить к наместнику острова Назир-аге. У резиденции наместника Л. встретил выходящего оттуда после допроса митрополита Митилинского и попросил его молиться о нем, за что был жестоко избит турками. Митрополит же, несмотря на грозившие неприятности со стороны османских властей, велел вознести во всех церквах особое моление за Л.

Представ перед Назир-агой, Л. объявил себя христианином, а мусульм. веру назвал ложной. Ни угрозы, ни щедрые посулы не поколебали его решения принять мученическую смерть. Л. бросили в тюрьму и дали 3 дня на размышление, а затем Назир-ага велел повесить его. Тело мученика 3 дня оставалось на виселице, и от него исходило благоухание, после чего турки бросили его в море. Но несмотря на камень, привязанный к шее мученика, тело Л. не пошло ко дну, а осталось на поверхности воды. Ночью оно было вынесено волнами на берег, где его нашли христиане. До 1884 г. мощи Л. хранились в ц. св. Симеона в Митилини,





а затем, по указанию митр. Константина (Валиадиса; вполн. патриарх К-польский Константин V), были захоронены на кладбище. Благодаря спутникам Л., сопровождавшим его в последние дни жизни, сохранились ногти и волосы преподобномученика, а также пояс, платок и головной убор, от к-рых происходили исцеления.

Служба Л. была написана иером. Никифором Хиосским и включена в сб. «Новый Лимонарь».

Ист.: НА. 1873². С. 87–113; *Petit. Bibliogr. d. acolouthies grecques*. P. 131.

Лит.: Σωτηρίου Γ. Π. Λεσβιακή Ἀγιολογία ἢ Λεσβιακὸν Λειμωνάριον. Μυτιλήνη, 1958. Σ. 183–197; Περαιτάνης. Λεζυκόν. Τ. 2. Σ. 312–316; Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 278; Φουντοῦλης Γ. Μ. Λεσβιακὰ αγιολογικὰ μελετήματα. Μυτιλήνη, 1997. Τ. 1. Σ. 147–153; Νικόδημος. Συναξαριστής. 1998⁴. Τ. 4. Σ. 126; Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Τ. 7: Μάρτιος. Σ. 235–237.

О. В. Л.

ЛУКА́, прмч. Валаамский — см. в ст. *Тит, Тихон и 32 инока и послушника*, преподобномученики Валаамские.

ЛУКА́ (Войно-Ясенецкий Валентин Феликсович, 14.04.1877, г. Керчь Таврической губ.—11.06.1961, г. Симферополь), священноисп. (пам. 29 мая, 5 марта, в Соборе новомучеников и исповедников Церкви Русской, в Соборах Крымских, Красноярских, Курских, Ростово-Ярославских святых), архиеп. Симферопольский и Крымский, ученый-медик, духовный писатель. Род. в семье аптекаря (провизора), вполн. служащего. Отец был католиком, происходил из обедневшего и полонизированного западнорус. дворянского рода; мать была православною, дети также воспитывались в Православии. С 1889 г. семья проживала в Киеве. В 1896 г. В. Ф. Войно-Ясенецкий окончил киевскую 2-ю гимназию и одновременно художественную школу. Поступил на юридический фак-т Киевского ун-та, но через год оставил учебу. Увлёкся живописью, учился в частной художественной школе в Мюнхене, получил премию на выставке художественной школы в Киеве. В живописи его всё более привлекала религ. тематика, для работы над эскизами он посещал Киево-Печерскую лавру и городские храмы, делал зарисовки молящихся, богомольцев. Отказался от намерения стать художником,

осознав свой нравственный долг приносить пользу страдающим людям, и выбрал жизненным призванием медицину. Выдающиеся способности к живописи помогли ему в занятиях анатомией.

В 1898 г. В. Ф. Войно-Ясенецкий поступил на медицинский фак-т Киевского ун-та, который окончил с отличием в 1903 г. Несмотря на проявившиеся во время учебы способности талантливого ученого, выразил желание трудиться простым земским врачом: «Я изучал медицину с исключительной целью: быть всю жизнь деревенским, мужицким врачом, помогать бедным людям». В связи с началом русско-япон. войны выехал 30 марта 1904 г. в составе отряда Красного Креста на Дальн. Восток. Был зав. хирургическим отделением госпиталя в Чите. Женился на сестре милосердия Анне Васильевне Ланской, вполн. имел в браке 4 детей. В 1905 г. получил место заведующего городской земской больницей в г. Ардатове Симбирской губ. В нояб. того же года перешел на работу в больницу в с. Вышний Любаж Фатежского у. Курской губ. В кон. 1907 г. переведен врачом в больницу в г. Фатеж. Занимался научной проблемой применения местной анестезии. С осени 1908 г.



В. Ф. Войно-Ясенецкий.
Фотография. Ок. 1910 г.

проходил экстернатуру при московской хирургической клинике проф. П. И. Дьяконова. Исследовал проблему регионарной анестезии, впервые обосновал и ввел в медицинскую практику применение анестетика вблизи проводящего нерва для прерывания передачи болевой чувствительности.

В нач. 1909 г. Войно-Ясенецкий утвержден главным врачом боль-

ницы с. Романовка Балашовского у. Саратовской губ. С 1910 г. главным врачом городской больницы в Переславле-Залесском, одновременно заведовал фабричной, уездной больницами и военным госпиталем (с 1914); также бесплатно лечил сестер Федоровского жен. мон-ря. В 1915 г. была издана его работа «Регионарная анестезия», в 1916 г. она была защищена как докт. диссертация и удостоена премии им. А. Хойнацкого Варшавского ун-та (в это время находился в эвакуации в Ростове-на-Дону). В Переславле-Залесском он начал работу над новой темой научных исследований — диагностика и терапия гнойных заболеваний. Из-за болезни жены (туберкулез) подал заявку на должность главного врача Ташкентской городской больницы, надеясь, что среднеазиатский климат облегчит течение болезни. В марте 1917 г. переехал с семьей в Ташкент, где работал в тяжелых условиях революционного периода и гражданской войны. В нач. 1919 г. был арестован по доносу о причастности к антибольшевистскому восстанию в Ташкенте, чудом избежал внесудебной расправы благодаря заступничеству одного из бывш. пациентов. Вскоре был освобожден и немедленно вернулся к врачебной практике. Совмещал напряженную работу с научной и педагогической деятельностью. Преподавал в Ташкентской медицинской школе. Был одним из инициаторов создания в 1920 г. Ташкентского ун-та, где стал профессором, зав. кафедрой топографической анатомии и оперативной хирургии медицинского фак-та. Был председателем Союза врачей Туркестана (с 1917), одним из организаторов 1-го научного съезда врачей Туркестана (1922), на к-ром выступил с 4 докладами. В Ташкенте активно работал над своим главным научным трудом по гнойной хирургии, разрабатывал методы хирургического лечения глазных заболеваний.

Несмотря на враждебное отношение советской власти к религии, Войно-Ясенецкий не скрывал своей веры. Перед каждой операцией осенял себя крестным знаменем и молился перед висевшей в операционной иконой Божией Матери. Стал одним из организаторов Туркестанского религиозно-просветительского братства; 4 июля 1918 г. выступил с докладом о его учреждении на 2-м Туркестанском съезде духовенства и ми-



рян. Проводил беседы на духовные темы в ташкентских храмах. В нояб. 1919 г. овдовел, оставшись с 4 детьми, заботу о которых взяла на себя операционная сестра С. С. Велецкая. В кон. 1920 г., после доклада на епархиальном собрании о положении дел в Туркестанской епархии, имел беседу с Туркестанским и Ташкентским архиеп. *Иннокентием (Пустыньским)*, к-рый предложил ему стать священником. Хотя ранее проф. Войно-Ясенецкий не думал о священстве, слова архиерея он принял как Божий призыв и, ни минуты не размышляя, ответил: «Хорошо, владыка! Буду священником, если это угодно Богу!» 8 февр. 1921 г. был рукоположен архиеп. *Иннокентием* во диакона, а 15 февр., в праздник Сретения Господня, — во иерея. Был определен к ташкентскому собору прп. Сергия Радонежского. Архиеп. *Иннокентий*, к-рый сам проповедовал редко, назначил иерея Валентина 4-м священником кафедрального собора и поручил ему проповедовать, приведя слова ап. Павла: «Ваше дело не крестити, а благовестити» (1 Кор. 1. 17; обычные требы он исполнял крайне редко). Участвовал в публичных диспутах с антирелиг. пропагандистами. Продолжал работать главным хирургом в 1-й ташкентской городской больнице. Читал лекции в ун-те в рязе, со священническим крестом на груди. Летом 1921 г. был вызван в качестве эксперта на открытый судебный процесс над ташкентскими врачами во главе с проф. П. П. Ситковским. На процессе вступил в полемику с обвинителем ревтрибунала, начальником Туркестанского ЧК Я. Х. Петерсом, защищая как несправедливо обвиненных коллег, так и свой духовный сан и христ. веру.

После ареста в мае 1922 г. патриарха свт. *Тихона* и создания при поддержке властей обновленческого *Высшего церковного управления* ташкентским обновленцам удалось захватить кафедральный Спасо-Преображенский собор. Сергиевская ц., где служил свящ. Валентин, осталась в канонической Церкви и стала одним из центров борьбы с обновленчеством в Ташкенте. После того как в нач. 1923 г. управлявший Ташкентской епархией архиеп. *Иннокентий*, опасаясь репрессий со стороны властей, покинул паству и выехал в Москву, свящ. Валентин и прот. Михаил Андреев взяли на



Священноисп. Лука (Войно-Ясенецкий),
еп. Туркестанский и Ташкентский.
Фотография. 1923 г.

себя организацию епархиальной жизни. 27 февр. ими было создано собрание иереев и церковных старост, оставшихся верными каноническому Православию, на к-ром был создан Союз приходов Туркестанской епархии как замена захваченного обновленцами епархиального управления. Собрание приняло решение о необходимости замещения Ташкентской кафедры и избрало свящ. Валентина кандидатом в епископы. Для содействия в осуществлении архиерейской хиротонии собравшиеся обратились к находившемуся в это время в Ташкенте в ссылке еп. *Андрею (Ухтомскому)*, назначенному патриархом Тихоном на Томскую кафедру, но не вступившему в управление своей епархией. Еп. Андрей одобрил кандидатуру о. Валентина и совершил над ним монашеский постриг, дав имя в честь ап. Луки, евангелиста, врача и художника. Для архиерейской хиротонии еп. Андрей направил Л. с сопроводительным письмом в Пенджикент, где отбывали ссылку епископы Суздальский *Василий (Зуммер)* и Болховский *Даниил (Троицкий)*. 31 мая 1923 г. они совершили над Л. хиротонию в пенджикентской ц. во имя свт. Николая.

По просьбе епархиального Совета приходов Л. взял на себя управление Туркестанской епархией. 3 июня Л. впервые отслужил воскресную всенощную литургию в кафедральном Спасо-Преображенском соборе Ташкента. Занимавшие его ранее об-

новленцы оставили храм. Вступление Л. в управление Туркестанской епархией вызвало немедленную реакцию властей. 4 июня в Ташкентском ун-те был организован студенческий митинг с требованием об увольнении проф. Войно-Ясенецкого. Хотя руководство ун-та отвергло это требование, 5 июня Л. был вынужден заявить об уходе с профессорской должности. 6 июня в газ. «Туркестанская правда» появилась клеветническая статья об архиерее.

Вечером 10 июня 1923 г. после церковной службы Л. был арестован и помещен в ташкентскую тюрьму ГПУ. Его обвиняли в «антисоветской агитации» и «присвоении себе административных функций» (органы епархиального управления канонической Церкви в отличие от обновленцев в это время не признавались и не регистрировались гос. властями, поэтому их деятельность объявлялась незаконной). 16 июня, находясь в ташкентской тюрьме, Л. написал обращение, переданное из тюрьмы и распространенное среди верующих. Л. призвал свою паству оставаться верными патриарху свт. Тихону, не посещать храмы, захваченные обновленцами, и повиноваться светской власти, «поставленной нам Богом по грехам нашим». 9 июля того же года Л. был освобожден под обязательство выехать на следующий день в Москву в распоряжение центральных органов ГПУ. Прибыв в Москву, дважды побывал у недавно освобожденного патриарха Тихона, который признал хиротонию Л. канонически законной и утвердил его назначение на Ташкентскую кафедру, а также разрешил совмещать архиерейское служение с хирургической практикой. Один раз сослужил патриарху. 24 июля Л. был арестован ГПУ и помещен в Лубянскую, а затем в Бутырскую тюрьму.

26 окт. 1923 г. приговорен комиссией НКВД по адм. высылкам к 2 годам ссылки в Сибирь. В конце нояб. отправлен по этапу в Красноярск, а оттуда в г. Енисейск, куда прибыл 18 янв. 1924 г. Л. выполнил много сложных операций в енисейской больнице, что принесло ему широкую известность среди местных жителей. Совершал богослужения, рукополагал иереев. В марте 1924 г. Л. был арестован и в качестве наказания отправлен на 3 месяца в дер. Хая на р. Чуня, притоке Ангары, в 450 км

от Енисейска. Возвратившись в июне в Енисейск, продолжил богослужения, за что в конце авг. того же года был отправлен на Крайний Север, в с. Туруханск (бывш. Монастырское) Енисейской губ. Там Л. продолжал проповедовать и оказывать медицинскую помощь населению в местной больнице, где поставил в операционной иконы и благословлял больных. Проводил службы в храме закрытого мон-ря. Пользовался большой популярностью у местного рус. и туземного населения. Мн. верующие благодаря ему вернулись из обновленчества в каноническое Православие. Местные власти обвинили Л. в «измышлении и распространении в контрреволюционных целях ложных слухов; отправлении в госучреждении религиозных изображений». 7 дек. 1924 г. Л. был направлен для дальнейшего прохождения ссылки в станок Плахино, в 230 км за Полярным кругом. В апр. 1925 г. по требованию местных жителей, нуждавшихся в медицинской помощи, власти были вынуждены вернуть Л. в Туруханск для работы в больнице.

После окончания срока ссылки в нач. февр. 1926 г. Л. вернулся в Ташкент, вступил в управление Ташкентской и Туркестанской епархией. Сумел преодолеть конфликт между сторонниками и противниками еп. Мелхиседека (Аверченко), тайно хиротонисанного еп. Андреем (Ухтомским) для общин Туркестанской епархии. В своем отчете заместителю патриаршего местоблюстителя митр. *Сергию (Страгородскому)*; с 1943 патриарх Московский и всея Руси) о положении дел в епархии Л. высоко оценил способности еп. Мелхиседека, к-рого хотел видеть своим викарием. В окт. того же года митр. Сергей назначил еп. Мелхиседека на новоучрежденную викарную кафедру в г. Пишпек (ныне Бишкек, Киргизия). В сент.—окт. 1927 г. митр. Сергей издал за короткое время неск. указов о назначении Л. на различные архиерейские кафедры: епископом Рыльским, викарием Курской епархии, епископом Елецким, викарием Орловской епархии, правящим епископом Ижевским. Отказавшись от этих назначений, Л. подал прошение об увольнении на покой, к-рое было удовлетворено митр. Сергием в нояб. того же года. Л. продолжал жить в Ташкенте, служил по воскресным и праздничным дням в Сергиевском

храме, принимал на дому в месяц до 400 больных, заботился о немущих, продолжал научные исследования, участвовал в заседаниях хирургического об-ва, готовил к изданию свою главную книгу по медицине — «Очерки гнойной хирургии».

Самоубийство в авг. 1929 г. физиолога проф. И. П. Михайловского стало поводом для клеветнической кампании против Л. в местной печати (по просьбе вдовы он удостоверял психическое заболевание покойного при решении вопроса о церковных похоронах). Л. обвиняли в причастности к смерти Михайловского, якобы убитого женой из «религиозного фанатизма». Хотя уголовное следствие не нашло оснований для подобных обвинений, органы госбезопасности решили придать делу политический характер. 6 мая 1930 г. Л. был арестован и заключен в ташкентскую тюрьму. ОГПУ использовало сфальсифицированное дело для удаления авторитетного архиерея из Ташкента, а также для его дискредитации; добивалось от Л. отречения от духовного сана, но он не поддавался на давление следователей, голодал в знак протеста против незаконного ареста, обвинение в «укрывательстве убийцы» не признал. 15 мая 1931 г. особое совещание при Коллегии ОГПУ приговорило Л. к ссылке в Северный край на 3 года. С авг. 1931 г. он находился в пересыльном лагере «Макариха» близ Котласа, затем был переведен в Котлас, где работал в амбулатории и больнице, потом был врачом в амбулатории в Архангельске, исследовал применение народных методов терапевтического лечения воспалительных заболеваний (хирургия ему была запрещена). Во время архангельской ссылки его вызывали в Москву и от имени руководства ОГПУ предложили предоставить широкие возможности для научно-медицинской работы в обмен на отказ от священства, на что Л. ответил: «Я хотел бы получить возможность работать по хирургии. Однако сана епископа я никогда не сниму».

В нояб. 1933 г., по окончании ссылки, Л. прибыл в Москву. Посетил заместителя патриаршего местоблюстителя митр. Сергия (Страгородского), однако от назначения на вакантную архиерейскую кафедру отказался (о чем в посл. сожалел). Получил разрешение от властей заниматься медициной. В 1934 г., по-

сле многолетней задержки, были опубликованы «Очерки гнойной хирургии» (при жизни Л. книга переиздавалась еще в 1946 и 1956, последний раз в 2006). Это была наиболее полная и совершенно новая работа, положившая начало отдельному направлению в медицине. 13 февр. 1936 г. Л. была присуждена Наркоматом здравоохранения Узбекской ССР ученая степень д-ра медицинских наук без защиты диссертации. С весны 1934 г. он прожил в Ср. Азии — в Ташкенте, затем в Андижане, по-



Священноисп.
Лука (Войно-Ясенецкий).
Ташкентская тюрьма.
Фотография. 1939 г.

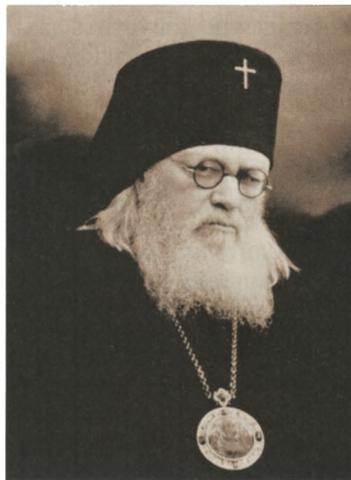
том снова в Ташкенте. Руководил хирургическим отделением Института неотложной помощи, читал лекции на курсах по повышению квалификации врачей.

24 июля 1937 г. Л. был арестован и заключен во внутреннюю тюрьму УГБ НКВД УзССР. Проходил по следственному делу вместе с группой местного духовенства во главе с Ташкентским архиеп. *Борисом (Шитулиным)*, обвиненной в создании «контрреволюционной церковно-монархической организации» и шпионской деятельности. Л. также обвинялся во «вредительстве в деле оказания медицинской помощи трудящимся» и «убийстве больных посредством операций». Он единственный из подсудимых решительно отверг все обвинения и отказался лжесвидетельствовать против др. обвиняемых. Непрерывные многодневные допросы лишали его сна и причиняли тяжёлые мучения. В знак протеста в нояб. 1937 г. Л. держал длительную голодовку. 7 дек. был составлен акт, в к-ром говорилось, что «обвиняемый Войно-Ясенецкий отказался от дачи дальнейших показаний,

возводя при этом клевету на органы НКВД» (сообщал в своих ходатайствах высшим органам власти о беззакониях и пытках во время следствия). В нач. 1938 г., после того как др. обвиняемые по делу были расстреляны, Л., как единственного ни в чем не признавшегося, перевели в центральную областную тюрьму. Следственные материалы по его делу были выделены в отдельное уголовное производство. В мае 1939 г. было вынесено постановление: «...вследствие того, что основные свидетели по данному делу... в 1937–1938 годах осуждены к высшей мере наказания, настоящее дело для слушания в Военный трибунал направлено быть не может... следственное дело... направить для разбора на особое совещание при НКВД СССР». 13 февр. 1940 г. Л. был приговорен к 5 годам ссылки (начало срока с момента ареста) и отправлен в с. Б. Мурта в 110 км к северу от Красноярска (ныне поселок в Красноярском крае). Работал врачом в местной районной больнице; подготовил в ссылке 2-е изд. «Очерков гнойной хирургии» (объем книги был расширен в 3 раза), ему было разрешено выехать для посещения б-ки в Томск.

После начала Великой Отечественной войны Л. обратился к советскому руководству с просьбой: «...являясь специалистом по гнойной хирургии, могу оказать помощь войнам в условиях фронта или тыла, там, где будет мне доверено. Прошу ссылку мою прервать и направить в госпиталь. По окончании войны готов вернуться в ссылку». В июле 1941 г. был назначен главным хирургом эвакуационного госпиталя № 1515 в Красноярске, а в окт. того же года — консультантом всех красноярских госпиталей. По истечении формального срока ссылки 27 дек. 1942 г. патриарший местоблюститель митр. Сергей (Страгородский) поручил Л., «не отрывая его от работы в военных госпиталях», управление Красноярской епархией. Он был возведен в сан архиепископа. В это время в Красноярске не было ни одного действующего храма. Только в марте 1943 г. Л. удалось добиться восстановления маленькой церкви в пригородной дер. Николаевка в 5 км от Красноярска. Также он проводил службы на дому или в госпитале. Открывать др. храмы власти не разрешали, хотя Л. передавал многочисленные ходатайства об этом верующих.

8 сент. 1943 г. Л. принял участие в Архиерейском Соборе, избравшем патриархом митр. Сергия. Был избран постоянным членом Синода РПЦ, однако из-за своей крайней занятости лечением раненых не смог исполнять эту должность. 7 февр. 1944 г. Л. был назначен архиепископом Тамбовским и Мичуринским, он, как и ранее, совмещал архиерейское служение с медицинской работой в госпиталях (до кон. 1944). Статьи Л. на общественно-политическую тематику с 1943 г. регулярно публиковались в «Журнале Московской Патриархии». В Тамбовской епархии в начале служения там Л. действовали 2 храма, незадолго до того возвращенные верую-



Священноисп.
Лука (Войно-Ясенецкий),
архиеп. Тамбовский и Мичуринский.
Фотография. 1945 г.

щим. Л. активно руководил обустройством этих церквей, много проповедовал, производил священнические рукоположения, поддерживал перед местными властями ходатайства прихожан об открытии храмов; по его инициативе на Пасху в Тамбове были организованы богослужения в некоторых закрытых храмах; усилиями Л. на Тамбовщине происходило быстрое преодоление обновленческого раскола. Решительные действия нового Тамбовского архиерея вызвали недовольство *Совета по делам РПЦ* во главе с Г. Г. Карповым, к-рый пытался оказывать давление на Л. и через высшее церковное управление, и по линии военно-медицинского командования. 4 мая 1944 г. Карпов при встрече с патриархом Сергием ознакомил его, как отмечалось в отчете, с рядом «неправильных притязаний

со стороны архиепископа Луки, неправильных его действий и выпадов». 10 мая он направил в Наркомат здравоохранения РСФСР служебную записку, в к-рой указывал на нарушение Л. советских законов: повесил икону в хирургическом отделении госпиталя, совершал религ. обряды в служебном помещении госпиталя перед проведением операций; присутствовал на межобластном совещании врачей в архиерейском облачении. Карпов настаивал: «Облздравотдел (г. Тамбов) должен был сделать соответствующее предупреждение профессору Войно-Ясенецкому и не допускать противозаконных действий». Тем не менее Л. продолжал налаживать церковную жизнь в Тамбовской епархии. Всего за время управления Л. в епархии начали действовать 24 прихода, однако кафедральный Спасо-Преображенский собор в Тамбове, открытия к-рого долго добивался Л., власти Церкви так и не вернули.

После кончины 15 мая 1944 г. патриарха Сергия в Москве было созвано Предсоборное совещание по выработке процедуры избрания нового патриарха. Присутствовавший на совещании Л. напомнил собравшимся, что *Поместным Собором Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.* было установлено, что кандидаты в патриархи избираются тайным голосованием из неск. кандидатов, а затем один из них выбирается жребием. Поскольку выдвижение митр. Алексия (Симанского, с 1945 патриарх Московский и всея Руси *Алексий I*) в качестве единственного кандидата нарушает это установление, Л. заявил, что проголосует против его кандидатуры. Впосл. в результате столь ясно обозначенной позиции Л. не был допущен на *Поместный Собор РПЦ 31 янв.— 2 февр. 1945 г.*, избравший патриарха. 15 июня 1944 г. Л. в письме местоблюстителю митр. Алексею изложил план мероприятий по возрождению церковной жизни, однако все они по обстоятельствам того времени оказались неосуществимыми. В февр. 1945 г. патриарх Алексий I наградил Л. правом ношения бриллиантового креста на клобуке. В дек. того же года Л. был награжден медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне». В янв. 1946 г. за научную разработку новых хирургических методов лечения гнойных заболеваний и ранений, изложенных в научных



трудах «Очерки гнойной хирургии» и «Поздние резекции при инфицированных огнестрельных ранениях суставов», Л. был награжден Сталинской премией 1-й степени; из денежного вознаграждения в 200 тыс. р. Л. пожертвовал 130 тыс. на помощь детям, пострадавшим от последствий войны. В это же время Л. окончательно запретили выступать перед научной аудиторией в рясе и с панамой.

5 апр. 1946 г. Л. назначен архиепископом Симферопольским и Крымским. Одновременно со служением архиерея он продолжал деятельность врача, ученого и педагога: принимал больных на дому, готовил новые издания научных работ, консультировал в Симферопольском военном госпитале, проводил там показательные операции, читал лекции для врачей Крымской обл. Вскоре, однако,



по инициативе властей врачебно-педагогическая деятельность Л. в Крыму была прекращена. Архиерейское служение Л. пришлось на сложный период в истории Крымской епархии. Местными властями проводилась политика закрытия церквей, открытых во время войны. В результате к нач. 1946 г. по сравнению с 1944 г. количество храмов сократилось с 74 до 53. Здания мн. храмов пострадали во время военных действий, часть священнослужителей не могли исполнять свои обязанности, т. к. не обладали необходимыми способностями и нравственными качествами. Как управляющий Крымской епархией Л. немедленно приступил к упорядочению в ней религ. жизни. Он был строг к духовенству, указывая на небрежное отношение к пастырским обязанностям и недостойное поведение. В 1947 г. Л. пришлось уволить за штат 3 иереев за невозможность исполнять обязанности священника,

6 были лишены сана, один стал служащим гос. учреждения, 5 были отпущены Л. в др. епархии. В том же году он рукоположил 15 священников по своему выбору, большей частью из людей, имевших большой жизненный опыт. Из 62 священников и диаконов, служивших в Крымской епархии в 1948 г., 13 чел. ранее отбывали заключение в лагерях. Привлечение к служению осужденного духовенства вызывало большое недовольство властей. В 1948–1950 гг. в Крыму вновь начались прямые репрессии против священнослужителей. Л. пытался вступить за арестованных иереев, заявив при встрече с уполномоченным Совета по делам РПЦ, что «это были его самые лучшие священники».

Л. пытался не допустить дальнейшего сокращения числа действующих храмов. В сент. 1948 г. власти под предлогом слияния приходов решили закрыть в Крыму ряд церквей. Уполномоченный

*Священноисп.
Лука (Войно-Ясенецкий)
с клиром Троицкого собора
г. Симферополя.
Фотография. 50-е гг. XX в.*

Совета по делам РПЦ вызвал Л. и сообщил о решении соединить приходы церквей пос. Мичурино и с. Грушевка Старокрымского р-на и освободить для гос. нужд одно из церковных зданий. Л. потребовал отдать ему копию офиц. решения Совета. Когда уполномоченный отказался, Л. заявил, что никаких указаний по закрытию церкви он давать не будет. Тем не менее в следующем году храм в пос. Мичурино был закрыт. В это же время верующие лишились еще 3 храмов. Из-за недостатка священнослужителей во мн. храмах богослужения не совершались, для властей это было поводом к снятию их с регистрации. Чтобы воспрепятствовать этому, Л. временно назначал в эти храмы священников, а затем переводил их в другие, где также не было пастырей. Там, где за отсутствием прихожан не было средств на содержание священника, Л. выделял деньги из епархиальных средств, делая все, чтобы не допустить закрытия церквей. В это время Л. активно работал над главным своим бого-

словским трудом — «Дух, душа и тело», в к-ром обосновывал понятие христ. антропологии, рассматривавшей человека как единство 3 составляющих: духа, души и тела. Сердце при этом определялось как орган общения человека с Богом, богопознания. Также Л. занимался темой взаимосвязи науки и религии, он считал, что «наука без религии — небо без солнца. А наука, облаченная светом, — это вдохновенная мысль, пронизывающая ярким светом тьму этого мира». Особую же известность Л. получил как яркий и одаренный проповедник. Его проповеди отличались доступностью, искренностью, самобытностью, глубокой эмоциональностью. Записанные близкими людьми проповеди Л. составили более 4,5 тыс. машинописных листов. Лишь нек-рые из них были опубликованы при жизни Л. в «Журнале Московской Патриархии», основная часть вышла в свет в отдельном издании в постсоветское время.

Активная проповедническая деятельность Л. вызывала недовольство властей. Его яркие проповеди привлекали множество верующих, в т. ч. молодежь. 28 окт. 1948 г. 1-й секретарь Крымского обкома ВКП(б) Н. В. Соловьёв докладывал в своем обращении секретарю ЦК ВКП(б) Г. М. Маленкову: «В своих проповедях Лука публично осмеивал материализм и материалистов, старался изобразить дело таким образом, как будто бы великие ученые Коперник, Пастер, Павлов — это люди не науки, а люди религии... В силу особого положения Крыма как пограничной полосы, мы считаем необходимым через соответствующие органы удалить Луку из Крыма». Л. произносил проповеди не только в воскресные и праздничные дни, но и за каждым будничным богослужением, поощряя к тому иереев своей епархии. 23 марта 1949 г. уполномоченный Совета по делам РПЦ потребовал от Л. исполнения принятых Московской Патриархией под давлением властей указов от 25 авг. и 16 нояб. 1948 г. в отношении проповедей: священники могут говорить проповеди только в воскресные и праздничные дни и исключительно по толкованию и объяснению Евангелия. Также уполномоченный потребовал прекратить в храмах беседы на духовные темы после церковной службы как форму запрещенного преподавания Закона Божиего. Выслушав уполномочен-



ного, Л. сказал, что поддерживает практику ежедневных проповедей и не видит в этом ничего плохого. 8 марта того же года вопрос о проповеднической деятельности Л. поднял в беседе с патриархом Алексием I глава Совета по делам РПЦ Карпов. 28 марта Л. был вызван в Москву для беседы с патриархом и Крутицким митр. *Николаем (Ярушевичем)*. Как сообщил Карпов в докладе И. В. *Сталину* 8 апр. того же года: «Архиепископ Лука дал заверения Патриарху, что он проповеди будет читать только по воскресеньям и праздничным дням, ограничиваясь толкованием «Священного Писания»... Совет считает, что, несмотря на такое заявление, архиепископ Лука продолжает оставаться реакционером, которого в благоприятный момент при наличии надлежащего повода необходимо подвергнуть изоляции».

В течение всей жизни Л. питался и одевался очень просто. Всегда помогал нуждающимся. Обед на его кухне готовился на 15–20 чел. — голодных детей, одиноких старых женщин, бедняков, лишенных средств к существованию. В епархии по распоряжению Л. вели списки нуждающихся. В конце каждого месяца по этим спискам рассылалось 30–40 денежных переводов. В 1955 г. Л. полностью ослеп, однако продолжал управлять епархией, активно участвовал в общецерковных делах, диктовал мемуары (изданы в постсоветский период). 11 янв. 1957 г. был избран почетным членом МДА. В 1959 г. патриарх Алексий I присвоил ему ученую степень д-ра богословия. В кон. 50-х — нач. 60-х гг. XX в. в СССР происходило наступление на Церковь, вновь массово закрывались храмы. В Симферопольской епархии с 1958 по 1961 г. количество приходов сократилось с 48 до 29, число зарегистрированных священников уменьшилось с 47 до 26. В меру своих сил престарелый и слепой Л. пытался противодействовать новой антирелиг. кампании. Это обострило конфликт Симферопольского архиерея с Советом по делам РПЦ и его представительством в Крыму.

Уполномоченный Совета в Крымской обл. А. С. Гуськов в отчете за 1958 г. докладывал, что в проповедях Л. призывал к воспитанию детей и юношества в христ. духе, архиерей оказывал финансовую поддержку

приходам, чтобы избежать их закрытия, помогал неимущим и детям. Докладывая в Москву, Гуськов сообщал, что он «вторично потребовал прекращения Лукой оказания материальной помощи... как грубое нарушение советских законов... Сейчас принимаю все меры к выявлению подачек со стороны Луки бедным и школьникам и... еще раз буду ставить вопрос перед Советом о переводе Луки в заштат». В мае 1959 г. Л. доложил Синоду о «некоторых обстоятельствах, осложняющих и затрудняющих управление епархией». Речь шла о вмешательстве местных властей в жизнь приходов, о закрытии церквей в нарушение советских законов, об угрозах священнослужителям и членам приходских советов со стороны гос. органов. Перечень конкретных примеров злоупотреблений представителей власти был передан патриархом Карпову, к-рый был вынужден провести в июне того же года проверку действий своего представителя в Крыму. Совет по делам РПЦ признал часть злоупотреблений местных властей, приведенных Л., уполномоченному совета в Крыму Гуськову было сделано замечание о неудовлетворительной работе и о нарушениях законодательства при закрытии церквей. Тем не менее незаконно закрытые храмы не были открыты. Совет по делам РПЦ вновь потребовал от Московской Патриархии отправить Л. на покой.

В 1961 г. светские власти навязали Церкви реформу, согласно к-рой духовенство отстранялось от руководства приходской жизнью. 18 апр. Синод был вынужден принять постановление о переходе управления финансово-хозяйственной деятельностью прихода от настоятеля к руководству приходского совета (обычно полностью подконтрольному местным властям). Л. крайне негативно воспринял происходящие перемены. Он писал: «Я чрезвычайно захвачен и угнетен крайне важными событиями в Церкви Русской, отнимающими у всех архиереев значительную часть их прав. Отныне подлинными хозяевами церкви будут только церковные советы и двадцатки, конечно в союзе с уполномоченными. Вышнее и среднее духовенство останутся только наемными исполнителями богослужений, лишенными большей части власти в распоряжении церковными зда-

ниями, имуществом и деньгами. Вы понимаете, конечно, что я не могу сейчас думать ни о чем другом...» Окончательное утверждение приходской реформы произошло на Архиерейском Соборе 18 июля 1961 г., уже после кончины Л. в день памяти Всех святых, в земле Российской просиявших.

Отпевание Л. в Симферополе возглавил Тамбовский и Мичуринский еп. *Михаил (Чуб)*; вполн. архиепископ). На похоронах присутствовали все духовенство епархии и, вопреки стараниям властей, мн. тысячи верующих. Погребение было совершено на 1-м Симферопольском кладбище, справа от кладбищенского храма. Могила Л. вскоре стала местом паломничества. 22 нояб. 1995 г. он был причислен к лику местночтимых святых Крымской епархии. 18 марта 1996 г. были обретены его св. мощи и 20 марта перенесены в кафедральный Свято-Троицкий собор Симферополя. Прославлен для общецерковного почитания Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г. в сонме новомучеников и исповедников Церкви Русской.

Л. — один из наиболее почитаемых святых Русской Православной Церкви. Именем свт. Луки Крымского освящены 74 храма и часовни на территории Российской Федерации (в большинстве это церкви при больницах и иных медицинских или оздоровительных учреждениях). Из них в Москве и Московской обл. насчитывается 18 храмов и часовен во имя Л., в Крыму и г. Севастополе — 9, в населенных пунктах Красноярского края — 8. Именем Л. освящены 15 храмов и часовен на Украине, 2 храма в Белоруссии и 1 храм в Узбекистане (Ташкент). Также освящены во имя Л. храмы в Сербии, на Кипре, в Польше, Германии, Греции.

Учрежден орден св. Луки Крымского Украинской Православной Церкви.

В городах России, Украины и Узбекистана установлены памятники и мемориальные доски в честь Л.

С 2006 г. в Москве и Подмоскovie проходят ежегодные научно-практические конференции «Духовное и врачебное наследие свт. Луки (Войно-Ясенецкого)». Биографии Л. посвящено большое количество публикаций в СМИ, радио- и телепередач. Об истории жизни и духовного подвига Л. сняты фильмы.

Соч. на духовную тематику: Памяти Свят. Патр. Сергия // ЖМП. 1944. № 8. С. 17–18; Слово на литургии на 2-й день Св. Пасхи // Там же. 1945. № 6. С. 44–47; Слово в Великую Пятницу // Там же. 1946. № 5. С. 22–23; Испытание Господа Иисуса Христа диаволом в пустыне // Там же. 1953. № 2. С. 37–41; Слово на пассии // Там же. 1971. № 4. С. 40–41; Слово на пасхальной вечерне // Там же. 1977. № 4. С. 27–28; Не судите, да не судимы будете // Там же. 1982. № 4. С. 40; О благодати // Там же. 1986. № 12. С. 45–47; О воспитании детей // Там же. 1990. № 8. С. 50–52; О посте (в Неделю сыропустную) // Там же. 1991. № 2. С. 40–42; В день памяти прп. Серафима Саровского // Там же. № 7. С. 36; О духах злобы и наших сердцах // Там же. 1992. № 11/12. С. 52–54; Воспоминания // Там же. 1993. № 12. С. 37–58; О лицемерии // Там же. 1994. № 1. С. 10–14; Наука и религия: Дух, душа и тело. Р.-н/Д., 2001; Слушайте Писание: Проповеди на евангельские темы. М., 2007; «Я полюбил страдание...»: Автобиография. М., 2008. Арх.: РГИА. Ф. 831. Д. 218; ГАРФ. Ф. 3917. Оп. 13. Д. 143; Ф. 9506. Оп. 77. Д. 343; Ф. Р-6991. Оп. 1. Д. 9, 51, 89, 97, 120, 189, 284, 331, 796, 1032, 1596, 1700, 1797, 1897, 1997; Оп. 2. Д. 66, 309; Ф. 6991–С. Оп. 7. Д. 72; РГАН. Ф. 5. Оп. 98. Д. 14650; АПРФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 1, 5, 7, 14; Архив МВД Респ. Узбекистан. Д. Р-6177; Архив СНБ Украины. Д. 9610; Архив ЦНЦ ПЭ. Ф. 3. Оп. 2. Д. 17. Лит.: РПЦ и Великая Отечественная война: Сб. М., 1943. С. 22, 23, 35, 36; Поляков В. А. В. Ф. Войно-Ясенецкий (к 80-летию со дня рожд.) // Хирургия. М., 1957. № 8. С. 127–135; Ветелев А., прот. Архиеп. Лука: (Некр.) // ЖМП. 1961. № 8. С. 35–38; Войно-Ясенецкий В. Ф. // Большая мед. энцикл. М., 1976. Т. 4. С. 388; Мануил. Рус. иерархи, 1893–1965. Т. 4. С. 195–206; Поповский М. А. Жизнь и житие Луки (Войно-Ясенецкого), архиепископа и хирурга. П., 1979. СПб., 2005; Марущак В., протодиак. Свяtitель-хирург: Житие архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого). М., 1997; «Секретно»: архиеп. Крымский Лука (Войно-Ясенецкий) под надзором партийно-советских органов / Сост.: прот. Н. Доненко, С. Б. Филимонов. Симф., 2004; Шевченко Ю. Л. Приветствует вас Свяtitель Лука, врач возлюбленный: (Ист. очерк). СПб., 2007; ЖНИР. Май. С. 272–386; Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный. М., 2009; Крымская епархия в док-тах свт. Луки (Войно-Ясенецкого) и надзирающих органов, 1946–1961: Сб. докт. / Сост.: прот. Н. Доненко, Р. А. Замтарадзе, С. Б. Филимонов. Симф., 2015.

Игумен Дамаскин (Орловский)

Почитание Л. в Греции распространилось благодаря трудам архим. Нектария (Андонопулоса), игумена монастыря Сагмата в Фиванской и Ливадийской митрополии (с 2013 митрополит Аргонидский). Впервые он услышал о Л. в 1996 г. По его просьбе на греч. язык было переведено Житие Л. Архим. Нектарий совершил неск. поездок в Крым, а позже путешествовал по местам ссылки Л., собирая свидетельства очевидцев о жизни священноисповедника. В 1998 г. архиеп. Симферопольский и Крымский Лазарь (Швец; с 2000 в сане митрополита) во время паломничества архим. Нектария в Симферо-

поль подарил ему частицу мощей Л. Она была помещена в монастыре Сагмата, и от нее начались исцеления. В 1999 г. архим. Нектарий опубликовал написанную им книгу о Л. на греч. языке (*Νεκτάριος (Αντωνόπουλος), αρχιμ. Αρχιεπίσκοπος Λουκάς Βόινο-Γιασενέτσκι: Ένας άγιος Ποιμένας και γιατρός χειρουργός (1877–1961). Αθήνα, 1999*), которая многократно переиздавалась (25-е изд. вышло в 2014) и была переведена на румын., англ., франц. и албан. языки. Архим. Нектарий также вел запись чудес, совершенных Л. в Греции, и написал еще неск. книг, посвященных священноисповеднику (*Idem. Ταχύς εις βοήθειαν... : Τὰ θαύματα τοῦ Ἁγίου Λουκά σήμερα. Αθήνα, 2011*; *Idem. Συνοδοτορία με τὸν Ἅγιο Λουκά. Αθήνα, 2013*. 3 т. и др.). Под его редакцией опубликованы автобиография Л. «Я полюбил страдание» (*Λουκάς (Βόινο-Γιασενέτσκι), αρχιεπ. Ἀγάπης τὸ μάρτυριο: Αὐτοβιογραφία. Αθήνα, 2013*) и книга протопресв. Георгия Шевченко «Приветствует вас святитель Лука, врач возлюбленный» (*Σεβιτσένκο Γ., πρωτοπρεσβ. Ἀσπάζεται ὑμᾶς Λουκάς ὁ γιατρός ὁ ἀγαπητός. Αθήνα, 2011*). На рус. язык переведена книга архим. Нектария: *Нектарий (Андонопулос), архим.* Безмездный целитель святитель Лука (Войно-Ясенецкий): Житие. Чудеса. Письма / Пер.: Н. Г. Николау. Серг. П., 2011.

В 2005 г. частицы мощей Л. были подарены митр. Лазарем мон-рю Довра (*Καλι-Παναγία*) в Веррийской, Наусской и Камбанийской митрополии, и вскоре после этого в обители началось сооружение большого храма во имя этого святого (архит. Д. Христидис). Веррийский митр. Пантелеимон возложил обязанность записывать чудеса, происшедшие от мощей Л. в его епархии, на архим. Дионисия (Анфопулоса). Его книга выдержала 10 изданий (*Διονύσιος (Ανθόπουλος), αρχιμ. Δι-*

*γού δσα ἐποίησέ σοι ὁ Ἅγιος... : Βίος καὶ θαύματα τοῦ Ἁγίου Λουκά, Ἀρχιεπισκόπου Συμφερουπόλεως τοῦ ἱατροῦ / Ἐρὰ Μονὴ Παναγίας Δοβρά. [Βέροια], 2015*¹⁰).

На греч. язык был переведен ряд сочинений Л., в т. ч. проповеди и слова (*Λουκάς (Βόινο-Γιασενέτσκι), αρχιεπ. Λογὶ καὶ ὁμιλίαι / Μετάφραση: Ἀ. Ντανίλιν. Θεσ., 2003–2004*. 3 т.), «Очерки гнойной хирургии» (*Idem. Δοκίμια για τὴ χειρουργικὴ τῶν πυογόνων λοιμώξεων / Μετάφραση: Β. Ζούρου, Α. Γρηγοριάδου, Α. Τσέλλιου. Αθήνα, 2011*), а также опубликованы популярные книги, посвященные священноисповеднику.

Во имя Л. в Греции было освящено более 40 новопостроенных храмов (напр., в 2007 парекклисион при ц. равноапостольных Константина и Елены в Ано-Льосия (Б. Афины); архим. Нектарий (Андонопулос) подарил этому приходу частицу мощей Л. из мон-ря Сагмата). Рядом с с. Лефкакия близ Нафплио в 2014 г. был заложен камень в основание монастырского собора во имя священноисп. Луки. Почти в каждом греческом храме есть икона этого святого. По просьбам верующих мощи Л. доставляются для поклонения в отдаленные епархии.

В 2001 г. из Греции в Симферополь была привезена серебряная рака для мощей Л. в дар Свято-Троицкому мон-рю.

Тропарь и кондак Л. составлены протопресв. Василием Фермосом. Молебный канон написан Иоилем (Франгакосом), митрополитом Эдесским, Пелльским и Алмопийским, др. молебный канон — протопресв. Стилианом Макрисом из Наусы.

Память Л. внесена в «Новый Синаксарист» под 29 мая (*Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας. Αθήνα, 2007*. Т. 9: Μάϊος. Σ. 329), т. е. по старому стилю, т. к. он был составлен в афонском монастыре Симонопетра. В «Синаксаристе»

Церковь священноисп. Луки (Войно-Ясенецкого) в мон-ре Довра (Καλι-Παναγία) близ Верри. Фотография. 2013 г.



Фанарийского еп. Агафангела память Л. упоминается дважды: 29 мая и 11 июня (приводится



с Житием) (Ἀγαθάγγελος (Χαρακτα-
ντιδης), ἐπ. Συναξαριστῆς τῆς Ὀρθο-
δόξου Ἐκκλησίας, Ἀθήναι, 2006. Τ. 5:
Μάτιος. Σ. 458; 2009. Τ. 6: Ἰούνιος.
Σ. 210–214). В Веррийской, Наус-
ской и Камбанийской митрополии
память Л. совершается 11 июня,
а 29 мая празднуется перенесение
его мощей в мон-рь Довра (Ἐγκόλ-
πιον Ἡμερολόγιον 2016 / Ἱερά Μη-
τρόπολις Βέροιας, Ναούσης καὶ Καμ-
πανίας. [Βέροια], 2015. [Σ. 42, 44]).

О. В. Л.

Иконография. Иконописные образы
Л. основаны на воспоминаниях совре-
менников и фотографиях 40–50-х XX в.,
запечатлевших Л. уже в преклонном воз-
расте. Благодаря особенностям внешне-
сти святителя его изображения легко



Священноист.
Лука (Войно-Ясенецкий),
еп. Симферопольский и Крымский.
Рисунок С. Г. Галкиной.
1946 г.

узнаваемы: у него слегка вьющиеся во-
лосы до плеч, залысины, прорезанный
глубокими морщинами лоб, короткая
окладистая борода, светлые глаза, дуго-
образные брови; взгляд пронизатель-
ный и сосредоточенный. В. А. Поляков,
видевший Л. в 1944 г., вспоминал, что
«в зал вошел человек огромного роста,
в очках. Его седые волосы ниспадали до
плеч. Легкая, прозрачная, белая кружев-
ная борода покоилась на груди. Губы
под усами были крепко сжаты. Большие
белые руки перебирали черные матовые
четки» (Поляков В. А. Проф. В. Ф. Вой-
но-Ясенецкий // Ортопедия, травматоло-
гия и протезирование. 1990. № 10.
С. 55–56).

Неск. прижизненных портретов были
созданы худож. С. Г. Галкиной. Два ка-
рандашных рисунка в эскизной манере
были выполнены ею в 1946 г. в Ин-те им.
Н. В. Склифосовского в Москве. Она не
только нарисовала Л., но и словами по-
пыталась выразить свое впечатление от
общения с ним: «Как мне хотелось пере-
дать в рисунке проникновенный взгляд

его мудрых глаз, весь его облик — мяг-
кие черты лица, большой лоб, бело-
снежные волосы, бороду, покоившуюся
на груди, руки пастыря и блестящего хи-
рурга, столько потрудившиеся в жизни,
а сейчас спокойной и задумчиво пере-
бивавшие четки!» (www.orthodox-jerusa-
lem.ru/publ/svjatitel_luka_krymskij/
1-1-0-186 [Электр. ресурс]). На порт-
ретах Л. представлен почтенным стар-
цем в рясе, на груди панегия, у него оч-
ки с круглыми стеклами, мягкая округ-
лая борода разделена надвое, волосы
аккуратно зачесаны назад. На одном из
рисунков Л. изображен поколенно, слег-
ка развернувшись влево, голова накло-
нена, в лежащих на коленях руках —
четки. На др. портрете Л. изображен по
пояс, сидящим, в $\frac{3}{4}$ -ном повороте впра-
во, правая рука на подлокотнике. На
нем ряса, на груди — панегия с образом
Божией Матери «Одигитрия». Спустя
2 года Л. еще раз позировал Галкиной
в Симферополе: на карандашном ри-
сунке 1948 г. он изображен в профиль,
погрудно. На обороте портрета Л. оста-
вил автограф: «Милую Сою да благо-
словит Господь на жизнь христианскую
и да исцелит от мучительной болезни.
Архиепископ Лука. 5. V. 48 г.».

Одна из первых икон Л. была создана
в 1996 г. иконописцем А. С. Пигаревым
после причисления Л. к лику местночти-
мых святых Крыма в 1995 г., она нахо-
дится в Петропавловском кафедральном
соборе Симферополя. Большинство икон-
ных образов святого написаны в XXI в.
в связи с его канонизацией в 2000 г. Ар-
хиерейским Собором РПЦ в сонме ново-
мучеников и исповедников Российских.
В 2000-х гг. была создана ростовая ико-
на, которую вмонтировали в крышку се-
ребряной раки святого в Свято-Троиц-
ком соборе Симферополя (рака подарена
в 2002 представителями Элладской
Православной Церкви архим. Нектари-
ем (Андонопулосом) и прот. Михаилом
Николяянисом, настоятелем ц. иконы
Пресв. Богородицы «Живоносный Ис-
точник» близ Афин). В соответствии с
традицией надгробного иконного изобра-
жения Л. представлен с закрытыми гла-
зами, крестообразно сложенными на гру-
ди руками, на нем фиолетовая мантия со
скрижалями и источниками, на голове
темный клобук. Над ракой в золотой рез-
ной раме помещены живописные ме-
далионы со сценами из Жития Л.

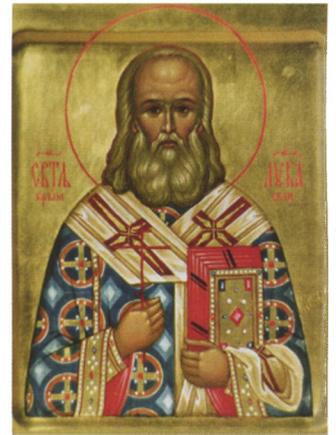
Почитание святого способствует со-
зданию как авторских композиций, так
и образов, следующих каноническим
предписаниям для их изображения; не-
которые восходят к живописной тради-
ции духовных портретов XVIII–XIX вв.,
другие — к традиц. иконописи. Л. изобра-
жается в архиерейских одеждах: в сак-
косе и митре, нередко с непокрытой го-
ловой, или же в мантии и клобуке. Как
правило, Л. правой рукой либо благо-



Священноист.
Лука (Войно-Ясенецкий).
Икона. 2000 г.
Иконописец Ю. В. Пифтанкин
(Свято-Троицкий собор
г. Симферополя)

словляет, либо держит крест, в левой
руке — жезл или Евангелие.

Две единоличные иконы святого были
созданы Н. В. Масюковой в иконопис-
ной школе МДА (2000-е гг. и 2007), на
них Л. изображен фронтально, в саккосе
и омофоре, с непокрытой головой. На
одной иконе Л. представлен на зеленом



Священноист.
Лука (Войно-Ясенецкий).
Икона. 2007 г.
Иконописец Н. В. Масюкова

фоне, персты правой руки сложены в
жесте благословения, в левой руке —
Евангелие; на другой Л. изображен на зо-
лотом фоне, в правой руке держит крест,
в левой — Евангелие. В Томске, в доме
сестринского ухода священноисп. Луки
(Войно-Ясенецкого), находится икона Л.,
автор к-рой — О. Сивков: на плечах Л.
белый омофор, лежащий поверх корич-
невого саккоса, в левой руке он держит
Евангелие, в правой — крест. На иконе из
московской ц. Иверской иконы Божией
Матери на Всполье Л. представлен в епи-
скопской митре, омофоре, украшенном
крупными цветами, саккосе, на груди —





панagia с образом Божией Матери «Знамение», правой рукой он благословляет, в левой держит пастырский жезл. На иконе, написанной В. Жаком в Выборге (2012) и подаренной врачами военного окружного госпиталя С.-Петербурга лазарету дома паломников Псково-Печерского Свято-Успенского мон-ря, Л. изображен фронтально, по пояс, в красном крещатом саккосе и белом омофоре, голова не покрыта; правой рукой Л. благословляет, в левой держит Евангелие; подпись: «Исповедник св. Лука Войно-Ясенецкий».

На иконе, созданной В. С. Глазвской (2004), Л. представлен фронтально, по



Священноисп. Лука
Икона. 2004 г.

Иконописец В. С. Глазвская

пояс, с благословляющей правой рукой. На нем черный клобук, светло-голубая мантия с источниками, белый омофор с крестами. В посвященной Л. часовне Свято-Никольского мон-ря в Переславле-Залесском имеется икона (2006), на к-рой Л. изображен в епископских одеждах, правая рука сложена в жесте благословения, покровенной левой он придерживает Евангелие. Риза декорирована вписанными в круг крестами, на рукавах, поручах и окладе книги — орнамент, имитирующий вышивку жемчугом и драгоценными камнями. На иконе письма П. Нефёдова (10-е гг. XXI в., ц. мц. Татьяны при МГУ в Москве) Л. представлен в коричневой мантии с источниками и в черном клобуке, белой епитрахили, на груди — панagia с образом Божией Матери «Знамение». Персты правой руки сложены в именованном благословляющем жесте, в левой руке — посох.

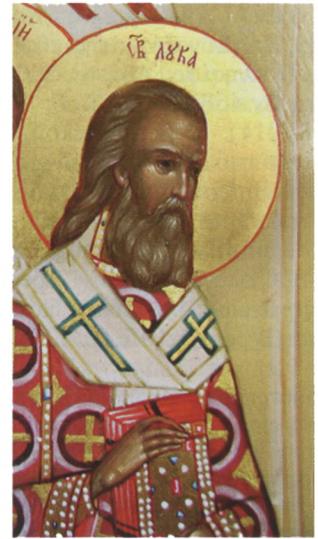
Существуют изображения Л. с хирургическими инструментами. В ц. Покрова Пресв. Богородицы в Бутырской тюрьме в память о 1-м аресте святого находится икона Л., выполненная иконописцем Д. В. Алимовым (2006). Л., с мягки-

ми прядями седых волос до плеч и окладистой короткой бородой, сидит за покрытым белой скатертью столом, перед ним раскрытая книга и ручка — эти детали напоминают о научной деятельности и писательском труде Л., на его врачебную практику указывает пенал с хирургическими инструментами, изображенный слева. На Л. белый подрясник, на груди — панagia.

На др. иконе Л. представлен как св. целитель-бессребренник со лжицей и ковчежем в руках. Подобная икона находится в ц. во имя вел. кнг. прмц. Елисаветы Феодоровны Свято-Елисаветинского женского мон-ря в Минске, рядом с Республиканской клинической психиатрической больницей. На Л. светло-зеленая ряса и белый плащ, напоминающий медицинский халат. На груди — панagia с образом Божией Матери «Знамение». В правой руке — лжица, в левой — ковчежец. Образ Л. помещен на поля иконы Пресв. Богородицы «Всецарица, со святыми врачами» (авторы В. Сидельников и К. Дуброва; до 2007). У Л. атрибуты целителя (лжица и ковчежец) и одежды архиерея (коричневая мантия со скрижалями, зеленая ряса, панagia, темный клобук с бриллиантовым крестом). На иконе «Собор святых целителей» из ц. в честь Курской Коренной иконы Божией Матери «Знамение» в г. Ульм (Германия) Л. представлен в центре композиции (рядом — целители Пантелеимон и Трифон), на нем епископская мантия со скрижалями, клобук с бриллиантовым крестом, правая рука сложена в жесте именованного благословения, в левой руке посох.

Существуют житийные образы Л. Так, в иконописной школе при МДА в 2008 г. Масюковой была написана икона Л., иллюстрирующая в 17 клеймах события жизни священноисповедника от момента рукоположения в священники до погребения (ц. свт. Тихона в г. Московский (в черте Москвы) см. в кн.: Лука (Головков). Традициям верны. С. 63). В среднике поясное изображение Л. в коричневом саккосе, омофоре, с непокрытой головой; в правой руке святой держит крест, в покровенной левой — Евангелие. Еще одна житийная икона с 15 клеймами была написана в живописной манере худож. Т. Ивановой (2015; Симферополь). В среднике на белом фоне Л. представлен в золотом саккосе, омофоре, золотой митре с эмалевыми медальонами, крестом и пангией, правой рукой он благословляет, левой, с четками, придерживает Евангелие на синем платке. Клейма иллюстрируют события жизни Л. от крещения до сцены поклонения мощам святого.

На иконе «Собор новых мучеников и исповедников Российских» (2002, иконописец Масюкова, ц. свт. Тихона в г. Московский) Л. изображен в крещатом сак-

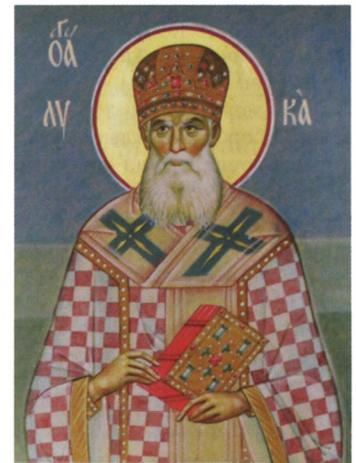


Священноисп. Лука.
Фрагмент иконы
«Собор новомучеников
и исповедников Российских».
2002 г.

Иконописец Н. В. Масюкова
(ц. свт. Тихона в г. Московский
(в черте Москвы))

косе, омофоре, с непокрытой головой, с Евангелием в руках.

Примеры изображения Л. есть и в монументальной живописи. Величественный мозаичный образ святого создала О. Ю. Дрёмина для храма во имя Л. в Сургуте (2010). На его фасаде, над порталом, Л. вместе с целителем Пантелеимоном предстает тронному образу Спасителя. Святой показан в полный рост, в $\frac{3}{4}$ -ном повороте ко Христу. На нем митра, алая мантия со скрижалями,



Священноисп. Лука.
Роспись
ц. апостолов Петра и Павла
в Ясенево. 2004 г.

синяя риза, верх которой белый омофор спускается 2 широкими лентами, панagia и нагрудный крест, в левой руке — архиерейский посох. Подпись: «Исповедник архиепископ Лука».

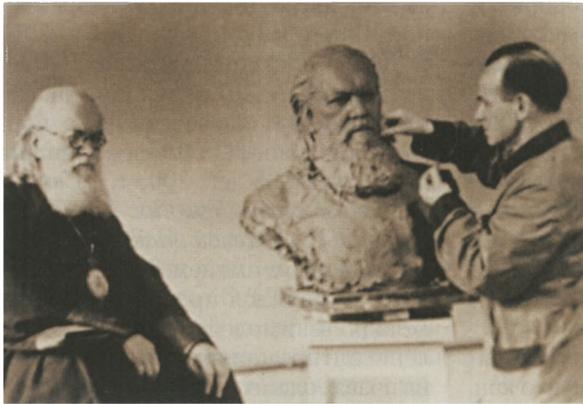




Образ Л. включен в роспись ц. апостолов Петра и Павла в Ясенево в Москве (2004), на святителе саккос с белыми и красными клетками, светлый омофор, митра, 2 руками он держит Евангелие.

Худож. И. В. Гайдук создала живописный образ святого (2014) в традициях духовного портрета. Л. изображен погрудно, в круглых очках, у него седые волосы до плеч, раздвоенная борода. На темной рясе — золотая круглая панагия с образом Божией Матери «Одигитрия» в обрамлении зеленых и красных камней.

Прижизненный бюст Л. был выполнен в 1946 г. скульптором М. П. Олениным (Музей истории хирургии при Ин-те им. Н. В. Склифосовского; см. в книгах: *Лисичкин В. А. Лука, врач возлюбленный*. М., 2009. С. 385; *Каликинская Е. И. Святитель Лука: факты, документы, воспоминания*. М., 2015. С. 124). Скульптурные изображения Л. представлены в городах России и Украины: бюст в Переславле-Залесском; барельеф в ц. св. Иоанна Предтечи в Керчи, где крестили буд. святителя; бюст в г. Саки; бюст в с. Деньги Черкасской обл. (Украина), где он работал. Выразителен памятник Л. в Красноярске, установленный в 2002 г. на площа-



Архиеп. Лука
(Войно-Ясенецкий)
и скульптор М. П. Оленин.
Фотография. 1946 г.

ди перед архиерейским домом (ул. Горького, 27). Скульптор Б. И. Мусат изобразил Л. как епископа и как ссыльного: Л. сидит на телогрейке арестанта, постеленной на скамью, склонив голову, ладони рук плотно сжаты и подняты на уровень груди; у него бриллиантовый крест на клобуке за особые заслуги перед Церковью, панагия. Бюст Л. установлен в Национальном медико-хирургическом центре им. Н. И. Пирогова и Ин-те им. Н. В. Склифосовского г. Москвы, на фасаде госпиталя в Красноярске (ул. Ленина, 114) помещен барельеф. Неск. скульптурных изображений священноисповедника имеются также в Симферополе: бюст в военном госпитале и ростовой памятник работы скульптора Ю. Г. Пустовита, представляющий Л. в архиерейском облачении, правой рукой он благословляет, в левой — пастырский жезл (Совнаркомовский пер., 3).

Лит.: *Марушак В., протодиак.* Святитель-хирург: Житие архиеп. Луки (Войно-Ясенецкого). М., 1997, 2015. С. 411; *Лука (Головков).* Традициям верны. С. 63.

Е. В. Орлова

ЛУКА́ [лат. Lucas] († 27 февр. 1149), св. (пам. зап. 27 февр.), первый игум. мон-ря Сантиссимо-Сальваторе в Мессине (Сицилия), архим. Сведения о Л. содержатся в Житии св. Варфоломея из Симери (ВНГ, N 235), а также в предисловии (ВНГ, N 994m) к Мессинскому Типикону (в составе единственной ркп. Mess. gr. 115), которое было написано Л. от первого лица между маем 1131 г. и июлем 1132 г. (*Arranz*. Typicon. P. XXI). По просьбе св. Варфоломея (пам. греч., пам. зап. 19 авг.) король Сицилии Рожер II начал строительство церкви и мон-ря в Мессине на том месте, где его отец в 1094 г. воздвиг храм в честь победы над мусульманами. После этого св. Варфоломей вернулся в основанный им мон-рь Санта-Мария-дель-Патире близ Россано (обл. Калабрия, Италия) и поручил завершить благоустройство буд. обители своему ученику иером. Л., назначив его игуменом. Л. взял у учителя богослужебные книги, церковную утварь

и деньги и вместе с 12 др. монахами прибыл в Мессину немного ранее 1130 г. Хотя мон-рь еще не был достроен и заселен мона-

хами, согласно грамоте Рожера II, предположительно датированной маем 1131 г. (сохр. в 2 поздних списках XVII в. (Vat. lat. 8201. Fol. 128)), обитель в это время получила юридический статус. Вероятно, строительство продолжалось 10 лет, с 1122 по 1132 г. (*Halkin*. 1948. P. 295). Став настоятелем обители Сантиссимо-Сальваторе, Л. по воле короля был назначен архимандритом всех греч. мон-рей той области. Он подчинялся непосредственно королю, к-рый принимал участие в избрании архимандритов. В 1131 г. Рожер II просил лат. епископа Мессины Уго отказаться от юридических прав на 30 греч. мон-рей своего диоцеза в пользу архимандрита. Епископ пошел на уступки при условии, что

ежегодно в его казну эти обители будут платить определенную сумму денег. После завершения строительства Сантиссимо-Сальваторе Л. как архимандрит отправился осматривать др. греч. мон-ри Сицилии и Калабрии и отметил, что насельники не выполняют правила общежительных греч. мон-рей. В 1133 г. Л. разослал настоятелям обителей составленный им свод постановлений, известный как Ктиторский Типикон св. Варфоломея из Тригоны. Этот свод ежегодно должны были зачитывать монахам. В том же году кор. Рожер установил архимандритию (Vat. lat. 8201. F. 56), в к-рую входило 48 мон-рей: 18 небольших сицилийских и 4 калабрийские обители подчинялись непосредственно архимандриту и управлялись экономом, 13 более крупных сицилийских и 3 калабрийских мон-ря имели игуменов, избираемых монахами, но находились под юрисдикцией архимандрита, к-рый принимал участие в их назначении. Л. установил единые дисциплинарные правила и упорядочил церковный устав во всей архимандритии. Он сделал Сантиссимо-Сальваторе центром духовного просвещения, пригласив туда знатоков церковного пения, лучших учителей, грамматиков, каллиграфов, а также собрав обширную б-ку не только духовных, но и светских книг. Собор в мон-ре Сантиссимо-Сальваторе был богато украшен и имел множество реликвий.

Впосл. саркофаг с останками святого был перенесен в ц. Сан-Джованни-ди-Мальта в Мессине, а затем в региональный музей города.

Ист.: ВНГ, N 994m; *Rossi S.* La prefazione al «Typicon» del Monastero del SS. Salvatore scritta da Luca primo archimandrita // *Atti della Reale Accademia Peloritana*. Messina, 1903. T. 17. P. 71–84; *MartRom* (Vat.). P. 158. Лит.: *Martire D.* La Calabria sacra e profana. Cosenza, 1876. T. 1. P. 266–270; *Matranga F.* Il monastero dei greci del S. Salvatore dell'Acroterio di Messina e S. Luca primo archimandrita autore del cartofilacio, o sia della raccolta dei codici greci di quel monastero. Messina, 1887; *Batiffol P.* L'abbaye de Rossano: Contribution à l'Histoire de la Vaticane. P., 1891. P. 83; *Mercati G.* Per la storia dei manoscritti greci di Genova. Vat., 1935. P. 167–168. (ST, 68); *Scaduto M.* Il Monachismo Basiliano nella Sicilia medievale. R., 1947. P. 165–244; *Halkin F.* Bulletin d'agographie italo-grecque // *AnBoll*. 1948. T. 66. P. 289–299; *Arranz*. Typicon. P. XVIII–XXV; *Ferrante N.* Santi italogreci in Calabria. Reggio di Calabria, 1981. P. 83, 225; *Hester D. P.* Monasticism and Spirituality of the Italo-Greeks. Thessal., 1992. P. 121–122, 127, 162, 253, 273. (Analecta Vlatadon; 55); *Luke of Messina: Typikon of Luke for the Monastery of Christ Savior (San Salvatore) in Messina / Transl.*



T. Miller // Byzantine Monastic Foundation Documents: A Complete Transl. of the Surviving Founder's Typika and Testaments / Ed. J. Thomas, A. C. Hero. Wash., 2000. Vol. 1. P. 637–648. (DOS; 35).

А. Н. Крюкова

ЛУКА́ [греч. Λουκάς], патриарх Антиохийский (1137/38 – не позднее 1156). Его имя упоминается в конце Типикона греч. мон-ря св. Николая в Казоле (Апулия; сост. в 1173), в списке усопших, за к-рых монахам надлежало молиться, после перечня лат. князей и перед именем основателя обители, что свидетельствует об особой связи Л. с этим мон-рем, учрежденным при 1-м князе Антиохии *Бозмунде Тарентском*. Ш. М. Диль, впервые обративший внимание на данное упоминание, отнес время правления Л. к периоду между 1099 и 1131 гг. В. Грюмель опроверг эту датировку и предположил, что Л. был избран на Патриаршество после договора 1137 г., по к-рому Антиохийский кн. Раймунд из Пуатье признал себя вассалом визант. имп. *Иоанна II Комнина*. По мнению исследователей, в избрании Л. сыграло роль то, что он происходил из южноитал. владений норманнов и в то же время придерживался греч. обряда, что делало его кандидатуру подходящей как для визант. императора, так и для правителей *Антиохийского княжества*. Действительно, имп. Иоанн II имел намерение восстановить греч. Патриарший престол в Антиохии, но не смог его осуществить (*Рансимен С.* Восточная схизма: Визант. теократия. М., 1998. С. 73–74), поэтому Л., как и др. патриархи этого периода, очевидно, провел все время своего Патриаршества в К-поле. Оно закончилось не позднее 1156 г., когда титулярным патриархом Антиохийским уже был *Сотирих Пантевген*. Хотя достоверность упоминания Л. в Типиконе ставилась под сомнение ввиду проблем, связанных с передачей текста в рукописной традиции, историчность этого патриарха подтверждается наличием его имени в Кипрском Синодике (ок. 1170; *Carruyns*. 1935. P. 492) и в Фессалоникийском Синодике (1439; *Gouillard*. Synodikon. P. 106–107).

Ист.: *Carruyns N.* Le Synodicon de Chypre au XII^e siècle // Byz. 1935. T. 10. P. 489–504; *Apostolidis A.* Il Typicon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. gr. C III 17: Tesi di dottorato. [R., 1984]. P. 293.

Лит.: *Diehl Ch.* Le monastère de S. Nicolas di Casole près d'Otrante, d'après un manuscrit

inédit // MArHist. 1886. T. 6. P. 173–188; *Gruemel V.* Notes pour l'«Oriens Christianus» // EO. 1934. T. 33. N 173. P. 53–58; *Todd K.-P.* Region and griechisch-orthodoxes Patriarchat von Antiocheia in mittelbyzantinischer Zeit und im Zeitalter der Kreuzzüge (969–1204): Diss. Wiesbaden, 1998. Tl. 2. S. 726–727.

С. А. Мусеева

ЛУКА́, еп. Белгородский (не ранее 1072 – 22.08.1089/91). Согласно *Киево-Печерскому патерику*, до поставления во епископа был иноком Киево-Печерского мон-ря (см. *Киево-Печерская лавра*). Хиротонию Л. возглавил митр. Киевский *Иоанн II*. Белгородская кафедра, по мнению, принятому в историографии, имела в то время значение викариальной по отношению к кафедре Киевского митрополита. Предыдущий Белгородский епископ, Никита, упомянут в связи с переносом мощей святых *Бориса и Глеба* в Вышгороде в 1072 г. (*Успенский сборник XII–XIII вв.*, 1971. С. 62).

В патериковом «Слове о святей трапезе и о священнии тоя великия церкви Божия Матере» (о постройке и освящении киево-печерского Успенского собора) о Л. говорится как об одном из епископов, 14 авг. 1089 г. в игуменство прп. *Иоанна* составивших Собор во главе с митрополитом Иоанном II для освящения монастырского храма (созыв епископов без митрополичьего повеления представлен в патерике как чудо Пресв. Богородицы; кроме Л. указаны епископы *Иоанн* Черниговский, *Исаия* Ростовский, *Антоний* Юрьевский).

Согласно сохранившемуся в киевском соборе Св. Софии графито кон. XI в., «месяца августа в 22 преставися раб Божии Лука, епископ блаженный Белгородский» (*Высоцкий С. А.* Древнерус. надписи Софии Киевской XI–XIV вв. К., 1966. С. 45–46. № 10). Белгородский епископ не упоминается под 14 авг. 1091 г. в связи с перенесением мощей прп. *Феодосия* Печерского (Патерик. 1911. С. 60), вероятно, Л. умер незадолго до этого события, а новый архиерей еще не был поставлен (по гипотезе *М. Д. Присёлкова*, поскольку в перенесении мощей в 1091 г. участвовал еп. *Антоний* Порьский/Поросский, после кончины Л. была образована викариальная Поросская епархия, в которую была включена Белгородская).

Ист.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 207–208; Т. 2. Стб. 199; Т. 9. С. XV; Патерик Киевского Печерского мон-ря. / Подгот. к изд.: Д. И. Абрамович.

СПб., 1911. С. 10, 76; *Абрамович Д. И.* Киево-Печерский патерик. К., 1931. С. 14, 103; Древнерус. патерики: Киево-Печерский патерик. Волоколамский патерик. / Изд. подгот.: Л. А. Ольшевская, С. Н. Травников. М., 1999. С. 17, 22.

Лит.: Миняя (МП). Май. Ч. 3. С. 357; *Щапов Я. Н.* Гос-во и Церковь Др. Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 36, 207; *Макарий*. История РЦ. Кн. 2. С. 166, 372; *Приселков М. Д.* Очерки по церк.-полит. истории Киевской Руси X–XII вв. СПб., 2003² (по указ.); *Ольшевская Л. А.* Лука (ум. 22.08.1089/91) // ДРСПМ. С. 464–465.

М. В. П.

ЛУКА́ (Коваленко Андрей Вячеславович; род. 11.07.1971, г. Харцызск Донецкой обл.), архиеп. Запорожский и Мелитопольский. Из семьи рабочих. С 1987 г. был санитаром в центральной больнице г. Харцызска. В 1988 г. окончил среднюю школу. В 1989–1991 гг. проходил военную службу. В 1992–1998 гг. учился в Донецком медицинском ин-те.

В марте 1998 г. Донецким и Мариупольским архиеп. *Иларионом* (*Шукало*; вполн. митрополит) рукоположен во диакона, в мае 1999 г. – во иерея. Служил в Свято-Николаевском храме Донецка. Одновременно с 1998 г. заочно обучался в КДС. В 2002 г. поступил на заочное отделение в КДА. По окончании академии защитил диссертацию, с присвоением ученой степени кандидата богословия. 25 дек. 2003 г. в *Святогорской в честь Успения Пресв. Богородицы мужской лавре* принял монашество с именем Лука. В 2004–2005 гг. являлся председателем отдела по взаимодействию с промышленными предприятиями и орг-циями на правах благочинного Донецкой обл. По благословению митр. *Илариона* руководил возведением 3 храмов и перестройкой помещений под 2 домовые церкви в Донецкой епархии. В мае 2004 г. возведен в сан архимандрита. С сент. 2005 г. клирик Полтавской епархии. Занимал должность зам. председателя Синодального отдела религ. образования, катехизации и миссионерства УПЦ.

12(13) нояб. 2005 г. хиротонисан во епископа Васильковского. Хиротонию в храме преподобных *Антония* и *Феодосия* Печерских Киево-Печерской лавры возглавил митр. Киевский и всея Украины *Владимир* (*Сабодан*). Л. стал викарием Киевской епархии и наместником *Глинской в честь Рождества Пресв. Богородицы мужской пустыни*. В 2007–2008 гг. возглавлял Синодальный

отдел УПЦ «Миссия «Церковь и медицина»». С 2007 г. преподавал пастырскую психологию и психиатрию в КДА и Киевской ДС (до 2011). 29 апр. 2008 г. возведен в сан архиепископа. 8 мая того же года назначен управляющим Конотопской и Глуховской епархией с оставлением должности наместника Глинской пуст. 23 дек. 2010 г. назначен управляющим Запорожской и Мелитопольской епархией. С 2011 г. преподает биоэтику в Запорожском гос. медицинском ун-те. С 8 мая по 20 июля 2012 г. временно управлял Бердянской епархией. 15 марта 2013 г. назначен на должность председателя Синодального отдела УПЦ по делам пастырского окормления казачества Украины и духовно-физического воспитания молодежи.

Соч.: Про день св. Валентина // Вісник пресслужби УПЦ, К., 2010. Березень. № 102. С. 62; Послание Высокопреосв. Луки, архиеп. Запорожского и Мелитопольского, по случаю 20-летия учреждения Запорожской епархии // Летопись Православия. Запорожье, 2012. № 10. С. 1.

Лит.: Антоненко Е. Архиеп. Лука начал чтение лекций по биоэтике // Летопись Православия. 2011. № 9. С. 8; Запорожский архиерей признан «Человеком года» // Там же. № 12. С. 12; Антоненко Е. Владыка Лука назван лауреатом народного рейтинга «Великие запорожцы» // Там же. 2012. № 1. С. 8; Архиеп. Запорожский и Мелитопольский Лука (в миру А. В. Коваленко) // Видатні запоріжці. Запоріжжя, 2012. С. 29.

ЛУКА́ (Конашевич Лаврентий; † 1.01.1758, Белгород), еп. Белгородский и Обоянский. «С малых лет» учился в Киеве (ОДДС. Т. 5. № 55). В 1724 г. окончил полный курс Киево-Могилянской академии (класс богословия) и был оставлен в ней преподавателем. По определению Синода от 27 июня 1727 г. в киевском Софийском монастыре был пострижен в монашество, вскоре рукоположен во диакона. Служил стряпчим (представителем) на Киевском подворье в Москве, был учителем пиитики в московской Славяно-греко-латинской академии, являлся насельником *Законоспасского в честь Нерукотворного образа Спасителя московского мужского монастыря*. 9 сент. 1730 г. в сане иеромонаха определен проповедником, к 1732 г. исполнял послушание казначея епители. Осенью 1730 г. был допрошен по делу Киевского архиеп. *Варлаама (Вонатовича)*, обвинявшегося в неслужении торжественных молебнов по случаю восшествия на престол имп. *Анны Иоанновны*.

В Москве Л. познакомился с Х. А. Минихом, к-рый в июле 1732 г. содействовал его назначению законоучителем новооткрытого Сухопутного кадетского корпуса в С.-Петербурге. Это было одно из первых в России светских средних учебных заведений; Л. стал 1-м преподавателем Закона Божия светским учащимся. Кроме обязанностей по кор-



Лука (Конашевич),
еп. Белгородский и Курский.
Портрет. Сер. XVIII в.

пусу Л. исполнял поручения высшей власти: наставлял в вере пожелавших принять Православие солдат из чувашей и калмыков и др. (ОДДС. Т. 14. № 125, 147, 233). Так, в 1734 г. Синод поручил Л. «обучение православной вере и совершение крещения» неких японцев Созы и Гомзы, к-рые «занесены морем к Сибири» (Там же. № 317).

20 окт. 1735 г. указом имп. Анны Иоанновны Л. был назначен настоятелем московского Симонова Успенского мон-ря, с возведением 2 (4 ?) февр. 1736 г. в сан архимандрита. Тем же указом Л. поручалось «осмотреть все книги» в 6-ках Московской и домовый Синодальной типографий, и, «если что востребуется к лучшему учреждению сих библиотек, то устроить общим согласием в Синодальной с казначеем и ризничим, а в типографской с директором; излишние же на греческом, латинском и прочих иностранных диалектах книги, если их окажется одним званием по 20-ти и более, оценит, продать с публичного торга, оставив в библиотеках по одному лучшему экземпляру, и о проданных донести» (Там же. Т. 15. № 347).

18 сент. 1737 г. в столичном Петропавловском соборе Л. был хиротонисан во епископа Устюжского и Тотемского и в тот же день пред-

ставлен императрице. 1 янв. 1738 г. прибыл в Вел. Устюг, управлял епархией всего несколько месяцев. В кон. янв. 1738 г. Л. открыл в Вел. Устюге «славенолатинскую и славенороссийскую» школы (впосл. семинария). «Смотрение» над ними архиерей поручил вызванному из Москвы канцеляристу Алексею Иванову Панову.

При Л. были построены каменная ограда *великоустюжского во имя архангела Михаила мужского монастыря*, приходская каменная ц. во имя сщмч. Леонтия, еп. Ростовского (1738–1741). Епископ инициировал отстранение от должности секретаря Устюжского архиерейского дома И. Фирсова, к-рый завел винокуренные заводы и вместе с братом поставлял в Архангелогородскую губ. «на кружечные двory вино и водку», используя при этом «монастырских лошадей и людей» (Там же. Т. 18. № 145).

9 марта 1738 г. Л. был перемещен на Казанскую кафедру. Принял меры к переустройству Казанской семинарии по образцу Киевской и Московской академий. К нач. 1738 г. в семинарии, располагавшейся в *казанском Зилантовом в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре*, оставались всего 50 учащихся и 2 преподавателя: мон. *Сильвестр (Гловацкий)*; впосл. митрополит Суздальский) и В. Г. Пуцек-Григорович (впосл. *Вениамин*, митрополит Казанский). В 1739 г. в классе фары было уже 56 учащихся, набранных, вероятно, при Л., в классах инфима — 20, грамматическом — 16, синтаксическом — 22, пиитическом — 5. Классом пиитики руководил Пуцек-Григорович, остальными — новые учителя, прибывшие из Киева: Иван Дьячковский, Филипп Соколовский (инфима), Адриан Симановский (грамматика), Сергей Светловский (синтаксис). В июне 1739 г. Л. вместе с казанским губернатором кн. С. Д. Голицыным составил штат (смету) семинарии, предусмотрев в ней 7 учителей и 200 студентов (Там же. Т. 15. Прил. 28). В 1740 г. открылся класс философии, первым преподавателем которого стал Пуцек-Григорович, постриженный архиереем в монашество. В классе богословия, открывшемся в 1751 г., по повелению Л. преподавал *Феофил (Игнатович)*; впосл. епископ Черниговский). Самым известным выпускником семинарии 40-х гг. XVIII в. был Г. А. Рычковский

(см.: *Геден (Криновский)*, еп. Псковский). Л. назначил его преподавателем и не отпускал из Казани для продолжения образования, так что в 1751 г. ему пришлось уехать самовольно.

На запрос Синода о том, нет ли «нужды в присылке экзаменаторов» для ставленников в Казанской епархии, преосвященный ответил отрицательно; он же усиленно хлопотал об увеличении жалованья духовенству Оренбурга (основан на новом месте в 1743) и служащим Оренбургского духовного правления.

При Л. в 1740 г. были достроены 3 каменных семинарских корпуса на ул. Воскресенской (ныне Кремлевской). Перевод духовной школы из Зилантова мон-ря в город, в «семинарские нижние апартаменты», состоялся 18 окт. 1738 г. (Там же. Т. 17. № 32. Стб. 55). Осенью 1740 г. Казанскую семинарию посетил астроном и картограф акад. Ж. Н. Делиль, в 1725–1747 гг. работавший в С.-Петербурге. Студенты разных классов приветствовали его речами на лат. и рус. языках. Л. предоставил гостю свою карету, пригласил на архиерейское богослужение в день памяти свт. Гурия Казанского (4 окт.), а на прощание подарил кость мамонта, хранящуюся в Зилантовом мон-ре.

В 1742 г. сгорели семинарские корпуса, к-рые в посл. были восстановлены как 2-этажные. Епископ добился от Синода крупной субсидии (3 тыс. р.) на восстановление зданий, а также пожертвовал Казанской ДС более 1,5 тыс. томов из своей б-ки (книги сгорели во время пожара в 1815). Центральный корпус семинарии именовался Лукинским в честь Л., к-рому принадлежала главная заслуга в строительстве. К нач. XX в. в семинарии и в *Раифском в честь Грузинской иконы Божией Матери монастыре* хранились его прижизненные портреты с надписями: «Лука Конашевич, епископ Казанский и Свяжский, основатель семинарии и библиотеки, любитель наук». По прошению настоятельницы *казанского Богородицкого монастыря* игум. Марфы (Соловцовой) Л. выдал ей «шнурованную за секретарскою скрепою» книгу для сбора пожертвований и способствовал восстановлению ограды и др. монастырских построек, пострадавших в 1742 г. во время городского пожара.

С первых месяцев пребывания на Казанской кафедре Л. активно за-

нимался миссионерскими делами. Новокрещенская комиссия, под рук. архим. Алексия (Раифского) пребывавшая в *Свяжском в честь Успения Пресвятой Богородицы монастыре*, при Л. была преобразована в Контролю новокрещенских дел. Она по-прежнему подчинялась Синоду, но роль Казанского архиерея в ее деятельности усилилась. В дек. 1738 г. по инициативе Л. архим. Алексей (Раифский) был уволен на покой, а вместо него на миссионерское служение назначен иером. *Димитрий (Сеченов)*, сторонник жестких адм. мер.

11 сент. 1740 г., за месяц до смерти, имп. Анна Иоанновна подписала указ, регламентировавший миссионерскую деятельность (ПСЗ. Т. 11. № 8236. С. 248–256). Возможно, именно Л. был его автором. Согласно указу, устанавливались штаты конторы, включавшие священ. Димитрия (Сеченова), 2 протопопов, комиссара, ведавшего переселением новокрещенных или некрещенных, 5 переводчиков, канцеляриста, 2 копиистов, 3 солдат. Каждому пожелавшему креститься выдавалось «по кресту медному... да по одной рубахе с порты и по сермяжному кафтану с шапкой и рукавицы, обуви чирюхи с чулками; а кто познатнее, тем... кресты серебряные, кафтан из сукон крашенных, какого цвета кто похочет... а вместо чирюх сапоги... женскому полу волосники и очельники, по рубахе холщевой». Полагалось и денежное вознаграждение, а крестившиеся «всею семьею» благословлялись иконой Спасителя или Божией Матери. Согласно донесению о. Димитрия, в 1739 г. было крещено 206 чел., в 1740 г. — 338 чел. (ОДДС. Т. 20. № 164), а в 1741 г. число крещенных возросло в 30 раз (Там же. Т. 21. № 685. Стб. 493).

Указ от 11 сент. 1740 г. предусматривал учреждение 4 «новокрещенских» школ для обучения «инородческих» детей. К 1750 г. они были открыты. Набор детей из чувашей, крещенных татар, марийцев, удмуртов осуществлялся принудительно, чаще всего учащиеся зачислялись в школы в счет рекрутских наборов. Эффективность обучения была низкой из-за отсутствия специальной педагогической системы. Примерно четверть учащихся умирали, четверть разбегались, четверть «по неспособности» возвращались «в первобытное состояние». Лишь немногие из прошедших 6–7-летний курс обучения становились дьячками и пономарями.

Л. стал инициатором указа от 19 нояб. 1742 г. «О недопущении в Казанской губернии строить мечети...» (ПСЗ. Т. 11. № 8664. С. 719–720), который приписывал «новопостроенные за запретительными указами мечети... сломать и впредь строить огню не допускать». В итоге только в Казанской пров. было разрушено более 500 мечетей. При этом Л. «насиленно созидал среди иноверческого населения церкви и часовни... совершал мимо иноверческих домов крестные хождения» (*Афанасьев*. 1909. С. 81). Указ о запрете строить мечети Сенату уже 22 июня 1744 г. пришлось частично скорректировать, чтобы предотвратить у татар «в их законе оскорбление», а главное, чтобы антимусульм. законодательство в случае его «разглошения» не вызвало бы ответных мер по «утеснению» православных в Османской империи.

3 мая 1749 г. в Казани произошел сильный пожар, начавшийся в Ст. Татарской слободе. Епископ, объявив пожар «Божьим предзнаменованием», выступил с инициативой: не разрешать слободским «христонавистным» татарам восстанавливать сгоревшие дома, а выселить их «в уезды». Но это намерение Л. не получило одобрения в Сенате, к-рый предписал всем строиться «на прежних местах». Но в 1754 г. Л. удалось добиться того, чтобы все «новокрещенские» школы были переведены в Казань, а именно на самое «бойкое место» погорелой Ст. Татарской слободы. Здесь для учащихся было построено деревянное здание на 200 чел. Ранее, 8 июля 1749 г., там была торжественно заложена ц. во имя праведных Захарии и Елисаветы. Ходатайства о полном выселении татар-мусульман из Казани епископ подавал еще 2 раза, но они не получили поддержки в столице. При этом некоторые татары, недовольные соседством с церковью, в т. ч. по причине колокольного звона, и новокрещенской школой, сами просили о выселении их на свободные земли около Казани. Это ходатайство было удовлетворено, место для Ново-Татарской слободы выделено уже указом имп. Елизаветы Петровны от 8 авг. 1750 г. Т. о., в Казани образовалась еще одна татар. слобода, но надежды Л. на то, что туда переселятся все татары, не оправдались.

В целом миссионерская деятельность Л. вызывала негодование ко-



ренного населения края, исповедующего ислам, и приводила к межконфессиональной и социальной напряженности. У татар архиерей, страдавший болезнью суставов (ОДДС. Т. 23. № 493. Стб. 601), получил прозвище Аксак Каратун (Хромой Черноризец), очевидно, по аналогии с Тамерланом (Тимур Аксак, Железный Хромец), который в кон. XV в., по местному преданию, опустошил Волжскую Булгарию. Посетившая г. Булгар в 1767 г. имп. Екатерина II писала, что татары «великое почтение имеют к сему месту и ездят Богу молиться в сии развалины. Сему один гонитель, казанской архиерей Лука, при покойной Императрице Елисавете Петровне, позавидовал и много разломал, а из иных построил церковь, погреба и под монастырь занял, хотя Петра I-го указ есть, чтобы не вредить и не ломать сию древность» (Письма и записки имп. *Екатерины Второй* к гр. Н. И. Панину. М., 1863. С. 27).

Летом 1755 г. в Оренбургской губ., входившей в Казанскую епархию, среди башкир вспыхнуло восстание (т. н. восстание Батырши). Оно было вызвано в т. ч. и антимусульм. деятельностью епископа. 3 сент. 1755 г. имп. Елизавета Петровна приостановила действие сегрегационного указа от 28 сент. 1743 г. о насильственном отселении некрещеных татар из деревень, где жили их крещеные соотечественники, и удовлетворила прошение выборных служивых татар производить следствия «по касающимся до них духовным делам... особливо по нынешним известным обстоятельствам» в губ. канцеляриях, «а к казанскому архиерею, по требованию его, их не отсылать» (Сенатский архив. СПб., 1901. Т. 9. С. 417).

9 окт. 1755 г. указом имп. Елизаветы Петровны Л. был переведен на Белгородскую кафедру «в предвидение всеобщего смятения, а также в прекращение часто случавшихся по той же причине со светскими правительствованиями несогласий». В тот же день митр. Тобольский и Сибирский Сильвестр (Гловацкий), бывш. сподвижник Л. в Казани, действовавший против иноверцев в своей епархии теми же методами принуждения, был переведен на Суздальскую кафедру.

Предшественник Л. на Белгородской кафедре свт. *Иоасаф (Горленко)* был погребен в склепе Троиц-

кого собора. При Л. по инициативе полковника А. А. Горленко, родного брата святителя, над склепом устроили придельную церковь «в воспоминание Страшного Суда Божия» для служения ранней литургии. Во время управления Л. епархией были построены каменный Покровский храм в слободе Холке Новооскольского у., деревянная Космодамиановская ц. в с. Сетное Корочанского у. и др.

Л. стремился упорядочить хозяйственную деятельность Харьковского общесловного коллегиума, к-рый содержался за счет отчисления части церковных доходов. Епископ требовал, чтобы положенный взнос церквями 30-й доли хлеба на содержание учебного заведения производился неукоснительно. Когда священники Ахтырского ведомства прислали в канцелярию архиерейского дома прошение об освобождении их от взносов за неимением при церквях ни земель, ни др. угодий, архиерей распорядился: «За неисполнение преждепосланного указа доправить 30-ую долю вдвое, без всякого упущения, и для того взыскания послать нарочитого по инструкции» (*Лебедев*. 1902. С. 118). Л. ввел ряд изменений в учебно-воспитательный процесс и систему управления коллегиумом. Указом от 29 авг. 1756 г. Л. учредил особый орган управления хозяйственной частью коллегиума — «собор», состоявший из учителей богословия, философии, риторики и пиитики. Собор избирал из своего состава казначея и управлял «по общему согласию и приговору».

В дек. 1757 г., перед кончиной, Л. завещал оставшиеся у него 500 р. употребить на похороны и раздачу нищим, а 4 жеребцов, привезенных из Казани, пожертвовать Харьковскому коллегиуму. Синод благословил Переяславскому и Бориспольскому еп. *Гervasию (Линцевскому)* возглавить погребение Л. «в соборной Белогородской церкви», т. е., вероятно, в Свято-Троицком соборе. Однако в биографических источниках XIX в. о захоронении Л. в этом храме не упоминается.

Ист.: ОДДС. Т. 7. № 193; Т. 10. № 273, 329, 470; Т. 11. № 185; Т. 12. № 121, 221, 271, 279, 365; Т. 14. № 184; Т. 15. № 10, 46, 70, 161, 183, 247, 325, 329, 347, 410; Т. 16. Прил. С. 823–834; Т. 19. № 14, 97, 526; Т. 21. № 183; Т. 23. № 116, 493; Т. 26. № 60, 130, 153; Т. 29. № 326; Т. 31. № 3, 7, 8, 42, 189, 239; Т. 34. № 334, 431, 450.

Лит.: *Аскоченский В. И.* Киев с его древнейшим уч-щем Академиею. К., 1856. Ч. 1. С. 297; Лука Конашевич, еп. Казанский // ПС. 1858. № 8. С. 564–585; № 10. С. 232–254; № 12. С. 464–500; *Пекарский П. П.* Путешествие акад. Н. И. Делиля в Березов в 1740 г. СПб., 1865. С. 56–58; *Можаровский А.* Ход миссионерского дела в Казанской епархии с 1731 г. до кон. XVIII ст. и его результаты // РукСП. 1867. № 45. С. 350–367; № 47. С. 440–459; № 50. С. 569–588; № 51. С. 622–636; *Суворов Н. И.* Об иерархах бывш. Великоустюжской епархии // Вологодские Ев. 1869. № 13. С. 476–477; *Солнцева П., свящ.* Краткие сведения о Белгородских Курских иерархах // Харьковские Ев. 1871. № 21. С. 360–366; № 22. С. 418–421; № 23. С. 444–452; *Лебедев А. С.* Белгородские архиереи и среда их архипастырской деятельности. Х., 1902. С. 116–123; *Вишневский Д. К.* Киевская Академия в 1-й пол. XVIII ст. К., 1903. С. 308–309; *Афанасьев М., свящ.* Иерархи Белгородско-Курской епархии в XVII–XVIII ст. // Курские Ев. 1909. № 3. С. 81; *Никольский А. И.* Описание рукописей, хранящихся в Архиве Св. Правительствующего Синода. СПб., 1910. Т. 2. Вып. 2. № 4049; *Ислаев Ф. Г.* Ислам и православие в Поволжье XVIII ст.: От конфронтации к терпимости. Каз., 2001; *Раздорский А. И.* Архиереи Курского края XVII–XX вв. Курск, 2004; *Кобец О., прот., и др.* История Белгородской епархии. Белгород, 2006. С. 84–86; *Лукаков Е. В.* Архипастыри Казанские, 1555–2007. Каз., 2007. С. 144–154.

Д. Б. Кочетов

ЛУКА́ Иванов Тверитин (XVII в.), свящ., муз. теоретик, распевщик, пеперисчик. В «Сказаниях о зарембах» (кон. XVII в.) первым в группе «русских философов», занимавшихся в царствование Михаила Феодоровича усовершенствованием древнерус. системы муз. письма с помощью «окозрительных» помет, упоминается «москвитин, [церкви] Николая Явленского чудотворца из-за Обратных ворот поп Лука» (ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 377 об.). Каменная ц. Николы Явленного «за Арбатскими вороты», «в Стрелецкой слободе», возведенная по приказу Бориса Годунова в 1593 г. (*Забелин И. Е.* История города Москвы. М., 1905. Ч. 1. С. 162), была одним из московских приходских храмов, причт к-рого получал «ругу» — жалование из государственной казны. Из документов известно, что в кон. 20-х — 30-х гг. XVII в. Л. служил там диаконом (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 529. Л. 27 об.; № 530. Л. 57 об.; № 531. Л. 65 об.; № 532. Л. 67; № 533. Л. 66; № 534. Л. 54; № 535. Л. 54), а в 40-х гг. — священником (Там же. № 536. Л. 93 об.; № 537. Л. 102 об.; № 538. Л. 91 об.; № 539. Л. 24 об.; № 540. Л. 84 об.), получая денежное жалование, а также годовые и праздничные сукна на общую сумму 4 р. С 1649/50 г. в той



же церкви на его месте служил «сын его поп Назарей» (Там же. № 540. Л. 189).

Как дидакал Л. создавал собственные мелодические варианты строк («Лукин роспев» в «Выписке розводным фитам и мудрым строкам... изо всех владычных праздников» — ГИМ. Син. певч. № 219. Л. 400; «верхняя» строка песнопения 8-го гласа из Октоиха, текст к-рого не сохранился, — РНБ. Тит. № 4455. Л. 161) и целых песнопений («Лукин роспев» славника на Богоявление «Преклонил еси главу» в стиле *большого распева* — РНБ. Кир.-Бел. № 638/895. Л. 97 об. — 98 об.).

В певч. сборнике 30-х гг. XVII в. (ГАЯО. Колл. ркп. Оп. 1. № 459/97) содержатся разделы «Ирмосы» (Л. 62 об.) и «Триоди воскресныя» (т. е. Стихирарь постный) «Никольскаго дьякона Явленскаго, москвитина священнодьякона Луки Ивановича Тверитина» (Л. 291), оба с ремарками «С его переводу списаны». В рукописи имеется вкладная полустная запись: «Лета 7165 [1657] месяца марта в 1 день Ярославля Поволскаго Толскаго монастыря... черной дьякон Лаврентий, что был у Николы Чудотворца в Рубленом городе... А подписал сам черной дьякон Лаврентий» (Л. 2–463), сделанная той же рукой, что и приписки к разделам с песнопениями Л. Вероятно, в записи идет речь именно о ц. Николы Явленного, находившейся у Арбатских ворот в Земляном городе, ранее — Деревянном городе, к-рый в 30-х гг. XVII в. был укреплен земляным валом и острогом — «рубленным городом». Согласно ружным книгам нач. 40-х гг. XVII в., когда Л. стал священником ц. Николы Явленного, место диакона занял некий Леонтий, а в 1645 г. Леонтия сменил др. диакон — Ларион (РГАДА. Ф. 396. Оп. 2. № 536. Л. 93 об.; № 537. Л. 103; № 538. Л. 91 об.); по всей вероятности, Леонтий незадолго до этого принял монашеский постриг и получил новое имя Лаврентий. Др. разделы сборника также имеют ремарки Леонтия об авторе или происхождении «переводов», следов., рукопись была составлена на заказ со специально подобранных образцов или списков («переводов») певч. книг.

Употребление Леонтием (Лаврентием) отчества «с вичем» свидетельствует о его большом уважении к Л., в XVII в. это практиковалось только

по отношению к лицам из высшего общества (членам царской семьи, боярам и высшим придворным чинам, князьям), но, вероятно, допускалось и между образованными людьми одного социального статуса. Приведенное Леонтием прозвище Л. — Тверитин — указывает на Тверь как на место прежнего проживания (или рождения) Л. или скорее всего его предка, поскольку сам мастер обычно именуется москвитином.

Крюковой текст сборника не содержит «окозрительных пометок», что подтверждает сведения «Сказания о зарембах» о работе Л. над усовершенствованием нотного письма уже в сане священника, т. е. в 40-х гг. XVII в. В бытность диаконом он, как и мн. знатоки церковного пения, занимался перепиской певч. книг. Созданные им рукописи («переводы») Ирмология и Стихираря постного стали образцами для написания соответствующих разделов сборника.

В сборнике отсутствуют песнопения или их фрагменты авторства Л. Однако сами распевщики не делали указаний на авторство своих распевов: подобными ремарками творения мастеров обычно сопровождали их ученики, а также те, кто хорошо знал распевы разных традиций и кому было интересно их исполнять, сравнивать, переписывать (певчие, заказчики, писцы и т. д.). Внимательное изучение песнопений, представленных в копиях с «переводов» Л., возможно, позволит обнаружить его новые произведения.

Лит.: Лукьянов В. В. Описание коллекции рукописей ГАЯО XIV–XX вв. Ярославль, 1957. С. 88–89; Гусейнова З. М. «Авторские» распевы в ркп. Тит. 4455 Российской национальной б-ки // Певческое наследие. Др. Руси: (История, теория, эстетика). СПб., 2002. С. 206–221; Парфентьев Н. П. Лука Иванович Тверитин — московский мастер церковно-певч. искусства XVII в. // Традиции и новации в отечественной духовной культуре: Сб. мат-лов 5-й Южно-Уральской межвуз. науч. конф. Челябинск, 2008. С. 19–29; он же. О творческой деятельности московского мастера музыкально-письменного искусства XVII в. Луки Ивановича Тверитина // Вестн. Южно-Уральского гос. ун-та. Сер.: Соц.-гуманит. науки. Челябинск, 2009. Вып. 9. С. 57–62.

Н. П. Парфентьев

ЛУКА́ АГИОРИ́Т [греч. Λουκάς Ἀγιορείτης] (1-я четв.— 2-я пол. XVII в.), иером., греч. мелург. Сведения о нем сохранилось немного. Жил в одном из афонских мон-рей, возможно в *Великой Лавре*. Иером. *Косма Македонец* в *Анфологии-Ма-*

тиматарии сер. XVII в. (Ath. Iver. 993) назвал Л. А. своим учителем и поместил туда 3 его произведения: «Елицы во Христа крестистесе» на 1-й плагальный (5-й) глас (Fol. 67v), а также «украшенные» Л. А. стихи «Господи, что ся умножшася» (Пс 3. 2–3), называемые лаврскими (λαυριώτη — Fol. 28), и херувимскую песнь 4-го плагального (8-го) гласа *Иоанна Клады* (Fol. 92v — 93). Л. А. приписываются также херувимская песнь на 1-й плагальный глас (Athen. Bibl. Nat. 2980. Fol. 93–94, 1667 г.) и многолетие на 4-й глас Иоанну, воеводе Унговлахии (Lesb. Leim. 258. Fol. 123–124, 1-я пол. XVII в.).

Лит.: Χατζηγηρακομής. Χειρόγραφα Τουρκοκρατίας. Τ. 1. Σ. 33, 334; Στάθης. Χειρόγραφα. Τ. 3. Σ. 870, 872–873; Καρογκούνης Κ. Ἡ παράδοση καὶ ἐξήγηση τοῦ μέλος τῶν χειροβικῶν τῆς Βυζαντινῆς καὶ μεταβυζαντινῆς μελοποιίας. Ἀθήνα, 2003. Σ. 339.

С. И. Никитин

ЛУКА́ ИЕРУСАЛИ́МСКИЙ (Мухаидзе (Мухаидзе); в традиции Грузинской Православной Церкви — Абашидзе, сын Мухи) [груз. ლუკა იერუსალიმელი], прмч. (пам. груз.



Прмч. Лука Иерусалимский
(1-й слева во 2-м ряду)
в Соборе груз. святых Иерусалима.
Икона. XXI в.

27 июня; 12 февр. в Соборе груз. святых Иерусалима) Грузинской Православной Церкви (ГПЦ), замученный мамлюками († ок. 1273/77), настоятель груз. *Крестового мон-ря* в Иерусалиме (1270–1273; по др. версиям, кон. 60-х — нач. 70-х гг. XIII в.). Сведения о Л. И. сохранились в си-наксарной редакции его Мученичества (Hieros. Patr. iver. 24/25, XI в. — *Китшидзе*. 1927. С. 60–62; ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 112–119, 346–348)

и в летописи Муджира ад-Дина (*Метревели*. 1962. С. 92, 155; *Гючелеишвили*. 1975. С. 108–109), также мученический подвиг Л. И. упоминают царь Грузии Вахтанг III и его супруга Рипсима в одной из рукописей Крестового мон-ря в агапе (поминальной записи) № 206 (*Метревели*. 1962. С. 42, 164; *Гючелеишвили*. 1975. С. 108–109; *Давид*. 1976. С. 289). Синаксарная редакция Мученичества Л. И. представляет собой краткое сочинение, созданное неизвестным автором после 1314 г., и содержится в «Великом Синаксаре», переведенном прп. Георгием Святогорцем (Мтацмидели) с греч. языка на грузинский. Оно написано на листе пергамента в нач. XIV в. и наклеено поверх листа, на к-ром обозначено 27 июня. Мученичество является источником, содержащим повествование о событиях, связанных с груз. церковной колонией в Иерусалиме 2-й пол. XIII в., периода араб. оккупации города.

Л. И. был «грузином по национальности, по фамилии Мухаисдзе, сыном родителей честных и знатных» (акад. К. С. Кекелидзе считал, что Л. И. был сыном Мухи Абашидзе, однако источники, на к-рых основывался ученый, неизвестны: *Кекелидзе*. Др.-груз. лит. 1980. Т. 1. С. 540–541). Мать святого после смерти супруга оставила сыновей (Л. И. и его старших братьев) и поступила в один из жен. мон-рей Иерусалима. Л. И., когда ему исполнилось 20 лет, приехал в Иерусалим – поклониться св. местам и повидаться с матерью. Он решил остаться здесь, вскоре принял постриг в Крестовом мон-ре, был рукоположен во диакона и «изучил арабский язык». Спустя какое-то время братия мон-ря, увидев его «мудрость, святость и отвагу», избрала его настоятелем обители. 3 года Л. И. «благоразумно» вел монастырские дела и «собрания братии». Духовный наставник завоевавшего Иерусалим султана мамлюков Бейбарса I (Фундукта) суфийский шейх Хадир аль-Михрани, имевший влияние на султана, получил Крестовый мон-рь в собственность и присвоил имущество мон-ря и монахов. Часть насельников заключил под стражу, часть изгнал из обители. В это время Л. И. не было в Иерусалиме. Несмотря на предупреждения братии о том, что шейх ищет его, чтобы убить, святой вернулся в город и попросил шейха освободить заключенных монахов, пообещав выполнить

любое его желание. Хадир выдвинул единственное требование: Л. И. должен принять ислам, шейх обещал ему богатство и сулил должность амира (правитель султанского дворца). Л. И. неск. раз отказывался, затем, когда его подвели к входным воротам в мон-рь, сказал, что он готов многожды умирать за Христа. Шейх приказал слуге отсечь Л. И. голову. Случилось чудо: отсеченная голова обратилась к востоку, на лице мученика появилась улыбка и он возблагодарил Господа. Тело Л. И. было сожжено, а золу присутствовавшие, в т. ч. арабы, разобрали как евлогию (дар) для лечения болезней.

Ист.: *Кипшидзе Д.* Житие Прохора, мч. Луки и мч. Николая Двали [синаксарная ред.] // *Изв. КавИИАИ*. Л., 1927. Вып. 2. С. 31–68; То же // *Кубанецшвили*. Хрестоматия. 1946. Т. 1. С. 253–254; То же // ПДГАЛ. 1968. Т. 4. С. 346–348.

Лит.: *Метревели Е.* Материалы к истории Иерусалимской груз. колонии, XI–XVII вв. Тб., 1962 (на груз. яз.); *Гючелеишвили Д.* Из истории Иерусалимского Крестового мон-ря (70-е гг. XIII в.) // *Мацне* (Вестник): Сер. истории, археологии, этнографии и искусства. Тб., 1975. № 4. С. 107–111 (на груз. яз.); *Давид И.* Собр. соч. Тель-Авив, 1976. Т. 1 (на евр., груз. и др. яз.).

Э. Габидзашвили

ЛУКА́ СТИРИО́Т, прп. (пам. 7 февр.) – см. *Лука Эладский*, прп.

ЛУКА́ СТО́ЛПНИК [Лука Новый; греч. Λουκάς ὁ Στυλῖτης] († 979), прп. (пам. 11 дек.). Пространное Житие Л. С. было написано вскоре после его смерти неизвестным авто-



ром, к-рый на протяжении 27 лет был учеником святого. Данное Житие сохранилось в единственной рукописи Paris. gr. 1458, XI в. Краткие жития Л. С. включены в состав некоторых визант. синаксарей, в т. ч. в Синаксарь К-польской ц. (архетип кон. X в.).

Л. С. род. в зажиточной семье в фе-ме Анатолик, по уточнению визант.

синаксаря Paris. gr. 1589, XII в., в дер. Аттиком. Его родители были свободными переселенцами, к-рые одновременно являлись земледельцами и воинами. Согласно синаксарям, их звали Христофор и Кали. Ранее предполагали, что годом рождения Л. С. является 879 г., т. к., по словам автора Жития, подвижник скончался в возрасте 100 лет (*Delehaye*. 1923. P. 232). Однако, по мнению А. П. Каждана, цифра 100 может являться агиографическим топосом и скорее всего преподобный род. ок. 900 г., т. к., согласно Житию, во время великого голода, начавшегося в 927/8 г. и продолжавшегося два года, ему было ок. 30 лет (*Kazhdan A.* *Hagiographical Notes* // *BZ*. 1985. Bd. 78. S. 53).

Когда началась война византийцев с болг. царем Симеоном, 18-летний Л. С. был взят в армию. Там он вступил на поприще аскетических подвигов под влиянием 2 сослуживцев, которые были учениками некоего столпника. После того как в сражении с болгарами византийцы потерпели поражение (битва при Вулгарофиге в 896 или при Анхиале в 917), Л. С. оставил земное войско и вступил в ряды воинов Христовых, приняв постриг у вышеупомянутого столпника. Юноша начал умерщвлять плоть ношением вериг и строгим постом, вкушая пищу лишь по воскресеньям, да и то только просфору и дикие плоды. После 6 лет суровой аскезы Л. С. был рукополо-

жен во иерея и стал войсковым священником. Он продолжал духовные подвиги и раздавал все имев-

Прп. Лука Столпник.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 238)

шиеся у него средства воинам. Во время сильного голода Л. С. тайно вернулся во владение своих

родителей и раздал нуждавшимся все хранившиеся там припасы.

Затем Л. С. удалился на гору Олимп в мон-рь св. Захарии. Там в течение 3 лет (926–929) он исполнял послушание келаря, храня полное молчание в подражание прав. Захарии, отцу св. Иоанна Предтечи. Святой положил себе в рот большой камень и в случае необходимости

писал на доске. Ночи Л. С. проводил в непрестанной молитве, забираясь на дерево за монастырскими воротами. Когда об этом стало известно, он, желая избежать человеческой славы, покинул мон-рь. 2 года Л. С. пас свиней в окрестностях г. Котией (ныне Кютахья), а затем вернулся на родину. Там он вырыл в горе пещеру и подвизался в ней 2,5 года, терпя нападения демонов. После этого Л. С. начал подвиг столпничества. Рядом с часовней вмч. Димитрия Солунского находился столп высотой 12 локтей. На нем святой провел 3 года, а затем небесный глас велел ему продолжить подвиг столпничества в другом месте — пригороде К-поля недалеко от Халкидона у гавани Евтропия. Он взял благословение у местного архиерея и 11 дек. 935 г. поднялся на новый столп. На его вершине Л. С. терпел летний зной и зимнюю стужу, дождь и ветер, а также пережил множество искушений, в т. ч. страхования, нападения разбойников и досаждения осиною роя.

Л. С. получил от Господа дар исцеления и прозорливости. К его столпу приходили люди, страдавшие от недугов, а также желавшие исповедаться и получить отпущение грехов. Значительную часть Жития занимают чудеса святого: многочисленные исцеления (в т. ч. церковных и гос. деятелей: патриарха *Феофилакты* (933–956), магистра Василия Петина, кандидата Флора и др.), чудесный улов рыбы местными рыбаками, оправдание 3 заключенных в темницу мужей.

Л. С. провел на столпе более 40 лет. Он был похоронен в к-польском мон-ре св. Вассиана, в восстановленном к-рого оказал значительную помощь благодаря своему другу патриарху *Феофилактору*.

Ист.: ВHG, N 2239; SynCP. Col. 299–303; *Delehaye H.* Les saints stylites. Brux., 1923. P. LXXXVI–CV, 195–237; *Κοτταδάκης Α.* Βίος τῶν ὁσίων Ἀλκιῶν καὶ Λουκᾶ στυλιτῶν. Ἀθήναι, 1975. Σ. 53–142.

Лит.: *Janin R.* Luca lo Stylita // *BiblSS.* Vol. 8. Col. 225–226; *Kazhdan A., Ševčenko N. P.* Lukas the Stylite // *ODB.* Vol. 2. P. 1253–1254; *DOHD.* 1998. P. [63–64]; *Μακάριος Σμωναπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2005. Τ. 4: Δεκέμβριος. Σ. 116–118.

О. В. Л.

ЛУКА́ ХРИСОВЕРГ [греч. Λουκάς ὁ ΧρISOβέργης], патриарх К-польский (авг./окт. 1157 — нояб. 1169 / янв. 1170). Происходил из знатной к-польской семьи Хрисовергов, из-

вестной с кон. X в. Согласно неопубликованной похвальной речи, созданной ок. 1159 г. ритором Григорием Антиохом (*Scorial.* Y. II. 10. Fol. 495v–503), до возведения на кафедру Л. Х. был монахом мон-ря иконы Божией Матери «Живоносный Источник» в К-поле (*Kazhdan, Franklin.* 1984. P. 197–198). Начало Патриаршества Л. Х. было связано с разрешением кризиса, спровоцированного выступлениями диака *Сотириха Пантевгена*, не принявшего соборные формулировки 1156 г. о принесении Жертвы Христа во время Евхаристии всем ипостасям Св. Троицы (подробнее см. в ст. *Константинопольские Соборы*). Кончина патриарха *Константина IV Хлиарина* не позволила ему подтвердить осуждение ереси Сотириха, поэтому составленный им соборный томос был подписан уже новым патриархом (*RegPatr.* N 1045; *PG.* 140. Col. 197).

Основное богословское противостояние эпохи Патриаршества Л. Х., разрешившееся уже при патриархе Михаиле III Анхиале в 1170 г., — спор о словах Христа «Отец мой более меня» (Ин 14. 28). На одной стороне в споре оказались имп. *Мануил I Комнин* (1143–1180) и католич. богослов Уго Этериано, а на другой — антилатински настроенный К-польский клир во главе с *Димитрием Лампским*, учившим, что Христос не может быть одновременно и ниже Отца, и равен Отцу. Основной документ спора — «Изложение» (*Ἐκθέσις) (*RegPatr.* N 1075; *PG.* 140. Col. 201–282), подробный рассказ о заседаниях марта–мая 1166 г. в Большом имп. дворце в К-поле, дословно включенный в «Сокровищницу православия» поздневизант. историка и богослова Никиты Хониата. Позиция Л. Х. в споре была неоднозначна: согласно историку Иоанну Киннаму, Л. Х. сначала был на стороне императора, но, видя сопротивление К-польского клира, не решался высказать свое мнение открыто. Позже, когда стало ясно, что позиция императора возобладает, его бывш. противники направили критику на Л. Х. и обвинили его в некомпетентности. Низложения удалось избежать только благодаря личному вмешательству имп. Мануила (*Cinnam. Hist.* P. 251–257). Спор завершился безоговорочной победой императора и торжественной публикацией эдикта — он был высечен на мраморе и установлен в хра-

ме Св. Софии (ныне хранится в Археологическом музее Стамбула — *Mango.* 1963).

В отношениях с императором Л. Х. занимал жесткую позицию, выступая против канонических уступок мусульманам, на к-рые Мануил был готов пойти из политических соображений. Л. Х. ответил отказом на просьбу императора смягчить формулировки анафем пророку Мухаммаду, произносившиеся при обращении из ислама в христианство. Патриарх считал недопустимой практику крещения детей мусульман христианами для защиты от бесов (*RegPatr.* N 1088), а также не позволил совершиться задуманной Мануилом процессии, в ходе к-рой сельджукский султан Кылыч-Арслан II должен был вступить в собор Св. Софии (*Cinnam. Hist.* P. 206; *Angold.* 1995. P. 112–113).

8 дек. 1157 г. Л. Х. издал распоряжение, ограничивавшее право клириков занимать светские должности (*Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα.* Т. 3. Σ. 345–438; *RegPatr.* N 1048; *Herman.* 1944). У канониста Феодора Вальсмона сохранилось сообщение о судебном разбирательстве по вопросу о том, может ли некий столичный диакон быть защитником на суде. Л. Х. запретил ему выступать в этом качестве (*RegPatr.* N 1099), однако имп. суд отменил решение патриарха, признав роль защитника не «общественной должностью», а «свободным занятием», не запрещенным для клириков (*RegPatr.* N 1100; *Ράλλης, Ποτλής. Σύνοταγμα.* Т. 1. Σ. 157–160; *Dagron.* 1994. S. 45–46).

В истории русско-визант. связей Патриаршество Л. Х. пришлось на сложный период восстановления отношений после кризиса, спровоцированного непризнанием со стороны К-поля митрополичьего служения в Киеве *Климента* (*Клима Смолятича*). После неск. лет борьбы между Климентом (к-рого поддержал кн. Мстислав Изяславич) и новым митр. *Константином I* (на чьей стороне был кн. Ростислав Мстиславич) и кончины преемника *Константина* на кафедре — митр. *Феодора Л. Х.* отправил в 1162–1163 гг. в Киев нового митр. *Иоанна IV*. Принятие в Киеве нового митрополита произошло одновременно с заключением политического договора с имп. Мануилом (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 522). В переписке с Л. Х. состоял св. блгв. кн. *Андрей Юрьевич*



Боголюбский (RegPatr, N 1050–1053; Vodoff. 1974; Franklin. 1992). Их противостояние было связано, во-первых, с фигурой еп. Ростовского *Леоонта II*, вступившего с князем в спор из-за вопроса о правилах соблюдения поста, а во-вторых, с желанием князя отделить Владимиро-Суздальскую кафедру от Ростовской, предоставить ей статус митрополии и поставить на нее своего кандидата Феодора. Л. Х. отверг все эти просьбы.

В истории греческо-рус. связей имя Л. Х. также связано с подложным полемическим сочинением против старообрядцев — «Соборным деянием на еретика, на армянина, на мниха Мартина», известным с нач. 10-х гг. XVIII в. и опубликованным в 1718 г. под видом документа 1157 г. Согласно этому сочинению, еретик Мартин, распространявший среди киевского духовенства кн. «Правда», содержащую элементы католич. и арм. учения, был осужден на соборе в Киеве, а затем приговорен Л. Х. к сожжению в К-поле (RegPatr, N 1046–1047; Калугин. 2013).

А. И. Алмазов опубликовал несоответствующее каноническое собрание, включающее 20 ответов Л. Х. (Алмазов. 1903. С. 19–49). Л. Х. рассуждает о вопросах брака, о наказании за мужеложство, об обычае целования усопших, о покаянии воинов, совершивших убийство в бою, и дает советы, касающиеся порядка совершения богослужения. Вопросы и ответы оторваны от исторической конкретики, однако в 11-м вопросе упоминается война «с турком, венгром или сербом». Вероятно, собрание сохранилось не в первоначальном виде, а представляет собой интерполированную версию, поскольку в нем есть дословные текстуальные совпадения с каноническими ответами других авторов — патриарха К-польского Николая III Грамматика, Петра Хартофилакса, Феодора Вальсамона (Анашкин. 2015. С. 109–112).

Соч.: Грамота К-польского патр. Луки Хрисоверга к вел. кн. Владимиро-Суздальскому Андрею Боголюбскому // ПДРКП. Стб. 63–76; Алмазов А. И. Неизданные канонические ответы К-польского Патриарха Луки Хрисоверга и митр. Родосского Нила. Од., 1903.

Лит.: RegPatr, N 1045–1108e; Grumel V. La chronologie des Patriarches de Constantinople de 1111 à 1206 // REB. 1943. T. 1. P. 250–270; Herman E. Le professioni vietate al clero bizantino // OCP. 1944. Vol. 10. P. 23–44; Classen P. Das Konzil von Konstantinopel 1166 und die Lateiner // BZ. 1955. Bd. 48. S. 339–368; Воро-

нин Н. Н. Андрей Боголюбский и Лука Хрисоверг: (Из истории рус.-визант. отношений XII в.) // ВВ. 1962. Т. 21. С. 29–50; Mango C. The Conciliar Edict of 1166 // DOP. 1963. Vol. 17. P. 315–330; Gouillard J. Le Synodikon de l'Orthodoxie: Éd. et comment. // TM. 1967. T. 2. P. 75–80, 216–226; Vodoff W. Une «parti théocratique» dans la Russie du XIIe siècle?: Remarques sur la politique ecclésiastique d'André de Bogoljubovo // CCM. 1974. Vol. 17. N 67. P. 193–215; Kazhdan A., Franklin S. Studies on Byzantine Literature of the 11th and 12th Cent. Camb., P., 1984; Thetford G. The Christological Councils of 1166 and 1170 in Constantinople // SVTQ. 1987. Vol. 31. N 2. P. 143–161; Fedalto. Hierarchia. Vol. 1. P. 7; Franklin S. Diplomacy and Ideology: Byzantium and the Russian Church in the Mid 12th Cent. // Byzantine Diplomacy: Papers from the 24th Spring Symp. of Byzantine Studies, Cambridge, March 1990 / Ed. J. Shepard, S. Franklin. Aldershot; Brookfield, 1992. P. 145–150; Magdalino P. The Empire of Manuel I Komnenos. Camb., 1993; Dagron G. Remarques sur le statut des clercs // JOB. 1994. Bd. 44. S. 33–49; Angold M. Church and Society in Byzantium under the Comneni, 1081–1261. Camb., 1995; Ермилов П. В. История к-польских соборов 1156–1157 гг.: Проблемы ист. реконструкции и критики источников: Канд. дис. М., 2012; Калугин В. В. Киевские фальсификаторы нач. XVIII в.: (Требник 1329 г. митр. Феогноста) // Старообрядчество в России (XVII–XX вв.). М., 2013. Вып. 5. С. 127–183; Анашкин А. В. Жанровые и языковые особенности визант. канонических вопрооответов XI–XV вв.: Канд. дис. М., 2015.

Л. В. Луговицкий

ЛУКА ЭЛЛАДСКИЙ [Новый, Стириот; греч. Λουκάς ὁ ἐν Ἑλλάδι] († 953), прп. (пам. 7 февр.). Анонимное Житие этого святого было составлено после 961 г., видимо, в правление имп. *Василия II Болгаробойцы* (976–1025). Автор застал в живых учеников Л. Э. и его сестру Кали, чьи рассказы он использовал при написании Жития. Анонимное Житие было включено в состав Четых-Миней Симеона Метафраста.

Предки святого из-за угрозы араб. набегов переселились с о-ва Эгина в Фокиду. Л. Э. род. в дер. Касторий (на сев. стороне Коринфского зал., иногда отождествляется с Дельфами — The Life and Miracles. P. 147) до 900 г. (в 896, по мнению Р. Дженкинза). С юных лет он любил безмолвие, уединение, отличался постничеством и воздержанием. По воле родителей, Стефана и Евфросинии, Л. Э. сначала пас овец, а затем стал обрабатывать землю. Он был настолько милостив к нищим, что отдавал им свою еду и одежду, из-за чего родители бранили и даже наказывали сына. Однажды Л. Э. встретил нищих и разделил между ними большую часть зерна, к-рое должен был посеять. Но Господь благосло-



Прп. Лука Элладский и ктитор в молитве Христу.
Роспись крпты кафоликона мон-ря Осиеос Лукас.
30-е гг. XI в.

вил скудный посев, после чего был обильный урожай пшеницы. После смерти отца Л. оставил земледелие и целиком посвятил себя духовной жизни.

Желая стать монахом, Л. Э. тайно ушел из дома, но в Фессалии его приняли за беглого раба и заключили под стражу. В др. раз он покинул родные места вместе с паломниками и принял монашеский постриг в мон-ре Превс. Богородицы в Афинах. Мать Л. Э. глубоко скорбела и просила Бога вернуть ей сына. Она умолила Господа, и по Божественному Промыслу игумену мон-ря, где подвизался Л. Э., в ночных видениях было открыто, что юноше надо возвратиться домой. Он провел с матерью 4 месяца, а затем уже с ее благословения удалился для монашеского жития на гору, к-рая называлась Иоанница (ныне Вардусия). Там он соорудил себе келью при ц. святых бессребренников Космы и Дамиана и прожил 7 лет отшельником. Преподобный умерщвлял плоть ночными коленопреклонениями и дневными трудами. Устроив небольшой сад и разбив огород, он раздавал нуждающимся плоды и овощи. Разорвавшим огород оленям Л. Э. велел больше не приходиться, и они повиновались святому. Однажды у него остановились 2 старца-инока, направлявшиеся в Рим, и они постригли Л. Э. в великую схиму. После этого преподобный прилагал к своим прежним подвигам еще более тяжкие труды. Слава о добродетелях подвижника распространилась по окрестностям, и к нему



стали приходить верующие. Господь при жизни удостоил святого даров чудотворения и прозорливости. Так, Л. Э. заранее предсказал нашествие болгар, указал 2 братьям, куда спрятали деньги их умерший отец, обличил человека, убившего друга. В 917 г., во время опустошения болг. войском Центр. Греции, Л. Э. отплыл в Коринф. Он стал посещать занятия в школе, но скоро оставил их из-за дурных нравов учеников. Услышав о столпнике, подвизавшемся рядом с Патрами, Л. Э. отправился туда и 10 лет служил ему, а затем вернулся на гору Иоанница. Когда один из придворных остановился в Коринфе, у него украли золото, к-рое он вез по приказу императора в Африку. Поиски оказались безуспешными, и коринфяне посоветовали сановнику обратиться к Л. Э. Преподобный обличил одного из слуг придворного, и тот сознался в содеянном. Л. Э. имел обычай посещать богодухновенных мужей для душевспасительных бесед. Однажды, придя в один из мон-рей в Фивах, он по просьбе игум. Антония исцелил умирающего сына одного из жителей города.

Из-за того что многочисленные посетители нарушали уединение Л. Э., он задумал уйти еще дальше от жилых мест. Однако святой не сразу исполнил это намерение, а сначала послал своего ученика Германа в Коринф, к известному добродетелями и мудростью мужу Феофилакту, прося совета: оставаться ли на одном месте, хотя ему и докучают приходящие, или же искать новое? Феофилакт послал ему ответ, данный некогда с неба прп. Арсению Великому: «Беги от людей, и ты спасешься». После этого Л. Э. покинул Иоанницу и поселился в уединенном месте близ моря, недалеко от сел. Каламий (или Калавий). Здесь он питался трудами рук своих: сеял пшеницу, молот ее на жерновах и готовил хлеб. Однажды к берегу пристал корабль, один из моряков унес жернов и не хотел отдавать его Л. Э. Господь покарал вора, к-рый внезапно упал мертвым.

Через 3 года после переселения в Каламий, в 943 г., во время нападения венгров, Л. Э. укрылся на безводном о-ве Ампелон, где испытывал голод и жажду, а затем заболел. Господь, видя терпение и усердие молитвы преподобного, во сне указал ему целебную траву от этого недуга. Однако Л. Э. не воспользовал-

ся ею, чтобы не лишиться воздаяния в Царствии Небесном. Через 3 года Л. Э. переселился в Стирий (или Сотирий; *Στείριον, Σωτήριον*), в 32 км от совр. Ливадии. Собралась братия, и возник небольшой мон-рь, в посл. получивший название *Осиос Лукас*. Стратиг фемы Эллада Кринит помог в строительстве ц. вмц. Варвары. Своими поучениями и личным примером Л. Э. принесил духовную пользу братии, молитвой врачевал недуги. Через 7 лет после основания мон-ря Л. Э. почувствовал приближение смерти. Он простился со всеми и, затворившись в келье, в течение 3 месяцев готовился к кончине. В этой келье, согласно желанию святого, он и был похоронен.

Спустя 6 месяцев мон. Косма, путешествовавший из Пафлагонии в Италию, получил откровение идти в мон-рь Л. Э. и пребывать при его гробнице. Он поселился в келье святого и устроил над его могилой кенотаф. От мощей Л. Э. происходили великие чудеса, из гробницы истекало благовонное миро. Благодаря многочисленным исцелениям слава Л. Э. достигла столицы. Мон-рю покровительствовали императоры Роман II, Василий II и Константин IX. Во 2-й пол. X в. в мон-ре была возведена ц. Пресв. Богородицы, а в 10-е гг. XI в. — величественный собор с криптой, где находилась могила святого. В посл. в соборе над могилой Л. Э. был устроен парекклисион; в 1011 г. там поместили мраморную раку с мощами Л. Э.

В период образования на территории Византии гос-в крестоносцев мощи Л. Э. были ошибочно отождествлены с мощами ап. Луки, к-рый пострадал в близлежащих Фивах. Незадолго до 1244 г. мощи Л. Э. были приобретены Иерусалимским патриархом Афанасием III, в 1244 г. они были проданы за 700 сарацинских безантов 3 греч. купцам, к-рые отвезли их в крепость Роги недалеко от Арты. Когда турки завоевали Эпир, серб. деспот Георгий Бранкович выкупил мощи за 30 тыс. дукатов и в 1449 или 1450 г. перенес их в Благовещенскую митрополицию церковь в Смедереве. В 1459 или 1460 г. эта реликвия была увезена в Боснию, а оттуда в 1463 г. — в Венецию. 13 дек. 1986 г. по просьбе митр. Фиванского и Ливадийского Иеронима (ныне архиеп. Афинский Иероним II) Римско-католическая Церковь возвратила мощи Л. Э. в мон-рь

Осиос Лукас. Вопрос о подлинности мощей остается до конца не решенным, т. к., согласно афонской традиции, глава этого святого хранится в мон-ре прп. Филофея на Афоне (churchsynaxarion.blogspot.gr/2009/05/4-1.html).

Память Л. Э. содержится в славяно-рус. нестишных Прологах (РНБ. Соф. № 1324, кон. XII — нач. XIII в. Л. 141 об.), а краткое Житие — в стишных Прологах (*Петков, Снасова*. Стиш. Пролог. 2011. Т. 6. С. 21–22) и в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 454 (1-я паг.)). Перевод пространного Жития с незначительными сокращениями включен в «Книгу житий святых» свт. Димитрия Ростовского (К., 1794. Кн. 2. С. 477–484).

Ист.: BHG, N 994–994b; PG. 111. Col. 441–480; *Martini E.* Supplementum ad Acta S. Lucae Iunioris // *AnBoll.* 1894. Vol. 13. P. 81–121; *SynCP.* Col. 449–450; *Σοφριανός Δ. Ζ.* Ὁ Ὅσιος Λουκάς: Ὁ βίος τοῦ Ὁσίου Λουκά τοῦ Στειρίου. Ἀθήνα, 1989; *The Life and Miracles of St. Luke of Steiris / Transl. C. L. Connor, W. R. Connor.* Brookline (Mass.), 1994.

Лит.: *Jenkins R.* The Date of the Slav Revolt in Peloponnese under Romanus I // *Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend.* Princeton, 1955. P. 209–210; *Niero A.* Reliquie e corpi dei santi // *Culto dei santi a Venezia.* Venezia, 1965. P. 202; *Janin R.* Luca // *BiblSS.* 1966. Vol. 8. Col. 222–223; *Pallas D.* Zur Topographie und Chronologie von Hosios Lukas: Eine kritische Übersicht // *BZ.* 1985. Bd. 78. S. 94–107; *Kazhdan A., Ševčenko N.* Loukas the Younger // *ODB.* 1991. Vol. 2. P. 1254; *DOHD.* 1998. P. [64–65]; *Ἀγαθάγγελος, ἐπ. Φαναρίου, Μαλτέζου Χ., Μορίνη Ε.* Ἐπὶ λείψανα Ἁγίου τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς στὴ Βενετία. Ἀθήνα, 2005. Σ. 215–240; *Μακάριος Σμωναπεριτίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστὴς τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2006. Τ. 6: Φεβρουάριος, Σ. 87–91.

О. В. Л.

Иконография. Ерминия иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) предписывает так изображать Л. Э.: «Святой Лука Стирийский, молодой, с остроконечною бородою, говорит: «Бог, имже весть неизреченными судьбами, прославит место сие» (Ерминия ДФ. С. 171; № 26 в разд. XIII «Преподобные отцы наши отшельники»). Руководство для иконописцев 1910 г. так указывает писать Л. Э. под 7 февр.: «Типом грек, лицом и телом сух, взором скромн, с менее чем средней величины бородой, с проседью, волосы прости; одежда — убогая власяница и короткая мантия. В руке хартия с надписью: «Исцеляти болящия есть дело Божия силы, скорбныя же утешати приличествует тем, иже имут слово и премудрость во устех своих» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 181).

В мозаиках кафоликона мон-ря Осиос Лукас, Греция (30–40-е гг. XI в.) встречаются самые ранние изображения Л. Э.,

вероятно, отражающие черты его земного облика. В лунете сев.-вост. части кафоликона, в часовне над мощами Л. Э., к-рая соединяет оба храма мон-ря, помещена полуфигура святого на золотом фоне. Она близка к типу ктиторского портрета и расположена на одном уровне с образами отцов Церкви. Святой изображен в позе оранта, как средовек, с клинообразной недлинной бородой рыжеватого цвета в виде 2 соединяющихся книзу прядей. На голове — коколь черного цвета с полосой белого орнамента по центру и коричневой вставкой спереди. Под складками мантии видны белые узоры схимы и аналав. Живость облику святого придает устремленный в сторону взгляд. Как покровитель мон-ря Л. Э. изображен на фреске в сев.-вост. часовне, через к-рую проходили на поклон к его раке. В зап. части этого помещения изображены Пресв. Богородица с Младенцем («Одигитрия»), св. Кириак, свт. Николай, возможно, святые Косма и Дамиан и Л. Э. На юж. стене, рядом с аркой прохода, представлена композиция с молением к Л. Э. старца — настоятеля мон-ря игум. Филофея, построившего кафоликон (справа). Л. Э. изображен с короткой остроконечной рыжеватой бородой, в охристом подризнике, коричневой мантии, в черном куколе с коричневыми перекрещивающимися деталями-вставками. Он в свою очередь обращается с молением к благословляющему Спасителю в небесном сегменте. У него недлинная остроконечная рыжеватая борода. Изображение Л. Э. есть также в медальоне на своде крипты мон-ря Осииос Лукас (рядом — прп. Афанасий Афонский и, возможно, прп. Никон Метаноите; фрески крипты датируются 30-ми гг. XI в.; их программа была изменена при реставрации в 1820).

При входе в нартекс кафоликона мон-ря, в лунете верхнего окна над порталом, на внешней зап. стороне храма находится фреска «Успение Луки»: святой окружен братией, его душу принимают ангелы.

Фреска XIV в. с образом Л. Э. сохранилась в ц. вмч. Димитрия Солунского в Фессалонике — на западной грани 2-го столба юж. колоннады центрального нефа. Святой стоит, держа руки перед собой в жесте принятия благодати, — с ладонями, обращенными наружу. На нем, как и в мозаике и на фресках Осииос Лукас, коричневая мантия и охристая желтая ряса, черный коколь покрывает голову. Овал лица святого — узкий, борода недлинная, остроконечная. Как образ Л. Э. атрибутируется изображение преподобного с подписью «*στι λούκα*» на хорах ц. Успения Пресв. Богородицы мон-ря Грачаница (ок. 1320). Святой изображен в рост, обе руки подняты в благословении; он в черном куколе с остроконечным завершением и в мантии.

Золотисто-охристый фон, на к-ром он представлен, сближает его образ с «портретом» в мозаиках Осииос Лукас. На появление фигуры Л. Э. в мон-ре серб. кор. Милутина, по мнению Б. Тодича, оказало влияние почитание преподобного в Фессалонике; оно могло быть связано с какими-то личными обстоятельствами Милутина, заказчика росписи, поскольку хоры предположительно служили местом пребывания или особого поминовения ктиторов. Выбор Л. Э. свидетельствовал и об осведомленности мастеров, приглашенных для росписи из Фессалоники или К-поля.

В составе преподобных Л. Э. присутствует в афонских росписях на сев. стене трапезной Вел. Лавры (1535, мастер Феофан Критский), на пилоне сев.-зап. части литы в кафоликоне мон-ря Хиландар (ок. 1320).

Изображения Л. Э. встречаются в минологиях: в пергаменном минологии к-польского письма на февр.—июнь (XI в., 6-ка ун-та Мессины — Mess. Salvad. 27. Fol. 58v), происходящем из мессинского мон-ря Сан-Сальваторе, он помещен под 9 февр., в рост, с подписью: «Лука новый». В более позднее время его образ утратил черты, свойственные изображению на мозаиках и фресках монастыря Осииос Лукас. В настенном минологии в ц. Св. Троицы мон-ря Козия (между 1390 и 1391) Л. Э. представлен вместе со свт. Парфением, еп. Лампсакским (пам. 7 февр.). Преподобный облачен в недлинную мантию, без куколя; волосы короткие и седые, борода округлая и длиннее средней. От подписи сохранились лишь начальные буквы. В лицевом минологии греко-грузинской рукописи (РНБ. О.1.58. Л. 46, 99, кон. XV в.) Л. Э. изображен дважды. На миниатюре среди избранных святых — в левом нижнем углу, в рост, без куколя, правая рука перед грудью в жесте благословения, левая опущена, в оранжевой мантии и темно-сиреновом подризнике, с черным аналавом. Под 7 февр. Л. Э., стоящий рядом со свт. Парфением, представлен без куколя; у него короткие волосы, недлинная борода, в правой руке крест, левая перед грудью в жесте моления. Точно так же он изображен на фресках нартекса ц. св. Апостолов в Печской Патриархии (1561), позади горки на одном поле со щмч. Павлом Исповедником; Л. Э. — старец с раздвоенной бородой, коколь опущен, сохранилась подпись: «Прп. Лука».

На аналойной иконе в мон-ре Осииос Лукас Л. Э. написан в куколе и мантии, в благословляющей правой руке четки, в левой — свиток с изречением и посох. На совр. иконах его могут изображать совместно со свт. Парфением Лампсакским — у них общий день памяти, 7 февр. Л. Э. в иноческом одеянии, в черном куколе, в левой руке — макет одно-

главого 2-ярусного храма, архитектурными деталями напоминающего кафоликон мон-ря Осииос Лукас.

Лит.: *Σωτηρίου Γ., Σωτηρίου Μ.* Ἡ βασιλικὴ τοῦ Ἁγίου Δημητρίου Θεσσαλονίκης. Ἀθήναι, 1952. Σ. 209. Πιν. 80α-β; *Μιχόση.* Μενοлог. С. 191, 356. Ил. 244; *Лазарев В. Н.* История визант. живописи. М., 1986. № 154; *Евсеева.* Афонская книга. С. 197, 275; № 37, 121; *Chatzidakis M.* Byzantine art in Greece: Mosaics and Wall Paintings: Patmos. Athens, 1990. P. 9–25; *Тодич Б.* Грачаница: Сликаство. Приштина, 1999. С. 110, 135, 227. Ил. 116; *Dalkas E.* Hosios Loukas and his Monastery: Life, Traditions, History, Art. Athens, 2003. P.111. N. 1; *Τούτσας Ν., Φουστερίης Γ.* Ευρετήριο της μνημειακής ζωγραφικής του Αγίου Όρους, 10ος—17ος αιώνας. Ἀθήνα, 2010. Σ. 93, 189; *Захарова А. В.* Монастырь Осииос Лукас, Греция. М., 2015. (Музей мира).

М. А. Маханько

ЛУКИ АПОСТОЛА МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ (Симферопольской и Крымской епархии УПЦ), расположен на месте бывш. с. Лаки Бахчисарайского р-на (Республика Крым). Основан решением Синода УПЦ от 24 нояб. 2009 г. при храме во имя ап. Луки, возведенном в 1904 г. в греч. с. Лаки Ялтинского у. Таврической губ. Строительство осуществлялось на средства бахчисарайского купца Дмитрия Патиджи. В 2015 г. алтарь этого храма был разрушен, повреждены колокольня и купол. Внутри храма сохранились остатки фресковой росписи, в частности изображения евангелистов.

В 30-х гг. XX в. в Лаках был организован колхоз «Нео зои» (Новая жизнь). 23 марта 1942 г. за поддержку партизан село было уничтожено немецкими оккупантами, 16 мирных жителей (в т. ч. 8-месячный ребенок) расстреляны (по др. сведениям — сожжены). Оставшихся жителей выселили в район Биюк-Онлара (ныне пос. Октябрьское Красногвардейского р-на). В 1948 г. с. Лаки было переименовано в Горянку, в нач. 60-х гг. XX в. признано неперспективным, жителей расселили.

К 2016 г. в обители велось строительство храмового комплекса с ц. во имя вмч. Варвары, кельями и трапезной; находятся 3 братских корпуса, монастырская лавка. На территории Л. м. имеется источник, освященный во имя вмч. Георгия Победоносца. Среди святынь Л. м. — частицы мощей апостолов Луки и Андрея, Киево-Печерских святых. К 2016 г. в Л. м. проживало ок. 20 насельников, в т. ч. наместник архим. Каллиник (Чернышёв), иеромонах и 3 иеродиакон.



Арх.: ЦНЦ.

Лит.: Лашков Ф. Ф. Сб. документов по истории Крымско-татарского землевладения // ИТУАК. 1897. Т. 26. С. 27.

Д. Б. К.

ЛУКИАН (ок. 1610, Галич — 8.09.1654, Лукианова пуст.), прп. (пам. 23 июня — в Соборе Владимирских святых), основатель *Лукиановой в честь Рождества Пресв. Богородицы мужской пустыни и александровского в честь Успения Божией Матери женского монастыря*. Сведения о Л. сообщает лит. памятник, известный под названием «Истории о обители Пресвятыя Владычицы нашае Богородицы и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Рождества, иже именуется Лукианова пустыня, како судьбами всемогущаго Бога... и молитвами угодника ея преподобнаго отца Лукиана обитель сия начало себе восприяла», составленный из 2 текстов к 1766 г.: ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). Ед. хр. № 616 (совр. шифр установлен Е. В. Романенко), 1-я треть XIX в.; РГБ. Муз. № 9662, 1766 г.; РГБ. Троиц. II. № 85, XIX в. В виде 2 отдельных произведений, «Сказание о явленной иконе Рождества» и «Сказание о рождении преподобнаго отца нашего Лукиана», этот памятник помещен в рукописных материалах иером. Иоасафа (Гапонова), в его «Церковно-историческом и статистическом описании Владимирской епархии» 1853 г. (РГИА. Ф. 834. Оп. 2. № 1788. Л. 238 об.— 257, 269 об.— 272; см.: Романова. 2004. С. 524–525). В 1-й части «Историй...» рассказывается о явлении иконы Рождества Пресв. Богородицы на погосте Псковитиново Раменье Серебужского стана (в 10 верстах от Александровской слободы). Вторая часть, с самостоятельным заглавием «Сказание о рождении преподобнаго отца Лукиана и о пострижении его в монашеский образ и о трудолюбном его житии и о зачатии монастыря, иже именуется Лукианова пустынь», по мнению В. О. Ключевского, может быть датирована ок. 1685 г. В распоряжении исследователя был список XIX в., вероятно РГБ. Троиц. II. Тр. № 85 (по старой нумерации № 37). Датировка Ключевского обоснована тем, что Житие в этом списке заканчивается изложением содержания грамоты царей Иоанна V и Петра I Алексеевичей от 24 дек. 1685 г. Ключевский считал, что сначала было написано Житие Л., а в нач. XVIII в. составили Повесть



Прп. Лукиан.

Икона. 2012 г.

Иконописец С. С. Красавин

об иконе Рождества Пресв. Богородицы, поскольку в тексте Повести есть ссылка на Житие. Однако в Житии также присутствует ссылка на Повесть. Перекрестные ссылки появились во 2-й пол. XVIII в., когда тексты были существенно переработаны. Скорее всего оба памятника были созданы почти одновременно, при игум. Авраамии, настоятеле Лукиановой пуст., в 1705–1718 гг. Последнее чудо Повести — «О исцелении беснаго» — датировано янв. 1707 г. К 1712 г. относится самый ранний список Жития «Сказание о рождении преподобнаго отца Лукиана» (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. 617. Л. 1–5; совр. шифр установлен Романенко). Он написан на канцелярском ревизском бланке небрежной скорописью XVIII в. и, возможно, представляет собой черновой набросок Жития. Монах Лукиановой пуст., переписывая или составляя Житие, в верхней правой части листа фиксировал сведения о строительстве нового храма. В отличие от других списков этот текст более краткий, без диалогов и душеполезных рассуждений, в нем содержатся только основные биографические сведения о святом. Список 1712 г. можно отнести к краткой редакции Жития, но он представляет собой неполный текст, изложение обрывается на рассказе о мученической кончине мон. Матфея. Автобиографические сведения изложены в Челобитной Л. патриарху Иосифу (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 16. Л. 1–2). Рассказ о чудесах свя-

того содержится в Летописи об Успенском александровском монастыре (ГИАХМЗ «Александрова слобода». АМ — 1793/266, 1767 г.) и в «Сказании о Пресвятой Богородицы Успения, что во Александрове слободае во Успенском девичьем монастыре» (ГИАХМЗ «Александрова слобода». АМ — 1793/267, 3-я четв. XVIII в.). По мнению Л. В. Мошковой, «Сказание...» и Летопись об Успенском мон-ре создавались не позднее кон. 80-х гг. XVII в.

Родители Л., Димитрий и Варвара, долго не имели детей и дали обет посвятить себя Богу в случае рождения наследника. Семья отличалась благочестием. В Синодике Лукиановой пуст. записан «род священноинока Лукияна»: «Дионисия схимонаха, Еуфимия схимонаха, Гавриила схимонаха, Анисии схимонахини, Еуфимии схимонахини, Иелисея схимонаха, Андреяна схимонаха, Ксении (приписано на правом поле листа.— Е. Р.), священноархимарита Кирила, священноинока Пахомия, [Сергея, Феодора], священнодьякона Серапиона, Лукияна схимонаха, Иякова, Сергия, Гавриила, Никона (над строкой приписано «дед».— Е. Р.), Козму (над строкой приписано «дед».— Е. Р.), [схимонахини Марины], инока Дионисия (над строкой приписано «затворник».— Е. Р.), инока Филарета (над строкой приписано «утопоша».— Е. Р.), инока Трифона (над строкой приписано «убиенного».— Е. Р.), схимонаха Ферапонта и Иосифа» (ГИМ. Барятин. № 337. Л. 37–37 об., нач. XVIII в.). Когда мальчику исполнилось 8 лет, родители решили принять монашество. Возможно, это решение было связано с тем, что Галич подвергся сильному разорению в Смутное время. Иларий ушел с отцом в Брынский лес, где помогал ему расчищать место для буд. мон-ря, строил кельи (впосл. здесь возник мон-рь во имя Св. Троицы, существовал в кон. XVII в.). Димитрий, принявший постриг с именем Дионисий, сам обучил сына грамоте. После смерти отца юноша отправился в обитель святых Афанасия и Кирилла Александрийских на Мологе (*Зверинский*. Т. 1. № 22), здесь был послушником 3 года, затем перешел в Угличский Паисиев в честь Покрова Пресв. Богородицы мон-рь, где прожил год, после чего отправился в Александровскую слободу. Из беседы с местными жите-



лями Симеоном и Марком Иларион узнал о существовании заброшенной церкви на погосте Псковитиново Раменье. В 1594 г. на этом месте трижды являлась храмовая икона Рождества Пресв. Богородицы из церкви дер. Игнатьева. По благословению патриарха Иова настоятель свящ. Григорий перенес храм на место явления иконы, а рядом поставил свой дом. В Смутное время священник покинул приход, церковь запустела. Иларион поселился при храме. В 1640 г. на погост пришел из вологодского Прилуцкого мон-ря иером. Феодосий Поморец, а с ним — некие «прихожие старцы». Феодосий рассказал, что ему явилась Пресв. Богородица и попросила спасти от разрушения Ее церковь. Он постриг Илариона в монахи с именем Лукиан, святому было тогда «лет тридцати и нечто боле». Монахи отремонтировали крышу храма, заготовили лес на строительство мон-ря. Однако архим. Иосиф (Чеус), настоятель владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы мон-ря, бывший также строителем приписного Симеоновского во имя Св. Троицы мон-ря близ Александровской слободы (Там же. Т. 3. № 2020), вывез в свою обитель приготовленные бревна, братию разогнал, а кельи сжег. Л., закованного в кандалы, архимандрит привез в Москву, где оболгал его перед патриархом, «аки бы не добре жительствоет». Л. был сослан «под начал» в Чудов мон-рь, а иером. Феодосий вернулся в Прилуки. В Чудове мон-ре подвижник трудился в хлебне. В 1646 г. по рекомендации чудовского архим. Кирилла и по прошению инока архангельского Кожеручского во имя Всемиловитового Спаса муж. мон-ря Тихона патриарх Иосиф рукоположил Л. во иерея и поставил строителем Спасской обители. Однако вскоре из-за ссоры с Тихоном преподобный вернулся в Псковитиново Раменье. Здесь он постриг в монашество местного жителя Марка с именем Матфей и купца Александровской слободы Михаила с именем Макарий. Вернувшись однажды из слободы, куда иноки отправились по монастырским делам, Л. и Макарий обнаружили в келье избитого Матфея. Его разорванная мантия висела на кусте. Л. едва успел причастить умирающего инока. Из-за угрозы нападения местных жителей Л. вернулся в Чудов мон-рь. В Москве он

познакомился с «царским истопником» А. Ф. Борковым. В 1648 г. Борков и переяславец Т. И. Микулаев (Николаев) подали царю Алексею Михайловичу челобитную и получили разрешение «старый храм разобрать для новаго». В 1649 г. в пустыни был построен новый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы. По грамоте царя Алексея Михайловича 1649/50 г. Л. был назначен строителем пустыни (список с грамоты: ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 16. Л. 12–13). Л. подал челобитную патриарху Иосифу с просьбой разрешить служение в новой церкви и 28 авг. 1650 г. получил благословение (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 16. Л. 1–2, на л. 2 об. помета с разрешением). В мон-ре Л. ввел общежительный устав. В Житии святого сообщается, что он обладал особым даром умиления и не мог служить литургию без слез. Кроме того, он был замечательным проповедником.

Будучи строителем Лукиановой пуст., Л. постриг в монашество настоятеля Троицкого храма в Александровской слободе свящ. Феодора, вдовую попадью Анну (в монашестве Анисия), вдовицу Феклу (в монашестве Феодора). Инокини жили при приходском храме Рождества Христова в слободе. Благодаря хлопотам Л. в 1650 г. царь Алексей Михайлович разрешил монахиням поселиться при храме Успения Пресв. Богородицы в Бутрах на Государевом дворе и создать жен. мон-рь. Имя Л. названо первым в перечне духовников синодика александровского Успенского мон-ря (ГИМ. Епарх. № 776. Л. 17 об.; кон. XVII — XVIII в.). После того как число монахинь в обители достигло семи, Л. ввел общежительный устав. Опасаясь нападения на монахинь, подвижник не разрешал им общаться с мирянами, даже пожертвования они принимали через окно.

Известны прижизненные чудеса святого. В 1653 г. в Лукианову пуст. привезли большую жительницу с. Авксентьева Александровского у. Антонину. В течение 6 месяцев женщина не могла наступать на большую ногу. Перед чудотворной иконой она молилась, поддерживаемая своими дочерьми. После молебна, совершенного Л., Антонина покинула храм без посторонней помощи и в благодарность пожертвовала убрус на заповедную Смоленскую икону Божией Матери. Чудо 2-е «Сказания...»

о Л. повествует об исцелении бесноватого Иоанна, жителя того же с. Авксентьева. Он оставался в обители несколько дней, все это время Л. с братией непрестанно молились о больном. Чудо 1-е «Сказания о Пресвятой Богородицы Успения...» рассказывает об исцелении по молитвам Л. в александровском Успенском мон-ре иером. Гурия, «одержимого нечистым духом». Л., обладавший даром пророчества, предсказал мор 1653–1654 гг. В «Сказании об Успенском монастыре» сообщается, что после мора в обители осталось только 6 старцев.

15 авг. 1654 г., «в моровой год», как говорится в этом Сказании, Л. освятил Успенский храм Александровского мон-ря, тогда из Лукиановой пуст. в мон-рь была принесена с крестным ходом икона Рождества Пресв. Богородицы (в 1771 традиция совершать крестный ход с чудотворным образом была возобновлена и приурочена к 6-му воскресенью после Пасхи). Л. преставился в праздник Рождества Пресв. Богородицы. В этот день он причастился Св. Христовых Таин и долго молился перед чудотворной иконой. Когда подвижник ослабел, ученики вывели его на монастырский двор и положили на траве, здесь братия простилась с настоятелем.

Архим. Леонид (Кавелин) относил преставление Л. к 1655 г. (см.: *Леонид (Кавелин), архим.* 1884. С. 35), поскольку в «Сказании об Успенском монастыре» говорится, что преподобный прожил еще 5 лет после устройства жен. обители. Н. С. Стромиллов в Житии Л. (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стром.). Ед. хр. № 616. Л. 33 об.), напротив текста о преставлении святого в 7163(1654) г., поставил карандашом: 1653. На полях он представлял даты из монастырского Летописца. Но указанный год не согласуется с датой освящения ц. Успения — 15 авг. 1654 г.

После преставления Л. в пустынь пришел старец Тихон, в свое время изгнавший святого из Кожеручского мон-ря, и отслужил панихиду на могиле Л. Архим. Иосиф, раскаявшись в том, что имел вражду на святого, просил нового строителя прп. Корнилия Александровского взять Симеоновский монастырь под свою опеку, но Корнилий отказался (обитель была передана Троице-Сергиеву мон-рю). На рубеже XVII и XVIII вв. над могилой Л. построили часовню.

На гробнице святого находилась икона с изображением преподобного в рост (литографии с иконы были сделаны в кон. XIX в. попечением Н. С. Стромиллова). Существовал также живописный образ Л. на холсте. На стенах часовни размещались «летописи» с изложением пророчеств святого, его Жития и истории основания александровского Успенского мон-ря. На гробнице Л. было написано его завещание, зафиксированное в тексте Жития и в монастырском Летописце («Братие, храните веру в послушании безроптивомъ...» — *Стромиллов*. 1893. С. 22. Примеч. 1). Впосл. в часовне был установлен 2-ярусный иконостас, в 1916 г. написан новый надгробный образ Л. Икона преподобного находилась также в больничной ц. во имя вмц. Екатерины. Ежегодно в праздник Рождества Пресв. Богородицы в часовне служили панихиду по Л. 8 сент. 1893 г., в день празднования 300-летия обретения чудотворной иконы Божией Матери, в Екатерининской ц. была совершена заупокойная литургия по основателю обители. Торжественный крестный ход вокруг мон-ря с чудотворной иконой завершился панихидой в часовне.

В 1922 г. пустынь закрыли, в 1926 г. разрушили часовню преподобного, к 2016 г. сохранился только фундамент, ведется реставрация памятника. Лукианова пуст. была возобновлена в 1991 г. В советские годы мощи святого оставались под спудом, в 1992 г. состоялось их обретение, в наст. время они находятся в храме Богоявления. Святой канонизирован в составе Собора Владимирских святых в 1982 г.

Арх.: ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 16; Там же. Ф. 195 (Стром.). Ед. хр. № 616. Ист.: *Свирелин А. И., прот.* Ист. записка о Лукиановой пуст. (в Александровском у.) // Владимирские ГВ. 1860. Ч. неофиц. № 13. С. 61–64; Монастырский летописец, или Сказание об основании Успенской девичьей обители // *Леонид (Кавелин), архим.* Ист. и археол. описание первоклассного Успенского жен. мон-ря в г. Александрове (Владимирской губ.). СПб., 1884. С. 11–33; Сказание об Успенском девичьем мон-ре / Опубл.: Б. Н. Морозов // ВЦИ. 2006. № 4. С. 13–31; *Мошкова Л. В.* Сказание о чудесах от икон Богородицы в Успенском девичьем монастыре Александровской слободы // Там же. 2007. № 1(5). С. 5–30; *Романенко Е. В.* Житие прп. Лукиана Александровского // ВЦИ. 2015. № 3/4 (в печ.). Лит.: *Иоасаф (Гапонов), иером.* Краткие сведения о святых угодниках Божиих и местночтимых подвижниках благочестия, кои св. мощи почивают в церквах Владимирской епархии. Владимир, 1860. С. 99–102; *Ключевский.*

Древнерусские жития. С. 345–346; *Стромиллов Н. С.* Рождества Пречистыя Богородицы явленная икона в Лукиановой пуст.: Ист.-археол. описание. Владимир, 1893; *Сергий (Спаский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 564; Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. / Ред.: прот. В. В. Косаткин. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри; *Романова А. А.* Повесть о основании Лукиановой пустыни и сказание о иконе Рождества Богородицы в Псковитиновой рамени // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 524–527; *Неклюдова О. В.* Свято-Успенский жен. мон-рь г. Александрова, Владимирская и Суздальская еп.: 20 лет возрождения обители. Б. м., 2011.

Е. В. Романенко

Иконография. Несмотря на то что церковное прославление Л. произошло только в 1982 г., его почитание не прерывалось на протяжении более 3 столетий, о чем свидетельствует, в частности, существование изображений святого. Внешний облик Л. в Житии XIX в. имеет достаточно определенную характеристику: «Бяше же преподобный по плотскому образу, возрастом мал, лицом блед, очи имея воглубленны, нос продолговат



Прп. Лукиан.
Литография. 1868 г. (ГИМ)

и тонок, ланиты влущени, браду имея русу и широку но продолговату и мало проседу» (РГБ Троиц. II. № 85. Л. 41); «будучи сорока пяти лет, казался уже дряхлым старцем» (*Стромиллов*. 1903. С. 22).

На тоновой литографии 1868 г. (ГИМ), изданной в мастерской Троице-Сергиевой лавры тщанием Стромиллова «в пользу» Лукиановой пуст., представлено изображение Л., основой для к-рого послужил его надгробный образ, что указано в подписи к эстампу («изображение сие снято с его надгробной иконы»). Святой



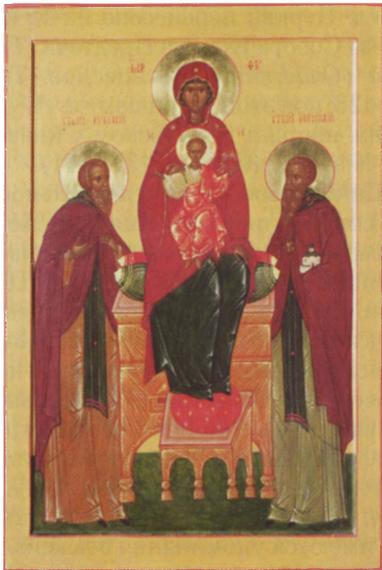
Преподобные Лукиан и Корнилий.
Икона. 1996 г.
Иконописец Л. Н. Улович
(Успенский жен. мон-рь в Александрове)

изображен в рост на пейзажном фоне в полном монашеском облачении, куколь на голове, схима поверх мантии. Десница сложена в благословляющем жесте перед грудью, в левой руке Л. держит развернутый свиток со словами поучения: «Братие, храните веру в послушании безроптивом, в любви и нелицемерии, в целомудрии и нестяжании, никому же своя имения имети, но вся общее, в церкви беседы не творите». Лик Л. с правильными чертами обрамлен окладистой бородой средней величины с небольшой проседью. В архиве Лукиановой пуст. хранится акварельный рисунок XIX в. (эскиз к литографии?), вероятно, тоже сделанный с утраченной иконы Л. В 2011 г. Лукиановой пуст. была подарена икона, воспроизводящая несохранившийся образ близко к оригиналу (находится в алтаре Богоявленской ц.).

На обложке кн. «Акафист, житие и молитвы прп. Лукиану Александровскому» (Св.-Лукианова муж. пуст., 2014) воспроизведена икона воронежского иконописца С. С. Красавина (2012), на к-рой Л. изображен в рост.

После прославления Л. были созданы его поясные прямоугольные образы, напр., на выносной 2-сторонней иконе, где на одной стороне изображен Л., на другой — прп. Корнилий Александровский (1999, алтарь Богоявленской ц.). Л. представлен с благословляющей десницей и с развернутым вверх свитком в левой руке; на свитке текст повторяет начальные строки надписи с литографии 1868 г. (см.: Акафист. 2014. С. 16). Еще один вариант иконографии Л. — «модель» пустыни в руках — представлен на иконе, находящейся над ракой Л. в Богоявленской ц. (2000, иконописец Ю. С. Крупицева (Елисеева), выпускница Иконописной школы при МДА, см.: Там же. С. 2). На обеих иконах Л. с непокрытой головой.

Большое распространение получили иконы, на к-рых Л. изображен вместе с прп. Корнилием Александровским. Первый такой образ был написан к торжествам канонизации прп. Корнилия в 1984 г. художником из Александрова и хранится в музее Александровского Успенского жен. мон-ря. Л., старец в куколке (слева), молится Пресв. Богородице,



Преподобные Лукиан и Корнилий.
Икона. 2003 г.

Иконописец К. В. Фёдорова
(ц. Богоявления Лукиановой пуст.)

сидящей на престоле, изображенной в небесном сегменте. Вместе с прп. Корнилием он придерживает свиток с началом текста 13-го кондака из Акафиста Пресв. Богородице. У ног преподобных изображен александровский Успенский мон-рь, за оградой к-рого видны храмы, на золотом фоне возвышается коричнево-красная гора с 2 деревьями на вершинах, вероятно символизирующая высоту подвига преподобных; побеги на полях иконы обрамляют сверху медальон с Голгофским крестом. На образе 1996 г. из юж. галереи Троицкого собора александровского Успенского мон-ря (дипломная работа Л. Н. Улович в Иконописной школе при МДА; см.: Там же. С. 18) преподобные Л. и Корнилий (голова не покрыты) показаны на разных берегах р. Серы у основания горы, над к-рой, словно белокаменный город с узнаваемыми храмами, возвышается александровский Успенский мон-рь. С этого образа, особо чтимого в мон-ре, мн. Амвросия (Митрофанова) сделала несколько списков, один из которых помещен в алтаре Троицкого собора александровского Успенского мон-ря (Л. со свитком наставлений, в сегменте – Владимирская икона Божией Матери). Также известна икона, на к-рой Л., изображенный справа, держит в руках «модель» пустыни, сверху – образ Спасителя.

Особый извод представлен на иконе, написанной в 2003 г., из алтаря Богоявленной ц. Лукиановой пуст. (иконописец К. В. Фёдорова, Иконописная школа при МДА; см.: Лука (Головкин). Традиция верны. С. 69). Здесь использована композиция Печерской иконы Божией Матери, где Л. (слева) и прп. Корнилий (справа) молитвенно предстоят Пресв. Богородице. Этот образ был повторен в 2014 г. Н. Н. Перепоновой (московская артель «Святая Русь»). В притворе Богоявленного храма находится вариант изображения Л. и прп. Корнилия, предстоящих Пресв. Богородице (Л. с «моделью» пустыни).

В настенной композиции «Богоматерь на престоле, с преподобными», выполненной в 1895 г. на своде ц. Успения Пресв. Богородицы александровского Успенского мон-ря в академической стилистике, после ее реставрации и поновления в нач. 90-х гг. XX в. изображение схимника, расположенное слева, было подписано как прп. Лукиан. Судя по тексту свитка в руке святого, первоначально это была Печерская икона Божией Матери с преподобными Антонием и Феодосием Киево-Печерскими.

Образ Л. включен в многофигурную композицию «Собор Александровских чудотворцев», напр. на иконах нач. 2000-х гг. из собрания митр. Евлогия (Смирнова) (иконописец мн. Амвросия (Митрофанова)), из алтаря Троицкого собора александровского Успенского мон-ря (владимирские иконописцы). Как правило, святой представлен в 1-м ряду вместе с прп. Корнилием. Ок. 2010 г. для местного ряда иконостаса Троицкого собора александровского Успенского мон-ря мастером Л. А. Оксаничевым выполнен большой 5-фигурный образ «Собор святых града Александрова». Л. изображен также на современных иконах «Собор Владимирских чудотворцев» (напр., в Княгининском мон-ре во Владимире). Лит.: Стромиллов Н. С. Рождества Пречистыя Богородицы явленная икона в Лукиановой пуст.: Ист.-археол. описание. Владимир на Клязьме, 1903². С. 22.

В. Т. Воеводова

ЛУКИАН, прп. Гареджийский — см. в ст. *Давид и Лукиан Гареджийские*, преподобные.

ЛУКИАН [греч. Λουκιανός] († 7.01. 312, Никомидия), сщмч. (пам. 15 окт.; пам. зап. 7 янв.), пресв. Антиохийский.

Сведения о жизни. Род. в Антиохии (согласно Синаксарию К-польской ц. и *Василия II Минолошу*) в христ. семье; некоторые источники указывают на Самосату как на место рождения Л. (напр., лексикон «Суда»), однако антиохийское про-

исхождение более вероятно (возможно, «Суда» смешивает Л. с известным греч. писателем II в. Лукианом Самосатским, см.: *Bardi*. 1936. Р. 34). В юности он изучал Свящ. Писание под рук. некоего Макария в Эдессе (*Suda*. L 685). Проводил строгую одинокую подвижническую жизнь. Ок. 270 г. был рукоположен во пресвитера Антиохийской Церкви. Основал в Антиохии большое огласительное уч-ще (διδασκαλεῖον μέγα — *Ibidem*), где занимался гл. обр. толкованием Свящ. Писания. Как повествует К-польский Синаксарь, Л. был «всецело поглощен чтением божественных речений и размышлением над Писаниями (τῆ μελέτῃ τῶν γραφῶν)», благодаря чему «заставлял замолчать многих иудеев и эллинов и для многих стал учителем веры во Христа» (*SynCP*. Col. 138).

Л. считается основателем Антиохийской богословской школы (см. ст. *Богословские школы древней Церкви*). Арианский историк *Филосторгий* рассказывает о множестве учеников Л., среди к-рых перечисляет епископов *Евсевия* Никомидийского, *Мария* Халкидонского, *Феогния* Никейского, *Леонтия* Антиохийского, *Антония*, еп. *Тарса* Киликийского, *Минофанта* Эфесского, *Неоминия*, *Евдоксия* Германкийского (вспл. епископ К-польский), а также сообщает о некоем *Александр*е и *Астерии* Каппадокийском (см. *Астерий Софист*), учениках Л., к-рые, «подчинившись воле тиранов, впали в эллинизм, но после осознали свое падение и увещаниями учителя были приведены к покаянию» (*Philost. Hist. eccl.* II 14). Большинство из перечисленных учеников Л. придерживались *арианства*. При этом, согласно *Филосторгию*, из числа упомянутых только епископы *Антоний* и *Леонтий* «сохранили чистоту и строгость в вере», т. е. остались верны арианству. Епископы *Евсевий*, *Феогний* и *Марий*, отступив от арианства под влиянием *Вселенского I Собора*, впоследствии возвратились к прежним взглядам. Впрочем, замечает *Филосторгий*, *Марий* и *Феогний* полагают, что Бог и до рождения Сына был Отцом, ибо имел силу породить Его. *Астерий* же «извратил учение Лукиана, утверждая устно и письменно, что Сын являет Собою ничем не отличимый образ сущности Отца» (*Ibid.* II 15). Кроме того, *Филосторгий* сообщает, что ученики Л.



не разделяли мнение *Ария* о том, что Сын Божий не имеет познания Бога Отца (Ibid. II 3). Сохранилось также письмо *Ария* Евсевию Никомидийскому, в к-ром он называет Евсевию «истинным солукианистом» (ар. *Theodoret. Hist. eccl. I 5. 4*). На основании этих свидетельств нередко делается утверждение, что именно в школе *Л.* следует видеть зарождение тех богословских идей, к-рые впосл. будет проповедовать *Арий* (А. фон *Гарнак* прямо называл *Л.* «Арием до *Ария*» — *Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Darmstadt, 1964. Bd. 2. S. 187*). Однако сведений об учении самого *Л.* слишком мало, чтобы делать однозначный вывод о его влиянии на возникновение арианства (как, впрочем, и вопрос о происхождении арианства из Антиохийской школы в наст. время не является однозначно решенным).

Сообщение свт. *Александра* Александрийского в письме свт. *Александру I* К-польскому о *Лукиане* — последователе *Павла Самосатского* и о его схизме («которого (*Павла Самосатского*. — *М. Н.*) преемник *Лукиан* в продолжение многих лет не имел общения с тремя епископами» — ар. *Theodoret. Hist. eccl. I 4. 36*) так же не дает возможности заключить с полной определенностью, что речь здесь идет именно о *Л.*, а не о каком-то др. *Лукиане* (см.: *Bardi. 1936. P. 50–59*).

Согласно блж. *Иерониму Стридонскому*, *Л.* пострадал за исповедание Христа в Никомидии во время гонения имп. *Максимины Дайи* (*Hieron. De vir. illustr. 77*). В Житии *Л.* рассказывается о том, как имп. *Максимиан* лично проводил допрос *Л. Евсевий*, еп. Кесарийский, в «Церковной истории» сообщает, что *Л.* выступил в присутствии императора с апологией христ. веры: «Пресвитер Антиохийской Церкви *Лукиан*, человек прекрасной строгой жизни, погруженный в священную науку, был приведен в Никомидию, где тогда находился царь. Он выступил перед магистратом с апологией учения, за которое был схвачен; его увели в тюрьму и убили» (*Euseb. Hist. eccl. IX 6. 3*; ср.: «Из мучеников Антиохии мы почитаем тамошнего пресвитера *Лукиана*, человека превосходного по всей жизни своей, который в присутствии императора проповедовал о Небесном Христовом Царстве сначала словесно, в апологии, а затем своими поступками» — Ibid. VIII 13. 2). Свт. *Иоанн Злато-*

уст в гомилии «О святом мученике *Лукиане*» (произнесенной 7 янв. 387) говорит, что одной из пыток, к-рым был подвергнут *Л.*, была пытка голодом, после к-рой перед ним была поставлена трапеза с идоложертвенным. Однако *Л.* выдержал это испытание, вспомнив об истинной духовной Трапезе. После этого он снова подвергся допросам. На каждый вопрос *Л.* «отвечал только одно: я христианин; и когда палач говорил: какого ты отчества? — я христианин, отвечал он; какое у тебя занятие? — я христианин; кто предки? — он на все отвечал: я христианин... Сказав: я христианин, — отмечает свт. *Иоанн Златоуст*, — он объяснил этим и свое отчество, и род, и занятие, и все» (*Ioan. Chrysost. In S. Lucian. 2–3*). Согласно *Филосторгию*, находясь в темнице при смерти и не будучи в состоянии передвигаться от побоев и оков, в праздник Богоявления *Л.* совершил таинство Евхаристии на своей груди, лежа на спине, после чего причастился вместе с находившимися вокруг него верующими (*Philost. Hist. eccl. II 13*). После смерти *Л.* его тело было выброшено в море, откуда оно, как пишет *Филосторгий*, было вынесено дельфином на берег и похоронено в г. *Дрепан* (в Вифинии). Впосл. царица св. равноап. *Елена*, мать имп. св. равноап. *Константина* Великого, воздвигла над гробом *Л.* храм; сам же город, отстроенный имп. *Константином* в 330 г., получил в честь его матери название *Еленополь* (Ibid. II 12; *Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 676*). В этом храме, по свидетельству *Евсевия Кесарийского*, имп. *Константин* молился незадолго до смерти и перед принятием крещения «в первый раз удостоился молитвенного возложения рук» (*Euseb. Vita Const. 61*).

В *Мартирологе Никомидийской Церкви* (ок. 362) имя *Л.* было поставлено рядом с именами *Ария* и *Евсевия Кесарийского* (греч. текст *Мартиролога* утрачен, сохранился сир. перевод — *Un martyrologe et douze ménologes syriaques / Ed., trad.: F. Neu. Turnhout, 1974. (PO; T. 10. Fasc. 1)*). Первоначальное Житие *Л.*, написанное в IV в. и связанное с почитанием *Л.* арианами, было переработано *Симеоном Метафрастом* (BHG, N 997; PG. 114. Col. 397–416). Существует предание, согласно которому в нач. IX в. при имп. *Карле Великом* мощи *Л.* были перенесены в *Арелат* и хранились в церкви, по-

строенной в честь мученика (*ActaSS. Iap. T. 1. P. 359*). С XVII в. мощи святого хранятся в ц. *Санта-Мария-Ассунта* итал. г. *Лушано* (*Л.* почитается покровителем этого города). День кончины *Л.* — 7 янв. (устанавливается на основе гомилии «О святом мученике *Лукиане*» свт. *Иоанна Златоуста*). Празднование памяти *Л.* в правосл. Церкви перенесено на 15 окт. из-за Собора *Иоанна Предтечи* (*Сергий* (*Спасский*). *Месяцеслов. Т. 3. С. 428*; под этой датой память *Л.* указана, напр., в *К-польском Синаксаре* X в. — *SynCP. Col. 137–141*).

Сочинения. О лит. деятельности *Л.* сохранились сведения блж. *Иеронима*: «*Лукиан*, муж красноречивейший, пресвитер Антиохийской Церкви, столько потрудился в изучении Писания, что некоторые списки книг Писания доселе именуется *Лукиановскими*. Известны его небольшие книги о вере (*de fide libelli*) и краткие послания к некоторым лицам (*breves ad nonnullos epistolae*)» (*Hieron. De vir. illustr. 77*). О посланиях *Л.* имеются упоминания в лексиконе «*Суда*», в *Житии Л.*, а также в «*Пасхальной хронике*», где приводится фрагмент одного из них, написанного из Никомидии в Антиохию в 303 г. (в нем сообщается о мученической кончине еп. *Анфима* — *Chron. Pasch. Vol. 1. P. 516*). Под «книгами о вере», о к-рых пишет блж. *Иероним*, возможно, имеются в виду символ веры и апология *Л.* (*Bardi. 1936. P. 84–85*).

Символ веры. Т. н. *лукиановский* символ веры был взят за основу 2-й вероисповедной формулы *Антиохийского Собора* 341 г. *Созомен* рассказывает о том, как *евсевиане* (т. е. сторонники еп. *Евсевия Никомидийского*) низложили на этом Соборе свт. *Афанасия I Великого*, и о составленном ими символе веры, в котором не упоминалось слово «единосущный» на том основании, что оно не встречается в Свящ. Писании. Этот символ (или 1-я вероисповедная формула) отличался догматической неопределенностью, потому что не давал понять, совечен ли Сын Божий Богу Отцу или нет. Неудовлетворенные, по-видимому, этим текстом собравшиеся епископы впосл. издали другой, по мнению *Созомена*, во всем согласный с учением никейских отцов. Это новое исповедание веры они приписывали *Л.* «Правду ли они говорили, или свое собственное сочинение возвышали авторите-



том мученика, сказать не могу», — отмечал Созомен. В этом символе Сын Божий, хотя и не назывался единосущным Отцу, однако признавался «непреложным и неизменным по божеству, неотличным Образом сущности, воли, силы и славы [Божией] и Первородным всей твари» (*Sozom. Hist. eccl. III 5*). Наиболее значимым в символе Л. было выражение «неотличный образ» (ἀπαράλλακτος εἰκόν) сущности Отца, к-рое прямо подводило к никейскому учению о *Единосущии* (см.: *Болотов. Лекции. Т. 4. С. 59*). К недостаткам символа относят скрытый *субординационизм*: Лица Св. Троицы различаются не только по Ипостасям, но и в чине и славе, «откуда можно заключить, что Сын и Дух имеют меньше славы и чина, чем Отец» (Там же. С. 60). Полный текст символа (вместе с заключительными антиарианскими анафематизмами, присоединенными отцами Собора к более раннему тексту, возможно восходящему к Л.) сохранился в передаче свт. Афанасия Великого и *Сократа Схоластика*, а также в лат. переводе свт. *Илария* Пиктавийского (к-рые, однако, не указывают на связь этого символа с именем Л.):

«Согласно с евангельским и апостольским Преданием веруем во единого Бога Отца, Вседержителя, Зиждителя, Творца и Промыслителя всяческих, от Которого всё. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Его, Единородного Бога, через Которого всё, рожденного прежде веков от Отца, Бога от Бога, всецелого от всецелого, единственного от единственного, совершенного от совершенного, Царя от Царя, Господа от Господа, живое Слово, живую Премудрость, истинный Свет, Путь, Истину, Воскресение, Пастыря, Дверь, непреложного и неизменяемого, неотличный Образ Отчей Божией сущности, воли, силы и славы, Первородного всей твари, сущего в начале у Бога, Бога Слова, по изреченному в Евангелии: «и Слово было Бог» (Ин 1. 1), «все чрез Него начало быть» (Ин 1. 3) и «все Им стоит» (Кол 1. 17); в последние дни сошедшего свыше, родившегося от Девы по Писаниям, соделавшегося человеком, Посредника между Богом и людьми, Посланника веры нашей, Начальника жизни, как [Сам] говорит: «Я сошел с небес не для того, чтобы творить волю Мою, но волю Пославшего Меня» (см.: Ин

6. 38, 40), пострадавшего за нас, воскресшего в третий день, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца и снова грядущего со славой и силой судить живых и мертвых. И в Духа Святого, подаваемого верующим в утешение, освящение и совершение, как и Господь наш Иисус Христос заповедал ученикам, говоря: «Идите, научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа» (Мф 28. 19), то есть во имя Отца — истинно сущего Отца, Сына — истинно сущего Сына и Святого Духа — истинно сущего Святого Духа, ибо эти имена поставлены не просто и не всуе, но обозначают собственную Ипостась, чин и славу Каждого из Именуемых, так что по Ипостаси их — Три, а по согласию [Бог] — един. Имея такую веру и обладая ею от начала до конца перед Богом и Христом, анафематствуем всякое еретическое зловерие. И если кто вопреки здравой и правой вере Писаний учит, что до рождения Сына есть или было время, пора или век, то да будет анафема. Также если кто утверждает, что Сын есть тварь, как одна из тварей, порождение, как одно из порождений, создание, как одно из созданий, а не так, как передали нам Божественные Писания и как выше по порядку было сказано; если кто учит или благовестует что-либо иное вопреки принятому нами, то да будет анафема. Ибо мы истинно и со страхом [Божии] веруем и следуем всему, что из божественных Писаний передано пророками и апостолами» (*Athanas. Alex. De Synod. 23*; ср.: *Socr. Schol. Hist. eccl. II 10*; *Hilar. Pict. De Synod. 28–30*; параллельный греч. и лат. текст: *Bardi. 1936. P. 92–94*).

Символ Л. был провозглашен также на Селевкийском Соборе 359 г., вполсл.— на омиусианских Соборах в Лампсаке и Антиохии Карийской (*Sozom. Hist. eccl. VI 7, 12*).

Апология. Евсевий Кесарийский, дважды упомянув об апологии христ. веры, к-рую Л. произнес в присутствии императора, не сообщает, однако, подробностей ее содержания. Текст апологии приведен в лат. переводе «Церковной истории» Евсевия, выполненном и дополненном *Руфином Аквилейским* (*Rufin. Hist. eccl. IX 6*; лат. текст с подробными комментариями: *Bardi. 1936. P. 136–151*). Апология Л., к-рую Руфин называет «Словом о нашей вере» (*oratio de fide nostra*), начинается с исповеда-

ния единого Бога, Который был возвещен нам через Иисуса Христа (*per Christum nobis adnuntiatus*) и одушевил наши сердца Духом Святым (*per spiritum sanctum nostris cordibus inspiratus*). Такое представление о Боге не происходит от к.-л. человеческого убеждения и не воспринято по традиции от родителей, но происходит непосредственно от Бога (*auctor nobis de Deo Deus est*). Его величие невозможно охватить чувственным умом, если только Он не пошлет силу Своего Духа или слово Своей Премудрости. Для того чтобы утвердить нас в истинном богочитании, истинный Бог послал в мир Свою Премудрость, облеченную в плоть (*sapientiam carne vestitam*), Которая научила нас поклоняться не рукотворным созданиям, а Богу вечному и невидимому, Творцу неба и земли. Она установила законы нашей жизни (*vitae nobis leges*; ср.: *Lact. Div. inst. IV 25. 1–2*) — хранить мир, чистоту сердца, воздержание, кротость, терпение. Предсказав гонения, воздвигаемые против христиан, Господь Сам претерпел мучения и смерть, явив образец терпения. Упомянув о Его тридневном воскресении, автор говорит о том, что в истинности воскресения убеждены почти во всем мире и что свидетельство этому — почитание святых мест в Иерусалиме, связанных с распятием, погребением и воскресением Господа.

Значение Христа, т. о., ограничивается в апологии Его учением и дарованием нового Закона. Возможно, представление Л. о Христе как о Премудрости, облеченной в плоть, отмечает свт. *Епифаний Кипрский*: «Лукиан и лукианисты отрицают, что Сын Божий принял человеческую душу, и желают в Нем признавать только человеческое тело, и это делают с той целью, чтобы приписать Логосу человеческие страсти, как, например, печаль, радость и так далее. И Его Самого признать существом более низким, чем Бог, творением» (*Ephiph. Anag. 33*).

Подлинность апологии не может быть однозначно признана или опровергнута. Возможно, она представляет собой переработанный лат. переводчиком вариант первоначальной записи (подобно защитительной речи *Аполлония*, мч. Римского). По наблюдениям Г. *Барди*, в тексте апологии имеется множество текстуальных пересечений с произведениями

Лактанция, Тертуллиана и Арнобия Старшего, что свидетельствует скорее всего об использовании первоначальным лат. переводчиком устоявшихся выражений из апологетической лит-ры рубежа III и IV вв. (см.: *Bardi*. 1936. P. 156–157; *Сидоров*. 2013. С. 480–481).

«Лукиановская рецензия» Свящ. Писания. О деятельности Л. по изучению текста Свящ. Писания, наряду с общим упоминанием блж. Иеронима (*Hieron. De vir. illustr. 77*), сохранились свидетельства в ряде др. древних источников. В лексиконе «Суда» говорится, что Л., обладая хорошим знанием евр. языка, восстановил священные книги, в к-рых вслед. многократного переписывания и искажения накопилось много ошибок (*Suda. L 685*). Главной задачей Л. было, по всей видимости, восстановление наиболее надежного текста Септуагинты посредством сопоставления с евр. текстом. О надежности текста Л. имеется свидетельство в комментарии на Книгу пророка Исаии свт. Иоанна Златоуста: «Святой мученик [Лукиан] ничего не прибавил и не убавил, но собрал у евреев и других переводчиков, расположил по порядку и издал все в свет. Таким образом, перевод Лукиана не должно подозревать, он даже важнее и правильнее, чем текст палестинский» (*Ioan. Chrysost. In Is. 9*). Блж. Иероним сообщает об употреблении на христ. Востоке разных версий Септуагинты: «Александрия и Египет в своем издании Семидесяти восхваляют как автора Исихия; от Константинополя до Антиохии одобряются списки Лукиана мученика; в промежуточных между ними областях читаются кодексы, которые в обработке Оригена были изданы Памфилом и Евсевием, и во всем мире происходят споры вследствие этого тройного различия» (*Hieron. Adv. Rufin. 3; Idem. Praef. in Paralip. // PL. 28. Col. 1324*). О широкой употребительности «лукиановского» текста на христ. Востоке блж. Иероним свидетельствует также в письме «К Суннии и Фрете-ле», где называет издание Л. «общим» (κοινή; *vulgata editio — Idem. Ep. 86*). Наилучшей блж. Иероним считал редакцию Оригена (текст запылен), а к редакциям Л. и Исихия Иерусалимского относился критически.

Попытка реконструкции «Лукиановской рецензии» Септуагинты была предпринята П. А. де Лагардом

(1827–1891), выдвинувшим гипотезу, согласно к-рой 3 упомянутые блж. Иеронимом редакции были официально приняты вост. Патриархатами и посредством их реконструкции можно восстановить первоначальный текст Септуагинты. Рукописи «Лукиановской рецензии» (или «антиохийского» текста Септуагинты), в частности, определялись через сравнение их чтений с цитатами из сочинений древне-церковных писателей гл. обр. антиохийской традиции (свт. Иоанна Златоуста, *Феодорита*, еп. Кирского). Среди особенностей «Лукиановской рецензии» отмечались восполнение греч. текста по еврейскому в случае расхождения, добавление пояснений и синонимов, употребление аттических форм вместо эллинистических форм койне. Гипотеза Лагарда была использована в славистике И. Е. Евсеевым (1868–1921), к-рый считал необходимым для реконструкции текста Септуагинты привлечение слав. рукописей. Он полагал, что в основе слав. переводов Свящ. Писания лежала «Лукиановская рецензия» (при условии, что святые равноапостольные Кирилл (*Константин Философ*) и Мефодий переводили на слав. язык богослужебные книги К-польского устава, среди которых были апракосные тексты Евангелия и Апостола, а также Паремийник). Однако после открытия в 1947 г. кумран. рукописей (см. *Кумран*) оказалось, что лукиановские чтения присутствуют в кумран. текстах. Кроме того, эти чтения известны по более древним, чем время жизни Л., греческим и лат. источникам. В наст. время признается существование (наряду с «Лукиановской рецензией») более древней «протолукиановской» редакции (см., напр.: *Fernández Marcos*. 2000; издание «антиохийского» текста отдельных книг Септуагинты: *El texto antioqueno de la Biblia griega / Ed. N. Fernández Marcos, J. R. Busto Saiz. Madrid, 1989–1996. Vol. 1–3*; см. также статьи *Библия; Септуагинта*).

О работе Л. над текстом НЗ имеются нек-рые сведения у блж. Иеронима в его предисловии к лат. переводу Евангелий (написанном в виде послания папе Дамасу — *Hieron. Praef. in quat. Evang. // PL. 29. Col. 527*). В соответствии с гипотезой о 3 редакциях греч. ветхозаветного текста, распространенной и на НЗ, новозаветная редакция Л. считает-

ся чаще всего используемой (с последующими изменениями) в Византийской Церкви, т. е. лежащей в основе т. н. визант. типа текста НЗ (сир. тип по классификации Б. Ф. Уэсткотта и Ф. Дж. Хорта) и последующего *textus receptus* («общепринятого текста», см. в ст. *Текстология библейская*).

Лит.: *Лебедев Д. А., свящ.* Евсевий Никомидийский и Лукиан: (К вопросу о происхождении арианства) // БВ. 1912. № 4. С. 722–737; № 5. С. 180–189 (отд. отт.: Сепр. П., 1912); *Loofs F.* Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers // SPAW. 1915. Bd. 38. S. 576–603; *Bardy G.* St. Lucien d'Antioche et son école: Les collucianistes // RSR. 1932. T. 22. P. 437–462; *idem.* Recherches sur st. Lucien d'Antioche et son école. P., 1936; *D'Alés A.* Autour de Lucien d'Antioche // MFO. 1937. Vol. 21. P. 185–202; *Plantin H. M.* Les Passions de st. Lucien et leurs dérivés céphaloporphoriques. Namur, 1953; *Brennecke H. Ch.* Lukian von Antiochien in der Geschichte des Arianischen Streites // Logos: FS f. L. Abramowski. B.; N.Y., 1993. S. 170–192. (BZNW; 67); *Zuntz G., Aland B., Wachtel K., Hengel M.* Lukian von Antiochien und der Text der Evangelien. Hdlb., 1995; *Сагарда А. И., Сидоров А. И.* Антиохийская богословская школа и ее представители // УЗ РИУ. 1998. Вып. 3. С. 139–192 [о Л.: С. 151–157]; *Fernández Marcos N.* The Septuagint in Context: Introd. to the Greek Version of the Bible. Leiden etc., 2000. P. 223–236; *Slusser M.* The Martyrdom of Lucian of Antioch // ZACr. 2003. Bd. 7. N 2. S. 329–337; *Barnes T. D.* The Date of the Martyrdom of Lucian of Antioch // Ibid. 2004. Bd. 8. N 2. S. 350–353; *Сидоров А. И.* Св. Лукиан Антиохийский и его ученики // АиО. 2007. № 1(48). С. 36–50; № 2(49). С. 38–57 (переизд. в кн.: *Он же.* Святоотеческое наследие и церк. древности. М., 2013. Т. 3. С. 465–514); *Orabona L.* Il sacerdote martire Luciano di Antiochia patrono di Luciano. R., 2013; *Orabona L., Tanzarella S.* Luciano di Antiochia tra storia e agiografia nel XVII cent. del martirio: Atti del primo Conv. nazionale di studio (Lusciano, 13–15 sett. 2012). R., 2013.

М. В. Никуфоров

Гимнография. Память Л. отмечается в *Типиконе Великой ц.* IX–XI вв. 15 окт. без богослужебного последования (*Matheos*. Турисоп. Т. 1. P. 68).

В Студийско-Алексиевском Типиконе 1034 г., содержащем древнейшую сохранившуюся редакцию студийского Синаксаря, Л. не упоминается, но в рукописных слав. Минеях студийской традиции служба Л. помещена под 15 окт. (см.: ГИМ. Син. № 160, XII в. — см.: *Горский, Невоструев*. Описание. Т. 3. Ч. 2. С. 19; также см.: *Ягич*. Служебные минен. С. 111–116); богослужебное последование включает: канон 4-го гласа (без указания авторства), цикл стихир-подобнов, 2 седальна.

В *Евергетидском Типиконе* 2-й пол. XI в., отражающем малоазийскую редакцию Студийского устава, 15 окт. совершается служба Л. с пением на утрне «Аллилуия»; на «Исподи, возвах» назначаются 4 стихир-подобны Л.; на утрне поются 2 канона Октоиха и 1 Л. автор-

ства Феофана 4-го гласа; по 3-й песни — седален Л. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 295).

Согласно афоно-италийским редакциям Студийского устава — *Мессинскому Типикону* 1131 г. и *Георгия Мтацминдели Типикону* сер. XI в. — в день памяти Л. 15 окт. назначается рядовая служба, без особого статуса торжественности (*Arganz*. Турисон. Р. 39; *Кекелидзе*. Литургические груз. памятники. С. 237).

В древнейших сохранившихся редакциях *Иерусалимского устава* — напр., *Sinait. gr. 1094*, XII–XIII вв. — память Л. отмечается 15 окт., назначается служба с пением на утрене «Аллилуия» (напр., см.: *Lossky*. Турисон. Р. 177; также см. Типикон серб. архиеп. Никодима 1319 г. — *Миркович*. Типикон. Л. 52а).

Согласно первопечатному греч. Типикону 1545 г., в день памяти Л. 15 окт. соединяются служба Октоиха и Л.; детали не указаны.

В первопечатном московском Типиконе 1610 г. 15 окт. отмечается память Л. и прп. *Евфимия Нового Фессалоникийского*; богослужение совершается по типу «служба 2-м святым без знака»; Л. назначается отпустительный тропарь 4-го гласа *Воздержаніемъ постничества*; кондак 4-го гласа *Πικω στλ̄ ε̄λ̄γο̄ϋ̄τ̄η̄ πο̄νη̄β̄ς*; канон 4-го гласа, цикл стихир-подобнов, седален. Такие же набор песнопений и устав службы 15 окт. содержатся в московском Типиконе 1633 г.

В пореформенном издании Типикона 1682 г., лежащем в основе совр. рус. Типикона, указаны иной отпустительный тропарь Л. 4-го гласа *М̄чнкъ твоѣ̄, гд̄и*; иной кондак 2-го гласа *Въ пощѣніи прѣвѣ просл̄авшаго*; в остальном набор песнопений Л. остался тот же, что и в предшествующих изданиях.

Последование Л., содержащееся в совр. русских и греч. богослужебных книгах, включает: отпустительный тропарь 4-го гласа *М̄чнкъ твоѣ̄, гд̄и*; иной отпустительный тропарь 4-го гласа *Воздержаніемъ постничества*: (Миней (МП). Окт. С. 401), кондак 2-го гласа *Τὸν ἐν ἀσκήσει τὸ πρότερον λαμπρυνθέντα* (*Въ пощѣніи прѣвѣ просл̄авшаго*); иной кондак 4-го гласа *Πικω στλ̄ ε̄λ̄γο̄ϋ̄τ̄η̄ πο̄νη̄β̄ς*; (Там же. С. 403); канон авторства гимнографа Феофана (в рус. Минее автором указан Иосиф) с акростихом *Σοβ, Λουκιανὲ πατριάκαρ, μέλλω κλέος* (*Твою, Лукіане всеблаженне, пою славу*) 4-го гласа, ирмос: *Αἰσομαί σοι, Κύριε*: (*Воспою тебѣ, гд̄и*); начало: *Σοφία καὶ χάρις καὶ δυνάμις πνευματικῆ* (*Мудростию и благодатию и силою духовною*); цикл стихир-подобнов; седален; светилен (только в греч. тексте).

По рукописям известны песнопения Л., не вошедшие в совр. богослужебные книги: кондак 2-го гласа (возможно, составленный Романом Сладкопевцем) *Θαυμάτων πολλῶν δεξάμενος ἐνέργειαν* («Чудес многих получивший силу...»)

с икосом, иной кондак 4-го гласа *Τὸν μαρτύρων ἑλαψε* («Мучеников воссиял...») с икосом; 2 самогласные стихиры, 2 цикла стихир-подобнов; 2 седалны, светилен (см.: *Σαφρόνιος* (*Εὐστρατιάδης*), *μητρ. Γαμεῖον Ἐκκλησιαστικῆς ποιήσεως* // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1938. Т. 37. С. 258–259).

Е. Е. Макаров

ЛУКИАН († 1240 (?) или 1243 (?)), сщмч. (пам. 15 окт., 28 авг. — в Соборе преподобных Киево-Печерских отцов, в Дальних пещерах почивающих, в Неделю 2-ю Великого поста — в Соборе всех Киево-Печерских преподобных отцов), Киево-Печерский, пресвитер, в Дальних пещерах почивающий. О Л., как и о большинстве святых Дальних пещер, сохранились только краткие поздние сведения. Он не упоминается в «Тератургиме» мон. *Афанасия Кальнофойского* (К., 1638), в перечне святых, чьи мощи находятся в Дальних пещерах, а также в составленном по благословию Киевского митр. свт. *Петра (Могилы)* ок. 1643 г. «Каноне преподобным отцам Печерским», автором к-рого считается протосинкелл и экзарх К-польского патриарха *Мелетий Сириг*.

В XIX в. на доске с иконой святого над его захоронением имелась краткая надпись, составленная, очевидно, в синодальный период: «Лукиан священномученик пострадал от Батыя около 1243 года» (*Филарет* (*Гумилевский*). РСв. 2008. С. 474. Примеч. 2; ср.: *Модест* (*Стрельбицкий*). 1885. С. 30).

В рукописном сборнике из б-ки Дальних пещер, к-рый послужил источником архиеп. *Модесту* (*Стрельбицкому*) при написании его «Кратких сказаний о святых отцах Дальних пещер», имелось тропарь и кондак Л. (опубл. в кн.: *Модест* (*Стрельбицкий*). 1885. С. 77–78).

Местная канонизация Л. совершена при архим. *Варлааме* (*Ясинском*), настоятеле Киево-Печерской лавры в 1684–1690 гг. (впосл. митрополит Киевский), когда был установлен Собор преподобных отцов Дальних пещер. Общецерковное почитание Л. установлено указами Синода 1762, 1775 и 1784 гг., к-рыми было разрешено печатать службы Печерским преподобным и вносить их имена (в т. ч. Л.) в общецерковные месяцесловы. В 1843 г. установлено празднование Собору всех Киево-Печерских святых и Собору всех святых, в Малой России просиявших. Отдельный день

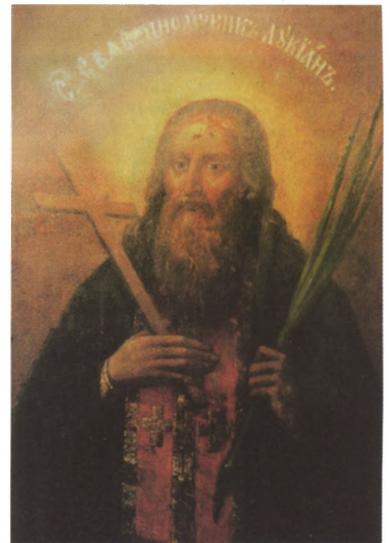
памяти Л. был установлен во 2-й пол. XIX в.

Научное исследование мощей из Дальних пещер, произведенное в кон. XX в., показало, что Л. к моменту кончины было 30–35 лет (*Дива*. С. 94). Ист.: Службы прп. отцам Печерским, иже мощи в Ближней и Дальней пещере нетленно почивают. К., 1763.

Лит.: СИСПРЦ. 1836. С. 170–171; [*Евгений* (*Болховитинов*), митр.] Описание Киево-Печерской лавры. К., 1847. С. 112, 294; *Барсуков*. Источники агиографии. Стб. 334; *Модест* (*Стрельбицкий*), архиеп. Краткие сказания о жизни и подвигах св. отцов Дальних пещер Киево-Печерской Лавры. К., 1885. С. 30, 32; *Леонид* (*Кавелин*). Св. Русь. С. 24; *Дива* печер лаврских. К., 1997. С. 66, 71.

М. В. П.

Иконография. Описание Л. представлено в иконописном подлиннике кон. XVIII в.: «Сед, брада доле Григория Богослова, на главе клубук черн, риза преподобническая, испод киноварь разбелен, обема рукама держит Евангелие, на исподней ризе патрахил (епитрахиль.— Э. Ш.) злато» (БАН. Струг. № 66. Л. 316, «левая страна», 18-й). По части атрибу-



Сщмч. Лукиан Киево-Печерский. Икона. 40-е гг. XIX в. (Киево-Печерская лавра, Дальние пещеры)

тов и облачения описание отражает черты иконографии, свойственные для изображений монахов в священническом сане. Однако над ракой со св. мощами Л. в Дальних пещерах Киево-Печерской лавры помещена икона самостоятельного извода, написанная в 40-х гг. XIX в. (под записью кон. XX в.) в лаврской иконописной мастерской под рук. иером. *Иринарха*. Святой представлен по пояс в небольшом развороте влево. На нем мантия, подрясник, голова не покрыта (куколь на плечах), на священство вызывают епитрахиль и поручи. Длинные, слегка вьющиеся волосы с небольшой проседью лежат по плечам, борода густая,

средней длины. Правой рукой, ладонь к-рой прижата к груди, он придерживает крест, в левой сжимает пальмовую ветвь — символ победы над смертью, атрибут, известный в изображениях мучеников за Христа с раннехристи. времени. Этот же тип изображения был взят за основу образа Л. на иконе «Собор преподобных отцов, нетленно почивающих в пещере прип. Феодосия» (1890), созданной в мастерской Киево-Печерской лавры (находится при нижнем входе в Дальние пещеры); расхождения с иконой при мощах незначительны: святой держит в правой руке крест-Распятие и пальмовую ветвь, на голове клобук.

В композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» изображение Л. входит в правую группу преподобных, почивающих в Дальних (Феодосиевых) пещерах. Оплечный образ святого в клобуке, с пышной бородой с небольшой проседью в традиц. варианте, представленном на иконах и эстампах начиная со 2-й пол. XVIII в., размещали во 2-м ряду 3-м от края, рядом с преподобными Агафоном чудотворцем (слева) и Титом воином (справа). К таким вариантам извода композиции относится целый ряд



Сщмч. Лукиан Киево-Печерский.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я треть XIX в. (КБМЗ)

икон и гравюр. Напр., иконы: 2-й пол. XVIII в. из Киево-Печерской лавры (НКПИКЗ); посл. трети XVIII в. (1771 (?), ИркОХМ); кон. XVIII — нач. XIX в. (собрание банка «Интеза», Виенца, Италия); 1-й трети XIX в. (КБМЗ); сер. XIX в. предположительно из мастерской Киево-Печерской лавры (Троицкий собор Успенского жен. мон-ря в Александрове); на палехской иконе 1-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: Святыне образы: Рус. иконы XV–XX вв. из частных собр. / Авт.-сост.: И. В. Тарноградский; авт. ст.: И. Л. Бусева-Давыдова. М., 2006. С. 142–143, 387. Кат. 87) — на голове Л. куколь островерхой формы; посл. четв. XIX в. из ц. Воздвижения Креста в Женеве (Швей-



Сщмч. Лукиан Киево-Печерский.
Фрагмент иконы
«Собор Киево-Печерских святых».
1-я пол. XIX в. (ЦМиАР)

цария) и др. На гравюрах: И. Гочемского (2-я треть XVIII в., см.: Ровинский. Народные картинки. Кн. 3. № 1505. С. 622 (71-й)); В. Белецкого (1751; Там же. № 1508. С. 623); М. Нехорошевского (сер. XVIII в.; Там же. № 1509. С. 623); И. Кончаковского (1771, 1774; Там же. № 1510. С. 623); Г. Проценко (1821; Там же. № 1511. С. 624) и проч. (экземпляры в РНБ, ГМИИ и др.); на гравюре с раскраской 1-й трети XIX в. (оттиск в ГЛМ); на хромолитографии кон. XIX — нач. XX в. (Почаевская Успенская лавра).

В ряде случаев местоположение фигуры святого в композиции «Собор Киево-Печерских чудотворцев» изменено (в пределах группы преподобных Дальних пещер). На нек-рых иконах и эстампах встречается вариант, когда справа от Л. изображен прип. Феодор, а фигура прип. Тита воина вынесена в 1-й ряд (напр., икона 1-й пол. XIX в. предположительно работы мастерской Киево-Печерской лавры, ЦМиАР; офорт с раскраской 1-й четв. XIX в., РГБ). Основательной переработке композиция подверглась на иконе 2-й пол. XIX в. (частное собрание; см.: «И по плодам узнается древо»: Рус. иконопись XV–XX вв. из собр. В. А. Бондаренко: Альбом-кат. М., 2003. С. 497–504. Кат. [57]) — Л. изображен в левой группе святых, во 2-м ряду 4-м от центра. На раскрашенной литографии 1883 г. московской мастерской А. Абрамова (ГРМ) группа и ряд остаются прежними, но фигура святого (голова не покрыта) смещена к краю (2-й от края). На иконах «Все святые, в земле Русской просиявшие» работы мон. Иулиани (Соколовой) 1934 г., нач. и кон. 50-х гг. XX в. (2 иконы в ризнице ТСЛ, СДМ; см.: Алдошина Н. Е. Богословенный труд. М., 2001. С. 231–239). Л. (отличительная деталь — куколь на

голове) написан в правой группе Киево-Печерских святых.

В монументальной живописи образ Л. включен в группу святых XIII в. в росписи иеродиаконов Паисия и Ана-



Сщмч. Лукиан
и Киево-Печерские святые.
Фрагмент иконы «Все святые,
в земле Русской просиявшие».
50-е гг. XX в.

Иконописец мон. Иулиани (Соколова)
(ризница ТСЛ)

толия (кон. 60-х — 70-е гг. XIX в., поновление в 70-е гг. XX в., ок. 2010) в галерее рус. святых, ведущей в пещерную ц. прип. Иова Почаевского, в Почаевской Успенской лавре.

Лит.: Иркутские иконы: Кат. / ИркОХМ; сост.: Т. А. Крючкова. М., 1991. С. 62. Кат. 28; Рус. мон-ри: Искусство и традиции: Альбом / ГРМ. СПб., 1997. С. 169; Маркелов. Святыне Др. Руси. Т. 2. С. 157; Киево-Печерский патерик: У истоков рус. монашества: Кат. / Сост.: Л. И. Алёхина и др. М., 2006. С. 33, 53, 63, 64.

Э. В. Ш.

ЛУКИАН Петрович Федотов (13.10.1895, г. Изюм Харьковской губ. — 17.01.1938, г. Харьков), сщмч. (пам. 19 мая в Соборе новомучеников и исповедников Слободского края), свящ. В 1920 г. рукоположен во иерея. В 1924 г. окончил Киевскую богословскую школу. Был настоятелем кладбищенского Покровского храма в г. Изюм. 15 окт. 1937 г. арестован. Был заключен в тюрьму в Харькове, приговорен к расстрелу и казнен. Имя Л. включено в Собор новомучеников Слободского

края определением Синода УПЦ от 22 июня 1993 г.

Лит.: *Никодим (Руснак), митр.* Сб. служб и акафистов. Х., 1996. С. 118, 175; *Басин И.* Канонизация святых в Украинской Православной Церкви Московского Патриархата: 1993–1996 гг. // *Вестн. РХД.* 1997. № 176. С. 219.

ЛУКИАН, мч.— см. в ст. *Сухий*, мч., и 16 воинов с ним.

ЛУКИАН, мч. Диррахийский (пам. 7 июля) — см. в ст. *Перегрин, Лукиан, Помпей, Исихий, Папий, Саторин и Герман*, мученики Диррахийские.

ЛУКИАН, мч. Римский (пам. 6 июля) — см. в ст. *Лукия дева*, мц., и др. мученики Римские.

ЛУКИАН, мч. Томский (Кюстенджийский) (пам. 13 сент.) — см. в ст. *Илия, Лукиан, Зотик и Валериан*, мученики Томские.

ЛУКИАН (Богданович Лазарь, 10.05.1867, г. Байя, Австро-Венгрия — нач. сент. 1913, г. Бадгастайн, Австрия), патриарх Сербский (с 1908). Род. в семье торговца. Начальную школу окончил в Байе, в 1889 г. ДС в г. Сремски-Карловци, 2 года изучал право в Митрополичьем лицее в г. Эгер. В июле 1891 г. принял монашество в *Беоцине мон-ре*, в 1894 г. рукоположен во диакона, в 1895 г. — во иерея и возведен в сан архимандрита. С 1891 г. работал в консистории *Бачской епархии*. Преподавал вероучение в школах в Нови-Саде, катехизис в гимназии в Сремски-Карловци. С апр. 1894 г. работал в управлении *Карловацкой митрополии*, с янв. 1897 г. Л. — администратор *Будимской епархии*. 6 дек. 1897 г. избран на Будимскую кафедру, хиротонисан во епископа в марте 1898 г. Способствовал открытию серб. церковных школ в епархии, находившейся в местности, большинство населения к-рой говорило на венг. языке. Учредил комитет для сбора средств на открытие школ и вложил в него 10 тыс. крун; при нем на строительство школ было потрачено ок. 100 тыс. крун. В 1907 г. заложил фундамент здания учебного заведения «Текелианум» в Будапеште.

В апр. 1908 г. имп. Франц Иосиф I назначил Л. администратором Карловацкой митрополии; 22 сент. он был избран митрополитом Карловацким и патриархом Сербским. В 1910 г. создал пенсионный фонд

для священников, в основанный им Фонд на синодальные и просветительские цели (1909) вложил 50 тыс. крун. 25 мая (7 июня) 1911 г. Л. подписал документ под названием «Устройство Святого архиерейского синода» (утвержден императором в нояб. того же года), разделивший обязанности Синода и Собора: это фактически устранило возможность влияния светских и политических деятелей на работу Синода, что вызвало недовольство некоторых кругов. «Определение о придворном монашеском священстве», принятое 24 мая (6 июня) 1911 г., предполагало формирование придворного священства и предписывало всем кандидатам в придворные священники иметь университетское образование. Л. построил новое здание для учебного заведения «Стефанеум» и общежитие для учащихся из бедных семей. В 1910 г. завершил реставрацию соборной церкви в Сремски-Карловцах. В том же году добился восстановления общественного управления в серб. учительской школе в г. Пакрац. По его указанию М. Косовац провел 1-ю опись Карловацкой митрополии. Оказывал финансовую помощь серб. сельскохозяйственному об-ву «Труженик» (Прирвредник), был одним из основателей «Патроната сельскохозяйственных благотворителей».

Несмотря на все усилия Л., австро-венг. власти постоянно вмешивались в деятельность автономных серб. институций, права которых в 1867 г. были значительно урезаны и сводились лишь к решению церковных и школьных вопросов. 11 июля 1912 г. венг. министр-председатель объявил об отмене распоряжений, действовавших в Карловацкой митрополии: об устройстве правосл. серб. епархий (1871), об устройстве правосл. митрополичьего церковного и народно-школьного совета (1871), о выборной работе соборных представителей (1871), об устройстве правосл. серб. церковно-народного собора (1875) и «Статута об управлении, контроле и использовании монастырского и народно-церковного имущества» (1908), а специальный императорский акт предписывал восстановление действия ряда положений закона 1868 г., в т. ч. о созыве серб. правосл. церковных Соборов. Т. к. реализация этих решений требовала времени, управление делами митрополии взял на себя Мит-

рополичий церковный совет. Действия властей преследовали цели усиления мадьяризации местного серб. населения и в условиях 1-й Балканской войны (1912–1913) — ослабления поддержки местными сербами действий серб. армии. Т. о. фактически была упразднена серб. церковно-школьная автономия, сильно ограничена деятельность Сербской Церкви, а положение сербов в стране резко ухудшилось. Л. пытался убедить представителей властей отменить эти решения и планировал лично встретиться с имп. Францем Иосифом I.

В нач. сент. 1913 г. во время лечения на курорте Бадгастайн Л. пропал. Представители митрополии сразу высказали подозрения в убийстве патриарха и обвинили следствие в небрежности. В конце окт. обезглавленное тело Л. нашли в р. Гастайнер-Ахе в 30 км от курорта. 2 нояб. 1913 г. его останки были похоронены в ц. Горня в Сремски-Карловци. Убийство Л. так и не было раскрыто. Лит.: *Косовац М., Петровић Д.* Патриарх Лукијан Богдановић, свештеномученик. Сремски Карловци, 1913; *Слијепчевић.* Историја. 1991. Књ. 2. С. 187–196; *Српски јерарси.* 1996. С. 290–293; *Сава (Вуковић), еп.* Лукијан Богдановић // *Српски биографски речник.* Нови Сад, 2011. Т. 5. С. 651–653; *Петковић Г.* Лукијан Богдановић: Последњи карловачки патријарх (1908–1913); Каталог изложбе. Нови Сад, 2013.

Н. В. Радосавлевић

ЛУКИАН (Куценко Леонид Сергеевич; род. 8.04.1965, с. Белка Ивановского р-на Одесской обл.), еп. Благовещенский и Тындинский. Из крестьянской семьи. В 1978 г. поступил в вечернюю школу г. Одессы при профессионально-техническом уч-ще № 3. Во время учебы служил псаломщиком в Свято-Покровской ц. с. Дачного Беляевского р-на Одесской обл. В 1984 г. стал секретарем и келейником Ростовского и Новочеркасского архиеп. *Владимира (Сабодана)*; вполн. митрополит Киевский и всея Украины). В 1986–1990 гг. обучался в Ленинградской ДС. 26 апр. 1989 г. Ленинградским и Новгородским митр. Алексием (Ридигером; вполн. патриарх Московский и всея Руси *Алексий II*) пострижен в монашество с именем Лукиан. 3 сент. того же года рукоположен во диакона, а 24 мая 1990 г. — во иерея митр. Алексием в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры. 1 окт. 1990 г. назначен настоятелем ц. Воскресения Христова у Варшавского

вокзала С.-Петербурга. В 1991 г. Л. занялся восстановлением здания заброшенного флигеля усадьбы Воронцовых в С.-Петербурге, где был открыт храм святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии. 11 февр. того же года назначен настоятелем этого храма. 1 июня 1992 г. по благословению С.-Петербургского и Ладожского митр. *Иоанна (Снычёва)* при храме было организовано Свято-Покровское сестричество, преобразованное в апр. 1997 г. в *Тервенический Покрова Пресвятой Богородицы жен. монастырь*, в Лодейнопольском р-не Ленинградской обл. Л. был назначен духовником новой обители. В февр. того же года основал монастырский скит в честь иконы Божией Матери «Неупиваемая чаша» в дер. Пирозеро Ленинградской обл. С 2000 г. в скиту действует реабилитационный центр для молодежи, страдающей алкогольной и наркотической зависимостями. 23 дек. 1997 г. был назначен исполняющим обязанности настоятеля *Александрова Свирского в честь Св. Троицы мужского монастыря*. 8 апр. 1998 г. возведен в сан игумена. В том же году Л. основал подворье Александрово-Свирского монастыря в пос. Свирьстрой Лодейнопольского р-на. Его усилиями здесь был построен храм во имя свт. Николая. В авг. 1999 г. утвержден в должности настоятеля Александрово-Свирского монастыря. В 2000 г. трудами Л. было открыто еще одно подворье мон-ря в С.-Петербурге. 10 дек. 2002 г. Л. был назначен духовником *Оятского в честь Введения во храм Пресвятой Богородицы женского монастыря* в Лодейнопольском р-не. 14 окт. 2004 г. возведен в сан архимандрита. С 2002 г. руководил строительством храма Св. Троицы в своем родном с. Белка. В 2007 г. выступил с инициативой возведения храма во имя сщмч. Павла (Гайдая) в том же селе. Храм вполн. стал подворьем Покрово-Тервенического мон-ря, а затем здесь была создана жен. обитель в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость».

В 2005 г. Л. закончил краткосрочные курсы в Российской академии государственной службы при Президенте Российской Федерации по программе «Государственно-церковные отношения: состояние, пути совершенствования». 3 янв. 2006 г. назначен благочинным Лодейнопольского округа С.-Петербургской епар-

хии. В мае того же года окончил заочно КДА. 26 июля 2010 г. на заседании Синода РПЦ Л. был определен викарием С.-Петербургской митрополии с титулом «Лодейнопольский», однако наречение и хиротония не состоялись. 6 окт. 2011 г. определен и 7 окт. наречен епископом Благовещенским и Тындинским. Хиротония 16 окт. того же года в храме Христа Спасителя в Москве возглавил Святейший Патриарх Московский и всея Руси *Кирилл*. В Благовещенской епархии Л. организовал возвращение старинного храма в честь иконы Божией Матери «Всех скорбящих Радость» в Благовещенске, строительство Среднебельского в честь Албазинской иконы Божией Матери жен. мон-ря, создание подворья мон-ря с храмом в честь святых мучениц Веры, Надежды, Любви и матери их Софии в Благовещенске, строительство Свято-Троицкого муж. мон-ря в с. Троицком Ивановского р-на Амурской обл. По его благословию в Амурской обл. началось строительство более 20 новых православных храмов и часовен. 17 сент. 2014 г. совершил освящение и офиц. открытие Духовно-просветительского центра во имя свт. Иннокентия Московского в Благовещенске. В окт. 2015 г. при центре было открыто Благовещенское ДУ. 13 июля 2015 г. утвержден в должности священноархимандрита Свято-Троицкого муж. мон-ря в с. Троицком.

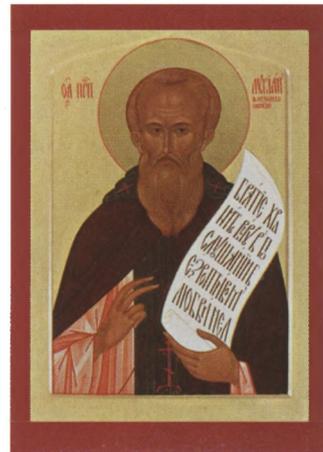
Л. удостоен права ношения наперсного креста (1994), награжден крестом с украшениями с возложением палицы (2001), серебряной медалью св. первоверховного ап. Петра (2005), орденом УПЦ прп. Нестора Летописца 3-й степени (2004), орденом прп. Серафима Саровского 3-й степени (2006), орденом УПЦ св. равноап. кн. Владимира 1-й степени (2006), орденом прп. Сергия Радонежского 3-й степени (2015).

Соч.: Жить надо интереснее! // Благовещенские ЕВ. 2012. № 11 (48). С. 3.

Лит.: *Ильюнина Л. А.* О святости. СПб.; М., 2003. С. 236–238; *Колесникова В. С.* Православный храм: Символика и традиции. М., 2006. С. 261–262; Свято-Троицкий Александрово-Свирский муж. мон-рь // ЖМП. 2007. № 4. С. 66–83; Наречение и хиротония архим. Лукиана (Куценко) во еп. Благовещенского и Тындинского // Там же. 2011. № 12. С. 38–40; Еп. Благовещенский и Тындинский Лукиан ступил на Богом хранимую Амурскую землю // Благовещенские ЕВ. 2011. № 13(71). С. 4; Еп. Благовещенский и Тындинский Лукиан: Страницы из биографии // Там же. 2015. № 3/4(105). С. 4–5; № 5/7(106). С. 4–5.

ЛУКИАНОВА В ЧЕСТЬ РОЖДЕСТВА ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ МУЖСКАЯ ПУСТЫНЬ

(Александровской и Юрьев-Польской епархии Владимирской митрополии), находится рядом с дер. Лукьянцево Александровского р-на Вла-



Прп. Лукиан.
Икона. 1999 г.
(ц. Богоявления
Лукиановой пустыни).
Фотография. 2015 г.

димирской обл. Основана в 1640 г. прп. *Лукианом* Александровским на погосте Псковитиново Раменье Серебужского стана Переславского у. (древнерус. слово «раменье» означало «лес по краю пашни») (Словарь древнерус. языка (XI–XIV вв.). М., 2013. Т. 10. С. 330). Эту местность первоначально населяли выходцы из Пскова, обосновавшиеся здесь, вероятно, после разгрома Пскова и Новгорода царем *Иоанном IV Васильевичем* Грозным в 1570 г. На происхождение поселенцев указывает также псковская иконография храмовой Лукиановской иконы «Рождество Пресвятой Богородицы» (пам. 8 сент.) из находившейся рядом с погостом дер. Игнатьево. Как сообщает «Сказание о явленной иконе Рождества», в 1594 г., после троекратного обретения на краю болота в Псковитиновом Раменье иконы из дер. Игнатьево, церковь по благословению патриарха свт. *Иова* перенесли на погост, а на прежнем месте поставили часовню.

В смутное время настоятель храма свящ. Григорий покинул приход, церковь пришла в запустение. Согласно писцовым книгам «письма и меры князя Михаила Волконского да подъячего Василия Толмачова» за 1637–1639 гг., на погосте Псковитиново Раменье «церковь Рождество

Пречистые Богородицы древяна клетчки без верхъ, стоит без пения, пашни перелогом и лесом поросло, церковные середние земли дватцать чети...» (ГИМ ОПИ. Ф. 17. Оп. 2. Ед. хр. № 6. Л. 50). Ок. 1640 г. при храме поселился выходец из Галича Иларион (прп. Лукиан), к-рому о явлении иконы рассказали местные жители Марк и Симеон. Несмотря на то что чудотворный образ долгое время находился в церкви без крыши, он остался «и от солнца и от дождя и слоты цел и... ничем не вредим» (Там же. Ед. хр. № 16. Л. 12). Вскоре при храме возникла монашеская община: в 1640 г. в Псковитиново Раменье пришел из *Димитриева Прилуцкого монастыря* иером. Феодосий Поморец, к-рый постриг Илариона в монашество. С иером. Феодосием были некие «прихожие старцы», позже в общину поступил инок *переславль-залесского во имя свт. Николая Чудотворца монастыря* Филимон, уроженец соседней дер. Бекирево, рассказавший братии «как самовидец» о чудесах от иконы «Рождество Пресв. Богородицы». Монахи покрыли крышу храма, построили кельи. Однако настоятель *владимирского в честь Рождества Пресв. Богородицы монастыря* архим. Иосиф (Чеус), бывший также строителем приписного Симеоновского во имя Св. Троицы мон-ря близ Александровской слободы, воспользовался тем, что община не имела офиц. статуса. Он вывез в свою обитель приготовленные для строительства бревна, насельников разогнал, а кельи сжег. Прп. Лукиана, закованного в кандалы, архимандрит привез в Москву, где оболгал перед патриархом Иосифом, «аки бы не добре жительствоет». Прп. Лукиан был сослан «под начал» в московский *Чудов в честь Чуда арх. Михаила в Хонех монастырь*, а иером. Феодосий вернулся в Прилуки. Ок. 1646 г. прп. Лукиан пришел в Псковитиново Раменье и предпринял новую попытку устроить обитель. Он постриг в монашество местного жителя Марка с именем Матфей и купца Александровской слободы Михаила с именем Макарий. Однако после нападения разбойников на незащищенную пустынь и кончины от полученных ран мон. Матфея прп. Лукиан вернулся в Чудов монастырь. Здесь он познакомился с царским «истопничим» А. Ф. Борковым. В 1648 г. Борков и пересла-

вец Т. И. Микулаев (Николаев) подали царю *Алексею Михайловичу* челобитную с просьбой разрешить иером. Лукиану с братией жить при храме, «потому что около тое церкви верст по пяти и по шти и болше пусто, лесом поросло и болото, жилых сел и деревень нет, и впредь тут в приходе за пустою быть некому» (Там же. Ед. хр. № 16. Л. 12). В 1649 г. в пустыни на средства купцов гостининой сотни Г. Шевелёва, Т. Рабенского, И. Г. Шильцова, царского садовника О. Б. Горлова и некоего монаха Чудова мон-ря Феодора-иноземца был построен новый храм в честь Рождества Пресв. Богородицы. Нек-рые вкладчики пус-



Лукианова
Рождества Пресв. Богородицы пустынь.
Фотография. 2007 г.

тыни стали ее первыми насельниками. По грамоте царя Алексея Михайловича 1649/50 г. прп. Лукиан был назначен строителем обители, к-рой отошли пашня, «сенные покосы и прочия угодья», «чем прежние попы владели» (список с грамоты: Там же). 28 авг. 1650 г. прп. Лукиан получил благословение патриарха *Иосифа* совершать богослужения в пустыни (Там же. Л. 1–2; на л. 2 об. помета с разрешением). В новый храм перенесли иконы из древней церкви. Кроме того, прп. Лукиан привез из Москвы Страстной образ Божией Матери (впосл. он размещался в местном ряду иконостаса слева от царских врат), местные и пядничные иконы, неск. колоколов. В мон-ре преподобный ввел общезительный устав.

После преставления прп. Лукиана (8 сент. 1654) обязанности строителя исполнял иеродиак. Онуфрий. В это время братии в мон-ре было немного. Как повествует «Чудо о хотящих монастырь разграбити и бра-

тию всю оружием смерти предати» из «Сказания о явленной иконе Рождества», вскоре после преставления преподобного, зимой 1654/55 г., было совершено нападение на обитель: разбойники приехали ночью на санях, но как только приблизились к воротам, «неведомая сила ударила их», двое остались лежать парализованными, и утром их обнаружили монахи (ГИМ ОПИ. Ф. 195 (Стромилова). Ед. хр. № 616. Л. 6 об.— 7 об.). Другая попытка «церковь окрасти» также была пресечена чудесным образом: разбойники увидели крестный ход вокруг стен Л. п., возглавляемый царем (Там же. Л. 7 об.— 8). Окрестные землевладельцы пытались помешать строительству монастыря. Д. К. Дерябин, дьяк приказа Большого двorca (с 20 февр. 1647 по 18 апр. 1657 (*Веселовский С. Б. Дьяки и подьячие XV–XVII вв. М., 1975. С. 149–150*)), чье поместье находилось за 3 «малых поприща» от обители, в с. Рюминском, «нача пакости творити», но был наказан тяжелой болезнью. Осознав свое согрешение, он пожертвовал в мон-рь большую денежную сумму серебром (дьяк не напрасно опасался за свое поместье: впосл. по грамоте царя Феодора Алексеевича от 1 июня 1680 г. Л. п. получила 14 пустошей, относившихся к с. Рюминскому).

Поскольку иеродиак. Онуфрий был неграмотным и не вполне справлялся с обязанностями настоятеля, 13 мая 1658 г. по выбору братии и по благословению патриарха *Никона (Минова)* строителем и духовником пустыни был утвержден иером. Корнилий (прп. *Корнилий Александровский*) (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. № 600. Л. 1–3). В 1659 г. в пустыни построили деревянный трапезный храм в честь Богоявления (возобновлен в 1669). В первые годы настоятельства прп. Корнилия братия жила бедно, о чем повествуется в «Чуде о преизобилании муки ржаной въ сусеке» из Сказания об основании Лукиановой пуст. (РГБ. Троиц. II. № 85. Л. 14 об.). Однажды пекарь пришел к настоятелю и сообщил, что ржаной муки осталось на одну выпечку, однако по молитвам игумена запасы хлеба в обители не оскудевали. В 1661 г. прп. Корнилий обратился к патриарху Никону с челобитной, в к-рой просил не взымать с пустыни казенные платежные пошлины, поскольку «платить стало нечем, место скудное», а «приходу де у той

их монастырской церкви никого нетъ» (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. № 600. Л. 5–6). По указу патриарха пошрины были отменены, а запись о монастырском храме исключена из окладных книг.

Отношения настоятеля с братией складывались непросто, прп. Корнилий неоднократно уходил из монастыря, искал пустынные места для поселения, но снова возвращался. По традиции, установленной прп. Лукианом, св. Корнилий оказывал духовную поддержку монахиням *александровского в честь Успения Божией Матери монастыря*. В нояб.—дек. 1661 г. по прошению александровской игум. Иулитты он был утвержден духовником жен. обители. К кон. 60-х гг. XVII в. относится острый конфликт прп. Корнилия с монахами Л. п., обвинявшими настоятеля в том, «что и свою обитель оставил, о другой печется. К нашей бо церкви и поставлен в священники и в строители учинен, а тамо живет без святительского благословения». По ходатайству игум. Анисии и благодаря заступничеству боярина Ф. М. Ртищева патриарх Иоасаф II благословил прп. Корнилия пребывать в Успенском мон-ре, а Л. п. посещать для духовного руководства («а Лукианову ж пустыню ездити из недели в неделю»). Однако прп. Корнилий не оставлял пустынь своими заботами. По прошению строителя в 1673 г. царь Алексей Михайлович пожаловал обители «безоброчно» 4 дес. земли из пустошей Бекирево и Шадрино, в 1674 г. остальная земля этих пустошей была отдана мон-рю на оброк. Обитель платила по 2 чети ржи и по 2 чети и 3 четверика овса (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. № 610. Л. 9–11).

Царь *Феодор Алексеевич* дал обители 4 жалованные грамоты на земли. В 1676 г. он пожаловал пустоши Бекирево и Шадрино «безоброчно»: «...а хлеб, которой платили они с тех пустошей, велели сложить и впредь на них того хлеба иметь не велели» (грамота от 9 окт. 1676: Там же. Л. 12–14). Согласно грамоте от 6 февр. 1677 г., мон-рю была пожалована «пустошь Аминево с пашнею и съ лесы и съ санными покосы безоброчно» («Списокъ с подлинной грамоты слово в слово на пустошь Аминево...» // Там же. Л. 15–17, 13 февр. 1677; опубл.: *Свирелин*. 1860. № 14. С. 66–67). Жалованная грамота от 27 мая 1678 г. подтверждала права



*Церковь Богоявления
Лукиановой пустыни.
3-я четв. XVII в.
Фотография. 2015 г.*

мон-ря на пустоши Бекирево, Шадрино и отдавала в монастырское владение «пустошь урочище Загляднино с пашнею и с лесы и санными покосы» и «мельницу, что под деревнею Недуревкою на реке на Малом Киржаче со всяким мелничным строением» (*Свирелин*. 1860. № 14. С. 67–68). Согласно грамоте царя Феодора Алексеевича от 1 июня 1680 г., мон-рь получил еще 17 пустошей (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. № 602 (4 списка с подлинной грамоты); опубл.: *Свирелин*. 1860. № 15. С. 69–70), а по грамоте от 31 июля 1681 г.—14 (опубл.: Там же. С. 70–71). Указом от 24 дек. 1684 г. цари *Петр I Алексеевич* и *Иоанн V Алексеевич* подтвердили прежде выданные мон-рю жалованные грамоты (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. 603).

В 1680 г. в Л. п. были заложены каменный храм в честь Богоявления с приделом во имя вмч. Феодора Стратилата, небесного покровителя царя Феодора Алексеевича, и шатровая колокольня. Новый храм освятил по благословию патриарха Иоакима преемник прп. Корнилия строитель *Евагрий* (1681–1689) (Там же. Ед. хр. № 600. Л. 10–11). В «Летописи» Л. п. отмечено, что при св. Корнилии в монастырской церкви появились 2 напестольных Евангелия в серебряных окладах, серебряные сосуды, 2 серебряных кадила, 3 медных паникадила, ризы, покровы, пелены, на колокольне — 7 колоколов и часы. Для отшельника схим. Павла, жившего более 40 лет вне мон-ря, настоятель построил часовню в честь Нерукотворного образа Спасителя (Там же. Ед. хр. № 616. Л. 44 об.—45), к-рая находилась в полутора верстах от Александра по старой Троицкой дороге. В наро-

де ее именовали «Спасом», большой храмовый образ почитался чудотворным, перед иконой часто служили молебны. Доходы от кружечного сбора схим. Павел сдавал в мон-рь. Сам отшельник находился на полном обеспечении мон-ря. В приходно-расходной книге за 1688 г. сказано: «...старец отшельник Павел, дано холста на свитку по осмь аршина» (ГА Владимирской обл. Ф. 584. Оп. 1. Д. 4. Л. 31 об.). В книге приказа Большого дворца есть запись об отпуске съестного припаса в Л. п. «строителю с братией да отшельнику Павлу с братом его Кириллом». Рядом с пустынью также подвизался старец Серапион, «молодой отшельник» (Там же. Д. 8. Л. 21).

В кон. XVII в. основными доходами Л. п. были деньги за сдачу в оброк пустошей, лугов, мельницы, а также доходы, полученные от торговли скотом и лошадьми (у мон-ря было 2 скотных и 2 конюшенных двора): «...продано на Москве монастырских девять быков денег взято 24 рубли 16 алтын 4 денги» (Там же. Д. 9. Л. 7, 1692 г.). Доходы от коневодства иногда были значительны: «Государыне цесаревне продано два жеребца вороные, взято денег сто рублей и те денги положены в ризницу» (Там же. Д. 4. Л. 24 об., 1728 г.); «с конюшенного двора продана монастырская лошадь, денег за нее взято в монастырскую казну 2 рубли 25 алтын» (Там же. Д. 9. Л. 3, 1692 г.). Традиц. статьей дохода были средства, вырученные за совершение треб, «кружечные» и «молебные» сборы. С 1687 г. мон-рь получал ежегодное государево жалованье. Из Кормового дворца пустыни выдавалась рыба (в 1692 было выдано «десять белуг да десять осетров, рыбы же вялой десять связок, везиги 8 пучков да икры армянской 3 пуда»), из Хлебного дворца — конопляное и сливочное масло, мука и крупы. Кроме того, обители полагалось праздничное жалованье в дни празднования Рождества Пресв. Богородицы и Богоявления; в день поминаения царя Алексея Михайловича из запасов Сытного дворца выдавалось дополнительно 10 пудов меда. Согласно именному указу царей Петра и Иоанна Алексеевичей от 23 дек. 1694 г., Л. п. получала ежегодно из приказа Большой казны по 60 пудов «пермской соли» «безденежно» (Там же. Д. 3. Л. 7).

Важной доходной статьёй были частные вклады. Среди вкладчиков обители упоминаются члены царской семьи, стряпчие государевых дворцов, приказные дьяки. Особую поддержку пустыни оказывали окольный царского дворца А. Т. Лихачёв († после 1713) и его брат ключник Сытного дворца М. Т. Лихачёв (Морозов. 2006. С. 31. Примеч. 20). В 1692 г. стряпчий Кормового дворца П. Л. Кучугов пожертвовал серебряный позолоченный на престольный крест с частицами мощей. Благодаря близости к Александровской слободе пустынь традиционно оставалась местом, где цари молились и куда делали вклады. Царь Фёдор Алексеевич посещал Л. п. трижды: 19 сент. 1677 г., 21 сент. 1678 г., 15–17 сент. 1679 г. Царь Пётр Алексеевич, приезжавший в Александровскую слободу 9 июля 1688 г., дал обители «милостины» 28 р. 16 алтын 4 деньги, в том же году «государского жалованья на молебен» поступило 3 р. 16 алтын 4 деньги (ГА Владимирской обл. Ф. 584. Оп. 1. Д. 4. Л. 9–9 об.). В 1694 г. царевна Наталия Алексеевна «для своего многолетнего здоровья» пожертвовала обители драгоценные богослужебные предметы: потир, дискос, звездицу, лжицу, 2 блюда. Л. К. Нарышкин, побывавший в Александровской слободе на богомолье, пожаловал 2 р. на молебен. 29 авг. 1692 г. посетившие обитель царицы Наталия Кирилловна и Евдокия Фёдоровна передали братии 67 р. В посл. царицы неоднократно посылали в пустынь крупные суммы денег. 23 мая 1774 г. имп. Екатерина II Алексеевна пожаловала мон-рю усадебную землю в Александровской слободе «близ Чистого пруда».

В 1692 г. в Л. п. проживали 45 старцев, в монастырской больнице находились 7 монахов, клиросное послушание исполняли 15 дьячков. Ок. 60 слуг работали в пекарне, «портомойне», больнице, сапожной мастерской, кузнице, келарской, были дворниками, портными, плотниками, пастухами; мон-рь обеспечивал их одеждой, пропитанием и платил небольшое жалованье, неск. человек трудились в обители «Бога ради» — их называли богорадиками.

В 1691 г., согласно приходо-расходным книгам, мон-рь заседал 20 четв. ржи, 45 четв. овса. В житницах хранились 40 четв. ржи, 40 четв. пше-

ницы, 37 четв. муки ржаной, 4 четв. муки пшеничной, «круп грешневых 15 четвертей», 6 четв. гороха, 100 пудов соли, 2 бочки конопляного масла, а также ячневая, овсяная крупа и толокно. На конюшенном дворе содержались 23 кобылицы с жеребятами и 40 рабочих мерин. Поголовье крупного рогатого скота составляло «99 скатин», для них было заготовлено 65 стогов сена (Там же. Д. 7. Л. 17–18). Отдельное монастырское хозяйство со своими конным (45 лошадей) и скотным (ок. 50 голов скота) дворами находилось в с. Аминеве. Здесь заседалось дополнительно 8 четв. ржи и размещалась небольшая пасека (3 улья). В аминевских житницах хранились 40 четв. ржи, 40 четв. овса, 4 четв. пшеницы и 2 четв. гороха, в амбаре — 27 стогов сена (Там же. Л. 18 об. — 19). На монастырских огородах выращивали в основном лук, репу и огурцы, капусту покупали. Поля и огороды обрабатывались наемными людьми.

В 1694–1696 гг. строителем был постриженник Л. п. иером. Иоасаф (Колдычевский), ставший впосл. келарем Чудова мон-ря, другом и благодетелем свт. *Димитрия (Савича (Тутало))*, митр. Ростовского (см.: Федотова. 2005. С. 100–101, 288–292). Значительные преобразования в пустыни совершили при настоятеле Авраамии (1705–1718). 7 мая 1708 г. был заложен каменный 5-главый собор в честь Рождества Пресв. Богородицы. Средства на храм пожертвовали иеросхим. Иоасаф (Колдычевский), московский купец О. Ф. Щербаков и др. вкладчики. Строительные работы выполнял каменщик Шабунин «со товарищи». 22 июня 1712 г. собор был освящен архим. Моисеем, настоятелем *Новоспасского московского в честь Преображения Господня монастыря*. На освящении присутствовали царевны Мария Алексеевна и Феодосия Алексеевна (запись об освящении храма: ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. 617. Л. 1 об.). В украшении интерьера участвовали иконописцы и золотых дел мастера Оружейной палаты Московского Кремля. В 1714 г. в обители была освящена каменная ц. во имя вмц. Екатерины, построенная при монастырской больнице на средства подполковника Кирилла Карповича Сытина, помещика с. Дубровы Александровского у. Его отец упоминается в грамоте царя Фёдора

Алексеевича от дек. 1682 г., содержащей указ переславскому воеводе И. Я. Тухачевскому взыскать с Карпа и Лукьяна Сытиных хлеб (16 четей ржи и 4 чети овса) и сено (19 «стошков»), которые они «насильством свезли» с монастырских пустошей с «Карповы, з Дубровы Волкуши» в 1681 г. (Там же. Ед. хр. № 610. Л. 18–23). На средства Сытина в обители также были построены юж. часть каменной ограды со св. воротами и 2 башни.

При строителе Авраамии у Л. п. появилось подворье в Москве у Средних ворот, построенное на средства вкладчиков. Авраамий активно способствовал развитию не только строительной, но и книгописной деятельности в обители. Вероятно, по его благословию были созданы 2 лит. памятника: «Сказание о рождении преподобного отца Лукиана и о пострижении его в монашеский образ и о трудолюбном его житии и о зачатии монастыря, иже именуется Лукианова пустыня» (Там же. Ед. хр. № 617. Л. 1–5, 1712 г. — самый ранний список) и «Сказание о явленной иконе Рождества», объединённые к 1766 г. под общим названием «Истории о обители Пресвятыя владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Рождества, иже именуется Лукианова пустыня, како судьбами всемогущаго Бога... и молитвами угодника Ея преподобнаго отца Лукиана обитель сия начало себе восприяла». В монастырской рукописи, названной Н. С. Стромилыным *Летописью*, «Истории...» были дополнены сведениями о настоятелях (фрагменты Летописи переписаны в тетрадь, происходящую из 6-ки пустыни: Там же. Ед. хр. № 616. Л. 44 об. — 45; см.: Романенко. 2015. № 3/4 (в печ.)). При о. Авраамии была заведена «Вкладная книга», состоявшая из 2 разделов: «дачи на церковное строение» и «пропитание братское»; на полях книги также записывались памятные события, происходившие в пустыни.

В 1717 г. митр. Рязанский и Муромский *Стефан (Яворский)* возвел строителя Авраамии в сан игумена «в уважение того, что великие государи взыскали ту обитель, коей он настоятель, своими милостями, и в по честь оной» (грамота опубл.: Владимирские ГВ. 1845. № 33). Игумен был погребен под алтарем Рождественского собора.

В 1764 г. пустынь стала заштатной, настоятели потеряли игуменский статус; вероятно, тогда же изменился и устав обители: отменили общую трапезу для монахов. Общежительный уклад в пустыни возобновил игум. Макарий (Мыльников) (1860–1874), к-рый продолжительное время подвизался в *Саровской в честь Успения Пресв. Богородицы пустыни* и *Нямецком в честь Вознесения Господня монастыре*. Он ввел в обители богослужебный Саровский устав. В местные и великие праздники после 6-й песни канона читался синаксарь, после Шестопсалмия — толковое Евангелие, в Четыредесятницу после кафизм — творения прп. Иоанна Лествичника.

В сер. XIX в. основными доходами Л. п. были арендные сборы и суммы, полученные за совершение треб. Пустынь получала 100 р. серебром за сдачу в аренду мельницы на р. М. Киржач и от 442 до 537 р. серебром за сенокосную землю (обители принадлежали 215 дес.). По генеральному плану за мон-рем числилось 750 дес. пахотной земли, но реально засеивалось только 36 дес., обрабатывавшихся наемными людьми. По оценкам насельников, земля «иловата и приносит ржи и овса в два и в три процента, исключая неурожайных иногда годов». В урожайные годы мон-рь обеспечивал себя хлебом. В 1916 г. было собрано 50 четв. ржи, 12 четв. пшеницы, 75 четв. овса, что, по мнению игум. Корнилия, было недостаточно для годового содержания обители. Скотоводство и коневодство утратили к XIX в. традиц. хозяйственное значение. Обитель имела большие лесные угодья (1557 дес.), из них третья часть представляла строевой еловый лес, к-рый шел на продажу, а также «прочий разных родов дровяной». Монахи получали из Александровского уездного казначейства личное жалованье в размере 85 р. 41 к. серебром, выдававшееся 2 раза в год. Ежегодно 8 сент., в праздник обители, у ее стен устраивалась 3-дневная ярмарка, к-рую посещали от 1 до 3 тыс. чел. Мон-рь имел свой кирпичный и изразцовый завод.

8 сент. 1893 г. в Л. п. торжественно праздновали 300-летие обретения чудотворной иконы Божией Матери. К юбилею обители усердием игум. Иеронима (1887–1895) были проведены художественные и строительные работы: вызолочен 6-ярусный

иконостас Рождественского собора, поновлены фрески, облицованы внешние стены всех 3 церквей пустыни. В день праздника состоялся крестный ход вокруг мон-ря, к-рый завершился панихидой в часовне прп. Лукиана. По монастырским документам, в 1917 г. в обители числилось 37 насельников. При Л. п. существовали церковноприходская школа и приют, в к-ром проживали 15 детей-сирот из солдатских семей.

Архитектурный ансамбль мон-ря сложился на рубеже XVII и XVIII вв. и представляет собой редкий пример почти регулярной композиции. По оси расположены св. врата (утрачены) в центре юж. стены и ц. Богоявления с трапезной, древнейший храм обители, сооруженный каменщиками И. Константиновым и И. Семёновым в 1684 г. Богоявленский храм и трапезная образуют единый, вытянутый в продольном направлении 2-этажный объем, завершающийся с востока 2 гранеными апсидами. Наос представляет собой четверик с 2 главками на круглых барабанах. С запада примыкает шатровая колокольня с 8-гранным ярусом звона на квадратном в плане основании и крыльцо с 4-гранным шатром на 4 столбах (пристроено в 1892). Теплая зимняя трапезная и теплые храмовые помещения располагались на 1-м, а летние — на 2-м этаже. Трапезные залы на обоих этажах перекрыты системой коробовых сводов на распалубках, опирающихся на 2 квадратных в сечении столба. Храм сохранил декоративное убранство, характерное для 3-й четв. XVII в. и по стилю близок к постройкам Успенского мон-ря в Александровской слободе, выполненным по царскому заказу.

Справа от центральной аллеи монастыря находится Рождественский собор, который представляет собой высокий 3-светный четверик, поставленный на подклет и завершенный 5 главами на невысоких барабанах. С запада и отчасти с севера и юга фасады опоясаны просторной галереей. Все фасады разделены лопатками на 3 высоких прясла, каждое из которых завершено кокошником. Ярус кокошников отделен многопрофильным карнизом. Храм может служить примером использования нарышкинского стиля в монастырском строительстве. Высокие окна обрамлены наличниками, тонкими колонками и разорванными

треугольными фронтонами. Обильный декор с изразцами украшает стены галереи. Светлый четверик собора перекрыт крутым сомкнутым сводом. В окнах сохранились железные кованые решетки. Внутренние стены четверика расписаны в стиле позднего классицизма сер. XIX в. На каждой из стен расположены по 3 композиции, объединенные орнаментальными арками. В простенках нижнего ряда окон изображены парные ростовые фигуры святителей и преподобных. В подклете собора находился некрополь: здесь были погребены игум. Авраамий, представители рода Собакиных и др. вкладчики обители.

С запада монастырскую площадь ограничивает настоятельский корпус, построенный при настоятеле Иоасафе (Колдычевском) в 1694 г. Первоначально он включал 4 палаты и сени, соединявшие 1-ю и 2-ю палаты. В 3 палатах размещались хлебная келья и настоятельские покои, 4-я палата была отведена под больницу. В 1823 г. 3-ю палату разобрали, в результате чего помещение больницы превратилось в самостоятельный объем. Декор фасадов настоятельских келий близок к отделке трапезной церкви, в 1970 г. он



Собор Рождества Пресв. Богородицы
Лукиановой пустыни.
1708–1712 гг.
Фотография. 2010 г.

был отреставрирован. В 1714 г. рядом с больничными кельями была построена ц. во имя вмц. Екатерины. В 1832–1834 гг. небольшой храм перестроили в стиле позднего классицизма на средства александровских купцов Уголковых-Зубовых.

С севера от монастырской площади находится братский и казначейский корпуса. Братский был возведен при строителе Евагрии, в кон. XVII в., и значительно перестроен в XIX в. Согласно монастырской



Летописи, стараниями о. Евагрия за братским корпусом были вырыты колодец (возобновлен в 1848–1850) и пруд. Казначейский корпус, построенный в 90-х гг. XVII в., вероятно, мастерами Богоявленской ц., декорирован в стиле нарышкинского барокко. Помещения корпуса перекрыты лотковыми сводами на распалубках.

Между собором и трапезной церковью на рубеже XVII и XVIII вв. была поставлена часовня над местом погребения прп. Лукиана. Она представляла собой правильный восьмиугольник: расстояние между сторонами составляло 3 м, высота — 6 м (в 1926 часовню разрушили, сохр. только фундамент; ведется реставрация памятника).

В 1712–1733 гг. мон-рь был обнесен каменной оградой со св. воротами и с 7 башнями (в кон. XIX в. 2 квадратные башни на юго-зап. и юго-вост. углах были заменены круглыми; в сер. XX в. разрушена средняя башня на зап. стене ограды). Строительство стены осуществлялось артелью каменщиков под рук. Кондратьева, Фомина, Польшгалова и Тяглова. В XVIII в. вдоль вост. стены был разбит регулярный парк. В зап. части мон-ря располагались плодовый сад, огород, пчельник и оранжерея. Сложившийся к 1-й трети XVIII в. архитектурный комплекс обители вполс. дополнялся, но не подвергался коренным изменениям. При игум. Макарии (1860–1874) были построены гостиница и 2-этажный братский корпус. Комплекс монастырской гостиницы, расположенный за стенами обители, в плане представлял небольшую городскую усадьбу: он состоял из главного 2-этажного корпуса и 2 симметрично расположенных одноэтажных флигелей, объединенных с главным зданием кирпичной оградой с 2 воротами; отдельный хозяйственный корпус предназначался для экипажей. За пределами обители размещались также хозяйственные постройки и были вырыты пруды. Один из них, расположенный между дорогами, ведущими к деревням Николаевке и Новлянкой, по преданию, был выкопан при участии прп. Лукиана.

Святые. Согласно описанию Стромилова, Лукиановская икона «Рождество Пресв. Богородицы» в длину составляла 13½ вершка, в ширину — 11 вершков. Иконография образа представляет собой



*Страстная икона Божией Матери.
3-я четв. XVII в.*

(александровский Успенский мон-рь)

псковский извод, особенностями к-рого являются изображение окруженного птицами фонтана у нижнего поля иконы и позем с крупными цветами (подобная икона кон. XVI — XVII в. хранится в Псковском гос. объединенном историко-архитектурном и художественном музее-заповеднике: Инв. № 1619, происходит из ц. Новое Вознесение г. Пскова (Древнерусская живопись в музее России: Иконы Пскова: (Кат.). М., 2012. Т. 2. С. 58)). В среднике были изображены сцены Рождества Пресв. Богородицы, купания



*Молебен
перед мощами прп. Лукиана.
Фотография. 2015 г.*

Младенца служанками, укачивания в колыбели и ласкания Марии Ее родителями; в правом верхнем регистре представлено моление прав. Анны, в левом — прав. Иосифа. При

строителе Моисее († 1709) на чудотворную икону была изготовлена серебряная позолоченная риза весом 6 фунтов 14 золотников. В 1771 г. по прошению жителей Александровской слободы в память об избавлении города от чумы было установлено ежегодное проведение крестного хода с иконой из Л. п. в слободу в 6-ю неделю по Пасхе. По преданию, 1-й подобный крестный ход состоялся при жизни прп. Лукиана, в 1654 г., — в «моровой год». Молебны перед иконой служили по ходу следования процессии в домах сельских жителей и горожан, во всех храмах Александровской слободы и округи. В XIX в. крестный ход завершался у часовни «Спас», образ возвращался в Л. п. к празднику Рождества Пресв. Богородицы. В 1843 г. на средства александровских купцов И. Ф. Баранова и П. С. Зубова для иконы был изготовлен новый оклад. В 1922 г. образ был вывезен в музей «Александрова слобода». В 1927 г. прихожане собора Рождества Христова г. Александрова обратились с письмом в дирекцию музея с просьбой передать икону в действующий собор, но получили отказ. К 2016 г. местонахождение чудотворной иконы неизвестно.

В местном ряду иконостаса Рождественского собора, с левой стороны царских врат, находилась Страстная икона Божией Матери, привезенная прп. Лукианом из Москвы (вероятно, список с этой иконы 3-й четв. XVII в. хранится в александровском Успенском мон-ре; совр. монастырское предание связывает его с прп. Корнилием). Как чудотворный почитался также запрестольный образ Божией Матери «Одигитрия». О нем рассказывает 1-е чудо под названием «Чудо Пресвятая Богородицы о исцелении болящая» из «Сказания о явленной иконе Рождества». В 1653 г. по молитвам у запрестольной иконы исцелилась жительница с. Авксентьева Александровского у. Антонина и в благодарность «положила убрис» (ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. № 616. Л. 5–6). В 1833 г. образ был украшен серебряной позолоченной ризой. В часовне прп. Лукиана на гробнице святого находилась икона с изображением преподобного в рост (литографии с иконы были сделаны в кон. XIX в. попечением Стромилова). В 1916 г. был написан новый надгробный образ св. Лукиана. До



1917 г. мощи преподобного оставались под спудом, в 1992 г. состоялось их обретение, к 2016 г. мощи прп. Лукиана находились в храме Богоявления.

Незадолго до закрытия пустыни, в 1920 г., сюда поступил и был здесь пострижен в монашество прмч. *Илия* (Вятлин; † 1938). В 1922 г. Л. п. была закрыта, в 1924 г. в храме Богоявления размещена школа, в 1925 г. в Екатерининской ц. — клуб. Позднее в мон-ре была устроена тюрьма. В 70-х гг. XX в. в зданиях обители размещались дом инвалидов и больница. 12 мая 1991 г. Л. п. была возобновлена, после многолетнего перерыва состоялся 1-й крестный ход в обитель со списком иконы Рождества Пресв. Богородицы, шествие возглавил еп. Владимирский и Суздальский Евлогий (Смирнов). 25 окт. 1999 г. в Л. п. по благословию патриарха Алексия II был принесен со Св. Горы Афон образ Божией Матери «Игуменя Святой Горы Афон».

К 2016 г. в обители проживали неск. насельников, наместник — игум. Тихон (Шибeko).

Арх.: Выпись из Переславских книг Залеского писма и меры кн. Михаила Волконского, выданная строителю Корнилию по челобитной и по помете дьяка Дмитрия Федорова // ГИМ. Увар. Оп. 2. Ед. хр. 6, 1677 г.; Челобитная черного попа Лукьяна патриарху Московскому Иоакиму о разрешении служить в новой церкви // Там же. Ед. хр. 16, 1650 г.; Список с грамоты царя Алексея Михайловича о разрешении Лукиану строить пустынь // Там же, 1648/1649 г.; Грамоты патриархов Никона, Иоасафа II, Иоакима в Лукианову пуст. по вопросам хозяйства, платежа податей и поставления строителей // ГИМ ОПИ. Ф. 195. Ед. хр. 600, 1658–1697 гг.; Памяти по указам царя Алексея Михайловича по вопросам оброков и податей с земель Лукиановой пуст. // Там же. Ед. хр. 601, 1673 г.; Списки с жалованных грамот царя Феодора Алексеевича Лукиановой пуст. // Там же. Ед. хр. 602, 1680–1681 гг.; Указная грамота царей Иоанна V и Петра I Алексеевичей о защите земель Лукиановой пуст. от помещиков и крестьян // Там же. Ед. хр. 603, 1684 г.; Док-ты о земельных владениях Лукиановой пуст. // Там же. Ед. хр. 610, 1674–1696 гг.; Хозяйственные док-ты Лукиановой пуст. // Там же. Ед. хр. 611, 1687–1705; Приходо-расходные книги Лукиановой пуст. за 1688, 1728–1729 гг. // ГА Владимирской обл. Ф. 584. Оп. 1. Д. 4; То же за 1690 г. // Там же. Д. 6; То же за 1691 г. // Там же. Д. 7; То же за 1692 г. // Там же. Д. 9; Книги казначей старца Тарасия братцкия роздаче всякому платью за 1692 г. // Там же. Д. 8; Книга записная взятков государева жалованья кормов за 1687–1699 гг. // Там же. Д. 3; Ист.-стат. сведение о Лукиановой пуст. // Там же. Ф. 584. Оп. 2. Д. 58, после 1850 г.

Ист.: *Свирилин А. И., прот.* Ист. записка о Лукиановой пуст. (в Александровском у.) // Владимирские ГВ. 1860. Ч. неофиц. № 13.

С. 61–64; № 14. С. 65–68; № 15. С. 69–72; *Морозов Б. Н.* Сказание об Успенском мон-ре в Александровской слободе // ВЦИ. 2006. № 4. С. 5–31; *Романенко Е. В.* Житие прп. Лукиана Александровского // ВЦИ. № 3/4 (в печ.). Лит.: *Стромилов Н. С.* Лукианова пуст. Владимир, 1893; *он же.* Рождества Пречистыя Богородицы явленная икона в Лукиановой пуст.: Ист.-археолог. описание. Владимир, 1893, 1903²; *он же.* Торжество Лукиановой пуст. 8 сент. 1893 г.: 300-летие обретения Ея иконы Рождества Пречистыя Богородицы. Владимир, 1893; *Сергий (Спасский).* Месяцеслов. Т. 3. С. 564; *Малицкий Н. В.* Из прошлого Владимирской епархии. Владимир, 1906. Вып. 2. С. 68–69; Мон-ри, соборы и приходские церкви Владимирской епархии, построенные до нач. XIX ст. / Ред.: прот. В. В. Косаткин. Владимир, 1906. Ч. 1: Мон-ри; *Белищина Н. В.* История Богородице-Рождественской Св.-Лукиановой мужской пуст. Владимирской епархии. М., 2001; *Романова А. А.* Повесть о основании Лукиановой пустыни и сказание о иконе Рождества Богоматери в Псковитиновой Рамени // СККДР. 2004. Вып. 3. Ч. 4. С. 524–527; СПАМИР. 2004. Ч. 1: Владимирская обл. С. 653–666; *Федотова М. А.* Эпистолярное наследие Дмитрия Ростовского: Исслед. и тексты. М., 2005; *Сойкин И.* Богородице-Рождественская Св.-Лукианова пуст. // ЖМП. 2007. № 8. С. 60–79.

Е. В. Романенко

ЛУКИАНОВСКАЯ «РОЖДЕСТВО ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЫ» ИКОНА — см. «Рождество Пресвятой Богородицы» икона.

ЛУКИЙ [греч. Λούκιος], мч. (пам. греч. 14 авг.). Время и место мученической кончины неизвестны. В Синаксаре К-польской ц. (архетип X в.) память Л. приводится без жития и без к.-л. уточняющих сведений (SynCP. Col. 892), столь же кратки упоминания об этом святом в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 104; *Mateos*. Турисоп. Т. 1. Р. 368). Только в греч. стилистиках Синаксарях сообщается, что Л. был воином и язычники сожгли его за исповедание христ. веры (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г. — SynCP. Col. 891–892). Эти сведения были включены в «Синаксарист» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος Συναξαριστής*. 1998. Т. 6. Σ. 214) и в слав. перевод стилистичного Синаксаря — стилистичного Пролог (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2014. Т. 12. С. 41–42), а из него — в ВМЧ (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 411 (2-я паг.)). Краткая формулировка памяти Л. встречается также в нестильных Прологах.

В нек-рых визант. рукописях память Л. указана под 13, 15 или 17 авг. В совр. календаре РПЦ память Л. отсутствует.

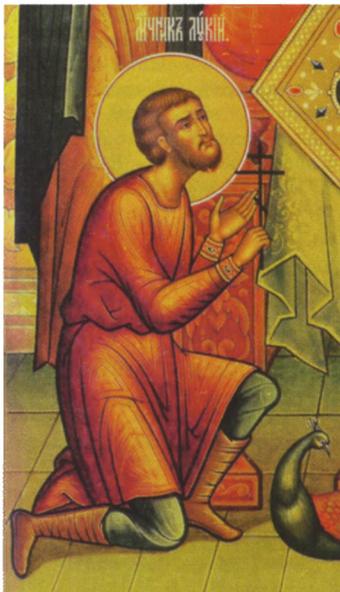
Ист.: SynCP. Col. 888, 891–892, 908.

Лит.: *Сергий (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 246–247; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἁγολόγιον. Σ. 280; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήνα, 2009. Т. 12. Σ. 146.

ЛУКИЙ († вскоре после 310), мч. (пам. визант. 20, 21, 22 авг.; пам. греч. 20 авг. и 28 нояб. — в Соборе Кириинских святых). Житие Л. содержится в рукописи Vindob. hist. 45, XI в. (VHG, N 2243), оно лишь незначительно превосходит по объему синаксарные Жития, посвященные этому святому. Кроме того, о Л. повествуется в Житиях сщмч. Феодора Кириинейского в составе Императорского Минология 1034–1041 гг. (VHG, N 2428) и синаксарей под 4 или 5 июля.

Л. был первым из сенаторов ливийского г. *Кирены*, отличался могучим телосложением и превосходил всех приверженностью языческим богам. Он уверовал во Христа, увидев мучения и чудесное исцеление сщмч. *Феодора*, еп. Кириинейского. Л. принял св. крещение и обратился к Христу мн. язычников, в т. ч. своего друга, наместника Кирены Дигниана. Л. и Дигниан покинули Кирену и отплыли на Кипр. Когда там начались гонения на христиан, Л. тайно от Дигниана добровольно предал себя на мучения. Он разрушил языческие жертвенники и сокрушил идолов, за что был обезглавлен по приказу кипрского наместника. Дигниан предал погребению тело мученика. Когда спустя год после казни могила Л. была вскрыта, в ней обнаружили 3 розы, выросшие у него на груди. Эти цветы попытались сорвать, но они стали невидимыми. Некий не названный по имени иерей написал Мученичество Л. и построил храм во имя святого. Возможно, Житие в ркп. Vindob. hist. 45 является сокращенной версией этого Мученичества.

Жития относят описываемые события к правлению *Диоклетиана* (284–305). Прп. *Никодим Святогорец* датирует кончину сщмч. Феодора Кириинейского и Л. 299 г. Однако *болландисты* склоняются к тому, что сщмч. Феодор умер в 310 г., а Л. чуть позже. И. *Делез* считает «подозрительным» переезд Л. и Дигниана на Кипр и предполагает, что авторы Житий могли перепутать названия городов Кирены в Ливии и Киринии на Кипре (*Delehaye*. 1907. Р. 260–261). Это мнение разделяет и Ф. *Алькен* (*Halkin*. 1985. Р. 231).



Мч. Лукий.
Фрагмент иконы
сщмч. Феодора Кириейского,
с предстоящими. 2013 г.
(ц. Всех святых на Кулишках,
Москва)

В стихных синаксарях (напр., в Paris. Coislin. 223, 1301 г.— SynCP. Col. 912) и в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца (*Νικόδημος Συναξαριστής*, 1998. Т. 6. Σ. 251) сведения о Л. приведены под 20 авг., в большинстве визант. синаксарей (в т. ч. в синаксарях семьи В — PG. 117. Col. 593–596) и в Типиконе Великой ц. (*Дмитриевский*. Описание. Т. 1. С. 108; *Mateos*. Typicon. Т. 1. P. 380) — под 21 авг., в рукописи Vin-dob. hist. 45 и в Синаксаре К-польской Церкви (SynCP. Col. 916) — под 22 авг. В 2007 г. по заказу Кипрского архиеп. Хризостома II гимнограф Александрийской Церкви Х. Бусьяс составил службу в честь Л., к-рая в 2008 г. была включена в «Кипрскую Минею» (*Κύπρια Μηναία*, 2008. Σ. 151–160). Л. также входит в число Кириинских святых, празднование Собора к-рых было установлено в 2013 г.

В ВМЧ под 21 авг. содержатся 2 кратких Жития Л.— из нестишного и стихного Прологов (*Иосиф, архим.* Оглавление ВМЧ. Стб. 431 (2-я паг.)). В совр. календарь РПЦ память Л. не включена.

Память Л. указана под 21 авг. в позднем сир. Мартирологе Раббана Слиты (кон. XIII — нач. XIV в.) (*Peeters P.* Le Martyrologe de Rabban Sliba // AnBoll. 1908. Vol. 27. P. 192). В XVI в. имя этого святого было внесено кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог под 20 авг. (MartRom. P. 348).

Ист.: BHG, N 2243, 2428; SynCP. Col. 797, 912, 916; *Latyšev*. Menol. Т. 2. P. 138–140; *Halkin F.* St. Lucius de Cyrène en Libye // AnBoll. 1985. Vol. 103. P. 231–232; *Κύπρια Μηναία*. Λευκωσία, 2008. Т. 10. Σ. 151–162.

Лит.: ActaSS. Aug. Т. 4. P. 28–29; *Сергий (Спаский)*. Месяцеслов. Т. 2. С. 252–253; *Delehaye H.* Saints de Chypre // AnBoll. 1907. Vol. 26. P. 161–301; *Lucchesi G.* Lucio, santo, martire a Cipro // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 280–281; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης)*. Ἀγιολόγιον. Σ. 280; *Μακάριος Γ', ἀρχιεπ. Κύπρου*. Κύπρος ἡ Ἁγία Νῆσος. Λευκωσία, 1997². Σ. 37–38; *Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2009. Т. 12. Σ. 215; *Ἀθανάσιος (Κυκκάκης), μητρ. Πρόλογος // Μπουσίας Χ. Μ.* Τεράτ ἀκολουθία τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἱερομάρτυρος Θεοδώρου ἐπισκόπου Κυρήνης καὶ πάντων τῶν ἐν Κυρήνῃ ἁγίων. Ἀθήναι, 2014. Σ. 31–32, 36.

О. В. Лосева

ЛУКИЙ [греч. Λούκιος; лат. Lucius; Луций; Люций], архиеп. Александрийский (после 24 дек. 361 — 21 февр. 362, 24 окт. 362 — 5 сент. 363, окт. 365 — 1 февр. 366, кон. 375 — 30 мая 378), ариан, сопер-

ник свт. Афанасия I Великого и архиеп. Петра II. Л. род. в Александрии; примкнул к последователям арианства; до 361 г. был рукоположен во пресвитера архиеп. Георгием Каппадокийцем (*Sozom.* Hist. eccl. VI 5). В кон. 361 г. в Александрии была получена весть о смерти имп. Констанция II, что вызвало обострение межрелиг. противоречий. 24 дек. произошло кровавое столкновение между христианами и митраистами, в к-ром погиб архиеп. Георгий Каппадокиец, арианин, возглавлявший большинство христиан в городе. На его место ариане избрали Л. (*Philost.* Hist. eccl. VII 2; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 2–4; *Sozom.* Hist. eccl. IV 30; V 7; *Theoph.* Chron. P. 37). Однако вскоре имп. Юлиан Отступник (361–363) издал эдикт о веротерпимости, согласно к-рому получили возможность возвратиться на кафедры все епископы-никейцы, низложенные при Констанции II. 21 февр. 362 г. в Александрию вернулся свт. Афанасий Великий. Он был с восторгом принят горожанами, а Л. вынужден был удалиться с кафедры, сохранив за своими сторонниками неск. второстепенных храмов (*Hieron.* Chron. // PL. 27. Col. 692; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 4; *Sozom.* Hist. eccl. V 6–7). Политика имп. Юлиана в отношении христиан становилась все более враждебной. В кон. лета 362 г. начался

конфликт между свт. Афанасием и префектом Египта, в окт. Афанасий ушел из города в пустынные мон-ри. Л., проявивший лояльность к властям, вновь занял кафедру архиепископа и оставался на ней ок. года (*Rufin.* Hist. eccl. X 34; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 13–14; *Sozom.* Hist. eccl. V 15; *Theodoret.* Hist. eccl. III 9; *Theoph.* Chron. P. 38). 19 авг. 363 г. в Александрии было объявлено о гибели имп. Юлиана и воцарении Иовиана (363–364), к-рый вновь провозгласил эдикт о веротерпимости. Иовиан не оспаривал прав свт. Афанасия на престол; 5 сент. 363 г. свт. Афанасий вернулся в Александрию, а Л. в очередной раз лишился кафедры (*Rufin.* Hist. eccl. XI 1; *Socr. Schol.* Hist. eccl. III 24; *Sozom.* Hist. eccl. VI 5). С воцарением имп. Валента, сторонника арианства, весной 364 г. положение свт. Афанасия вновь осложнилось. 4 мая 365 г. Валент объявил, что епископы, прежде низложенные имп. Констанцием II, подлежат изгнанию. Л. оказался удобной кандидатурой для того, чтобы сменить свт. Афанасия на Александрийской кафедре. 5–6 окт. 365 г. в Александрию прибыл Л. с военной командой, к-рая попыталась арестовать свт. Афанасия. Однако святитель скрылся в пустыне, а Л. занял кафедру, хотя большинство христиан Александрии встретили его враждебно и направили к Валенту петицию с требованием позволить Афанасию вернуться. Спустя полгода Валент уступил просьбам александрийцев; 1 февр. 366 г. Афанасий занял кафедру, а Л. покинул город (*Sozom.* Hist. eccl. VI 12). Однако борьба Л. за александрийский престол продолжалась. 24–26 сент. 367 г. он приехал в Александрию, чтобы попытаться публично заявить о своих правах. Л. вошел в город ночью, что само по себе возмутило как местные власти, так и горожан. Он был арестован, проведен через город; из толпы в его адрес кричали: «Это новый Иуда!» Через 3 дня Л. был выслан из Александрии (*Athanas. Alex.* Hist. arian. 5. 11–13). Неясно, был ли этот приезд Л. его личной инициативой или он выполнял чьи-то политические поручения.

Новый виток борьбы за кафедру начался со смертью свт. Афанасия 2 мая 373 г. Преемником святителя стал архиеп. Петр II, сторонник никейского вероисповедания. Однако

Л. не оставлял надежд на свое возвращение в Александрию и в течение 2 лет пытался сместить Петра. Сторонниками Л. выступили правительство имп. Валента, префект Египта Палладий, а также большинство арианствующих епископов Востока. В кон. 375 г. (или в нач. 376) в Александрию от Валента явилось церковное посольство во главе с Л. и архиеп. Евзоием Антиохийским. Было объявлено о низложении Петра, а Л. был возведен на престол. Петр по примеру свт. Афанасия отправился искать поддержки в Риме (*Rufin. Hist. eccl. XI 3; Socr. Schol. Hist. eccl. IV 21; Sozom. Hist. eccl. VI 19; Theodoret. Hist. eccl. IV 20–21*). Находясь в Александрии, Л. в 376 г. при помощи военных пытался насадить арианство. Монашеские общины Нитрии, где находились наиболее известные сторонники никейцев, подверглись погромам; часть монахов бежала в пустыни, некоторые погибли. В это время прп. Макарий Великий в числе других анахоретов был сослан под надзор на остров в дельте Нила. 126 клириков и 11 епископов были высланы в Кесарию Палестинскую (*СTh. XII 1. 63; Hieron. Chron. // PL. 27. Col. 698–699; Rufin. Hist. eccl. II 3; XI 3–4; Palladius. Lausiac. 101; Oros. Hist. adv. pag. VII 33; Socr. Schol. Hist. eccl. IV 22, 24; Sozom. Hist. eccl. VI 19; Theodoret. Hist. eccl. IV 21–22*). Однако в 378 г. политическая ситуация в империи изменилась и Л. был смещен с кафедры. Весной 378 г. имп. Валент объявил о реабилитации ранее низложенных епископов, противников арианства. 30 мая архиеп. Петр II вернулся в Александрию, а Л. в очередной раз вынужден был покинуть город. Он отправился в К-поль, где в то время находилась ставка имп. Валента (*Socr. Schol. Hist. eccl. IV 37; Sozom. Hist. eccl. VI 39*).

В последующие годы Л. возглавлял арианскую общину К-поля совместно с еп. Димофилом. По приказу имп. Феодосия I 24 нояб. 380 г. у ариан Димофила и Л. городские храмы были конфискованы и переданы православным, а им самим было запрещено собирать своих сторонников в пределах стен К-поля (*Philost. Hist. eccl. IX 19; Socr. Schol. Hist. eccl. V 7; Sozom. Hist. eccl. VII 5; Marcell. Com. Chron. AD 380; Chron. Pasch. P. 561; Theoph. Chron. P. 68*).

Лит.: *Bardy G. St. Athanase (296–373). P., 1925³; Hagel K. Fr. Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius. Lpz., 1933; Martin A. Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV^e siècle (328–373). R., 1996; Haas Ch. Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict. L., 1997. P. 85–86, 242, 267, 333.*

И. Н. Попов

ЛУКИЛЛИАН, КЛАВДИЙ, ИПАТИЙ, ПАВЕЛ, ДИОНИСИЙ И ПАВЛА [греч. Λουκιλλιανός, Κλαύδιος, Ἰπάτιος, Παύλος, Διονύσιος καὶ Πάβλα], мученики (пам. 3 июня;



Мученики Лукиллиан, Клавдий, Ипатий, Павел, Дионисий и Павла.

Миниатюра из Миналогии. XIV в.

(Bodl. gr. th. f. 1. Fol. 42)

пам. визант. 3 июня, 19 янв.), пострадавшие в 270–275 гг.

Источники. Мученичество Л. и пострадавших вместе с ним отроков сохранилось в нескольких редакциях: в первоначальной ВHG, N 998y (*Delehaye. 1912. P. 187–192*) и в 2 других, датированных X–XI вв.: ВHG, N 999a (*Halkin. 1974. P. 8–18*) и ВHG, N 999b (*Ibid. P. 19–28*). Кроме того, существуют отдельное Мученичество девы Павлы ВHG, N 2361 (*Idem. 1963. P. 59–68*), Житие в Императорском Миналогии ВHG, N 999c, к-рое объединяет повествование о Л. и об отроках с историей Павлы (*Latyšev. Menol. T. 2. С. 7–12*), краткие синаксарные Жития (*SynCP. Col. 725–728*), а также Похвала Л. и его дружине мучеников скевофилакса и логофета Фотия ВHG, N 999 (*ActaSS. 1695. Iun. T. 1. P. 276–286*).

Мученичество. Л. жил в Никомидии в правление рим. имп. Аврелиана (270–275). Он был языческим

жрецом и пользовался большим почетом. Уже в старости, просвещенный Божией благодатью, Л. оставил языческое заблуждение и уверовал во Христа. Благодаря своему авторитету Л. обратил в христианство мн. язычников. Когда правителю Никомидии Сильвану донесли, что Л. отвращает жителей от почитания языческих богов, тот велел арестовать его. Иудей Симеон донес правителю, что святой находится со своими учениками в 2 милях от города. Сильван тщетно пытался принудить Л. отречься от Христа и возвратиться к идолослужению. Старца подвергли различным пыткам: нещадно били палками, раздробили челюсть, а затем повесили его вниз головой. Когда Л. повели в темницу, за ним последовали 4 отрока — К., И., П. и Д., к-рые говорили, что хотя пострададут вместе со святым, потому что видели его распятым на кресте в окружении сонма ангелов (в синаксарных Житиях говорится, что отроки уже были заключены за христ. веру в темницу, куда затем был приведен Л.). Когда на следующий день отроки вместе с Л. предстали перед Сильваном, тот велел бросить старца и отроков в раскаленную печь, но она чудесным образом остыла. Тогда Сильван осудил святых на смерть и отослал на казнь в Византий. К., И., П. и Д. были усечены мечом, а Л. умер пригвожденный к кресту.

Вслед за мучениками пострадала дева Павла. Она была воспитана в благочестии родителями-христианами, посещала темницы и, подкупая стражу, как могла помогала единоверцам. Павла приходила и к Л. и внимала его наставлениям. Когда его вместе с отроками отправили через Халкидон в Византий, дева последовала за ними и погребла тела мучеников. Возвратившись в Никомидию, Павла продолжала помогать христианам в тюрьмах, принося им пищу и лекарства. Однажды она была схвачена и приведена на суд к Сильвану. В Мученичестве Павлы сказано, что она оставалась в Никомидии на месте казни Л., где славила и восхваляла Бога. Там дева была схвачена воинами по приказу Сильвана. После долгих увещаний правитель велел сечь ее прутьями и бить палками. Когда брошенная в темницу Павла изнемогла от множества ран, ангел Господень явился и исцелил ее. За дерзкое обличение

Сильван велел залить ей в рот свинец (согласно Императорскому Минологию, приказал бить деву по устам). Павлу снова отвели в темницу, где божественный глас призвал ее не бояться мучений. По приказу правителя воины бросили Павлу в раскаленную печь, но она осталась невредимой, и Сильван отослал ее в Византий, осудив на смерть через ускоренное мечом. Павла была обезглавлена на том же месте, где был распят Л. Согласно тексту Мученичества Павлы (по списку Ochrid. gr. 44, X–XI вв.), это произошло «в августовские календы», тогда как в списке Ath. Philoth. 8, XI в., ее мученическая кончина приурочена к 3 июня, дате казни Л. (*Halkin.* 1963. P. 67–68). Мощи святых находились в К-поле, и от них происходили исцеления.

В Мученичествах ВHG, N 998у, 999 и 999а не говорится о деде Павле. Согласно тексту ВHG, N 998у, Л. и отроков погребла не она, а благочестивые мужи. В Мученичестве ВHG, N 999b о Павле сообщается кратко, но погребение святых опять-таки приписывается мужам-христианам. В Императорском Минологии история Павлы изложена в качестве эпилога Мученичества Л. и отроков. По всей видимости, Мученичество Павлы первоначально существовало как самостоятельное произведение.

В заглавии мн. редакций Мученичества Л. он назван великомучеником (ВHG, N 998у, 999а, 999b). В нек-рых источниках Л. именуется Лукианом (напр., в Неаполитанском мраморном календаре VIII в. — *Mallardo D. Il Calendario Marmoreo di Napoli.* R., 1947. P. 151).

В Синаксаре К-польской Церкви помимо 3 июня память этих святых отмечается 19 янв., также указано, что торжественное богослужение в их честь (синаксис) совершалось в эти дни в посвященном им храме в Оксии (SynCP. Col. 404–405, 725–728).

Ист.: ВHG, N 998у – 999d, 2361; ActaSS. 1695. Iun. T. 1. P. 276–286; *Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll.* 1912. Vol. 31. P. 161–301; *Halkin F. Ochrida, manuscrit no 44: Passion de St. Paule. Passion de St. Theodore le stratélate. Discours du pseudo-Chrysostome sur la nativite de St. Jean-Baptiste. Passion de S. Procope de Césarée // Inédits byzantins d'Ochrida, Candie et Moscou.* Brux., 1963. P. 59–68. (SH; 38); *idem.* Les deux Passions inédites du martyr Lucillien // *Martyrs grecs II–VIII^e siècles.* L., 1974. P. 5–28; ЖСв. Июнь. С. 58–61.

Лит.: ActaSS. 1695. Iun. T. 1. P. 273–276; *Cepzuy (Спасский).* Месяцеслов. Т. 2. С. 166; Т. 3. С. 207–208; *Lucchesi G. Lucilliano, Claudio, Irazio, Paolo e Dionigi // BiblSS.* 1966. Vol. 8. Col. 276–277; *Janin.* Eglises et monastères. P. 311–312; *Σαφρόνιος (Εὐστρατιάδης).* Ἀγιολόγιον. Σ. 280; *Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν.* Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Т. 10: Ἰούνιος. Σ. 40–42.

О. В. Л.

ЛУКИНА, мц. Римская (пам. 7 июня) — см. в ст. *Маркеллин*, сщмч., еп. Римский.

ЛУКИЯ, мц. (пам. 4 июля) — см. в ст. *Феодор*, сщмч., еп. Кириносский.

ЛУКИЯ [греч. Λουκία] († 303 или 304), мц. Сиракузская (пам. 13 дек.).

Источники. Греч. Мученичество ВHG, N 995 было написано в первые десятилетия V в. (*Joanne.* 1758;

N 4993 — *Idem.* Poemata de laudibus virginum // PL. 89. Col. 269–270). На этом же Мученичестве основывался Беда Достопочтенный при составлении заметки для своего Мартиролога в 1-й пол. VIII в. (сохр. в составе Мартиролога Флора сер. IX в.: *Quentin H.* Les martyrologues historiques du moyen âge. P., 1908. P. 81). Более подробно история мучения Л. изложена в Мартирологе Адона Вьеннского 2-й пол. IX в. (PL. 123. Col. 413–414). Л. посвящен ряд стихотворных произведений: ВHL, N 4994 (автор — аббат, имя к-рого начиналось с буквы Γ), ВHL, N 4995 (Сигиберт, мон. из Жамблу, † 1112), ВHL, N 4996 («Золотая легенда» Иакова из Варацце), ВHL, N 4997 (автор — Баттиста Мантуано), а также сочинения, написанные в связи с перенесением мощей Л. или с чудесами мучени-

цы: письмо лютбургским монахам о перенесении руки Л. ВHL, N 4998; Слово мон. Сигиберта из

*Мученичество
Лукии Сиракузской.
Миниатюра
из Минология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 242)*



Barreca. 1902; Martirio di S. Lucia. 1959). Сохранились также его переработанные и сокращенные версии: вариант с кратким предисловием ВHG, N 995c (*Halkin.* 1975. P. 289–293), эпитома ВHG, N 995e (*Idem.* 1956), эксцерпция ВHG, N 995f (*Barreca.* 1902. P. 25–26). В IX в. на основе Мученичества ВHG, N 995 сиракузским агиографом был создан панегирик ВHG, N 995d (*Costanza.* 1957). В XII в. Иоанн Цец посвятил Л. Похвальное слово ВHG, N 996 (*Παπαδοпуλο-Κεραμεβс.* 1909). Неизданной остается «Похвала городу Сиракузам по причине святой Лукии» ВHG, N 995g.

Лат. Мученичество ВHL, N 4992, переработка греческого, было создано в VI в. (*Beaugrand.* 1882). В VII в. оно было известно св. Альдхельму (ок. 640–709), который изложил историю Л. в прозе («Трактат о девстве» — *Aldhelm.* De laud. virg. 2 // PL. 89. Col. 142–143) и в стихах (поэма «О похвале девам» ВHL,

Жамблу на перенесение руки Л. из Меца в мон-рь Лютбург ВHL, N 4999; Сказание о перенесении мощей Л. в Венецию ВHL, N 5000; Чудо в Вероне в 1308 г. ВHL, N 5001; Чудо в Сиракузах в 1367 г. ВHL, N 5003).

Мученичество. Л. жила в Сиракузах и происходила из знатной семьи. Однажды она вместе с матерью, 4 года страдавшей от кровотечения, отправилась на поклонение мощам мц. *Агафии* в Катану (ныне Катания). Они просили святую об исцелении, и та услышала их молитвы. Явившись Л., Агафия назвала ее «девой Божией» и предрекла, что она угодит Богу, сохранив девство и приняв мученический подвиг. Л. расторгла помолвку и уговорила мать раздать все имение убогим и нищим. Разгневанный жених донес градоначальнику Пасхазию, что Л. — христианка. Дева была схвачена и приведена к правителю. Видя ее твердость в вере, тот велел Л. принести жертвы идолам, а если откажется, отдать ее на поругание в блудилище, где она будет



Лукия, мц. Сиракузская.
Алтарь. 1473 г.
Худож. Ф. дель Косса
(Национальная галерея,
Вашингтон)

подвергаться насилию до тех пор, пока не умрет. Но когда Пасхазий приказал вести Л. на бесчестие, никто не мог сдвинуть ее с места. Хотя деву опутали веревками, за к-рые тянули неск. пар волов, она стояла «непоколебимо как гора» (Martirio di S. Lucia. 1959. P. 64). Градоначальник приказал развести вокруг Л. громадный костер, но она, призывая в молитвах Христа, осталась невредима. Тогда Пасхазий велел обезглавить Л. Перед смертью мученица предсказала, что скоро гонители христиан Диоклетиан и Максимиан будут посрамлены и в Церкви водворится мир (Ibid. P. 69–70). В лат. Мученичестве Пасхазий приказал пронзить Л. сердце и удалился в свой дворец. Смертельно раненная святая поучала собравшийся народ. В этот момент из Рима пришел указ арестовать Пасхазия за многочисленные злоупотребления. Скванного градоначальника повели на суд мимо мученицы, к-рая оставалась живой до тех пор, пока не пришел священник и она не причастилась Св. Таин. После этого Л. предала свою душу Господу (Beaugrand. 1882. P. LXIV, CXII). Обычно смерть Л. датируют 303 или 304 г., однако нек-рые исследователи считают, что она была казнена в 307 или в 310 г. на основании пророчеств мученицы: «Диоклетиан потерял власть, Максимиан сегодня умрет, и Церкви скоро будет дарован мир» — Martirio di S. Lucia. 1959. P. 68 (Диоклетиан отрекся от власти в 305, Максимиан скончался в 310, а Никомидийский эдикт, легализовавший христианство, был издан в 311). Колонна, у к-рой претерпела мученичество Л., находится внутри ц. Санта-Лучия-фуори-ле-Мура. Справа из свитерия лестница ведет в 8-гранное полуподземное помещение, называемое Капелла-дель-Сеполькро-ди-Санта-Лучия, где она была похоронена. Под остальной частью церкви и под примыкающими к ней монастырскими постройками расположены катакомбы III в.

Почитание Л. Самым ранним свидетельством почитания Л. является обнаруженная в катакомбах Сан-Джованни в Сиракузах надпись кон. IV — нач. V в., в к-рой говорится о том, что некая Евския скончалась на праздник святой Л. Из письма свт. Григория Великого, папы Римского, известно, что во 2-й пол. VI в. в Сиракузах существовал посвя-

щенный Л. мон-рь (Greg. Magn. Reg. epist. VII 36). В кон. VI в. почитание Л. распространилось в Риме, здесь ей были посвящены ораторий рядом с гостиницей Анихий (лат. Anichionum от греч. Ἀνίκιος) и мон-рь. Свт. Григорий Великий добавил в число поминаемых в каноне мессы святых имена мучениц Агафии и Л. (Aldhelm. De laud. virg. 42 // PL. 89. Col. 142). В VI в. имя Л. было включено в каноны Милана и Равенны, а ее изображение присутствует на мозаиках Сант-Аполлинаре-Нуово (60-е гг. VI в.). Также имя святой было внесено в Григория Сакраментарий, а в посл. в календари и Мартирологи (напр., в малый Римский Мартиролог сер. IX в.). К Л. обращались за помощью от глазных болезней. Святая с древности считается покровительницей Сиракуз. В день ее памяти на Сицилии готовили кутью и кормили бедных выпечкой, к-рая называлась «глаза святой Лукии». Помимо Италии праздник Л. торжественно отмечался и в др. странах Европы. Из-за календарной близости к зимнему солнцестоянию день памяти Л. в Скандинавии стал отмечаться как праздник света и сопровождаться шествиями с зажженными свечами (имя Л. происходит от лат. lux — свет).

В 1-й четв. VIII в. сполетийский герц. Фароальд II (703–724) во время похода на Сицилию увез мощи Л. из Сиракуз. Они были помещены в Корфинии (близ совр. Корфинио, обл. Абрुццо). Между 970 и 972 гг. еп. Мецкий Теодорих, сопровождавший в Италии своего двоюрод-

ного брата имп. Оттона I, перенес их в Мец. В 1042 г. рука мученицы была подарена имп. Генриху III для монастыря Лютбург. Согласно др. версии, в 1038 г. мощи Л. увез в К-поль визант. военачальник Георгий Маниак, а после захвата К-поля крестоносцами в 1204 г. дож Энрико Дандоло отправил их в Венецию, где они хранились в ц. Сан-Джорджо-Маджоре, в 1280 г.— в ц. Санта-Лучия у начала Большого канала, а в 1860 г.— в ц. прор. Иеремии. В 1513 г. венецианцы подарили франц. кор. Людовику XII главу Л., к-рая была помещена в кафедральном соборе Буржа. Однако др. источники утверждают, что хранящаяся в Бурже глава была привезена из Рима, куда она попала из Корфиния, где осталась основная часть мощей.

Ист.: BHG, N 995–996; BHL, N 4992–5003; Joanne G., de. Acta Sincera Sanctae Luciae. Panormi, 1758. P. 35–59; Beaugrand A. Sainte Lucie, vierge et martyre de Syracuse. P., 1882. P. LXI–LXIV, CIX–CXII; Barreca C. Santa Lucia di Siracusa. R., 1902. P. 11–28; SynCP. Col. 306; Панадопуло-Керамевс А. И. Varia Graeca sacra: Сб. греч. неизданных богословских текстов IV–XV вв. СПб., 1909. С. 80–101. (ЗИФФ; 95); Halkin F. Une Passion grecque abrégée de St. Lucie // Classica et Mediaevalia. Cph., 1956. Vol. 17: Mélanges Carsten Hoeg. P. 71–74; idem. La Passion de Sainte Lucie dans un manuscrit de l'Académie de Léningrad // Byzantino-Sicula. Palermo, 1975. T. 2. P. 289–294; Costanza S. Un martyron inedito di S. Lucia di Siracusa // Archivio Storico Siracusano. 1957. Vol. 3. P. 5–53; Martirio di S. Lucia. Vita di S. Marina / Testi greci e trad. G. Rossi Taibbi. Palermo, 1959. P. 50–70; ЖСв. Дек. С. 256–275. Лит.: Сергий (Спасский). Месяцеслов. Т. 2. С. 383; Т. 3. С. 504–505; Amore A. Lucia, santa, martire di Siracusa // BiblSS. 1966. Vol. 8. Col. 241–252; Brusa L. La tradizione del martirio di S. Lucia di Siracusa // Archivio Storico Siracusano. 1957. Vol. 3. P. 97–99; Scorza Barcellona F. Lucia, v. Syrakus // LexMA. 1999. Bd. 5. Sp. 2158; Ἀγαθόγγελος, ἐπ. Φαναρίου, Μαλτέζου Χ., Μορίνι Ε. Ἐπερὰ λείψανα Ἀγίας τῆς καθ' ἡμᾶς Ἀνατολῆς ἐστὶ Βενετία. Ἀθήνα, 2005. Σ. 241–248; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστῆς τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 2005. Τ. 4: Δεκέμβριος. Σ. 140–141; Stelladoro M. Lucia la martire. Mil., 2010.

О. В. Л.

Иконография. В руководстве для иконописцев 1910 г. отмечено, что изображать святую надо молодой, «типом римлянка», в богатой одежде — 2 туниках, длинной и короткой, с препоясанием. На свитке в руке следовало помещать изречение: «Аще ты хощеша вещь благоприятную Богу сотвориши, даждь Ему то, еже сама тебе употребити можеша, умирая бо ничежемо можеша употребити» — или: «Жертва жива, якоже и вера чиста и нескверна пред Богом и Отцем,



сия есть еже посещати сырых и вдовиц в скорбех их» (*Фартусов*. Руководство к писанию икон. С. 103).

На древнейших изображениях Л. представлена в богатых одеждах: белом платье, расшитой золотом тунике, на собранных волосах — корона, к-рая удерживает спускающийся на плечи белый плат. На мозаике сев. стены базилики Сант-Аполлинаре-Нуово в Равенне (60-е гг. VI в.) она шествует вместе с др. мученицами вслед за волхвами и несет подобно дарам Христу и Богоматери венцы мученичества. Сверху ее изображение подписано: «SCA LUCIA». По мнению К. Скварр, фигура Л. помещена на фреске в апсиде рим. ц. Сан-Себастьяно-аль-Палатино (прежнее посвящение церкви Санта-Мария-ин-Палла-



Лукия, мц. Сиракузская.
Мозаика
ц. Сант-Аполлинаре-Нуово,
Равенна. 60-е гг. VI в.

ра, 999), однако образы мучениц, по облику и одежам напоминающие фигуры на равеннских мозаиках, не имеют подписей. К ранневизант. образцам восходит изображение Л. на фреске в апсиде ц. Сант-Элия в Кастель-Сант-Элия близ Неппи (XI в.): она, в расшитом платье, с белым шарфом на голове, подносит золотой венец стоящему в центре арх. Михаилу. На фреске в крипте ц. Сан-Марчиано (XII в., Сиракузы) молодая Л. облачена в темное платье и белый головной плат, в левой руке крест.

В визант. памятниках образ святой встречается редко. Сцена мученичества Л. была включена в Минологию, написанный и украшенный миниатюрами для имп. Василия II в К-поле (1-я четв. XI в.; Vat. gr. 1613. Fol. 242): святая изображена на 1-м плане в алом платье,

кровь льется из отсеченной головы и шеи; палач стоит между скалами над ее падающим телом, справа от него — древо и городская стена с аркой на дальнем плане, слева — костер. У Л. короткие волнистые волосы, глаза закрыты; струи крови, цветы на кусте, цвет платья Л. и языки пламени соединяются в кроваво-красном колорите миниатюры.

Вероятно, в связи с отсутствием мощей Л. на территории Византии и правосл. Востока ее почитание в этой час-



Лукия, мц. Сиракузская перед судьей.
Алтарная картина. 1523–1532 гг.
Худож. Л. Лотто
(Национальная
Государственная галерея в Ези)

ти христ. мира развито менее, чем на Западе. Ее имя отсутствует в Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфота (ок. 1730–1733).

Изображения Л. и композиции ее житийного цикла распространены в средневеков. искусстве Зап. Европы. Л. упоминается в минологии (календарных подписях) XII в. на сводах в капелле св. Сильвестра, папы Римского, при рим. ц. Санти-Куатро-Коронати. Надписи были разделены на 4 колонки: в 1-й — название месяца, во 2-й — недели (от А до G), в 3-й — дата по рим. календарю, в 4-й — имена; сохранившаяся подпись к изображению Л.: «XII D IDUS sce Lucie, virg. et. mart». Образ Л., восходящий к древнейшим мозаикам Равенны, сохранился на мозаике наружной стены апсиды рим. базилики Санта-Мария-Маджоре, выполненной по заказу кард. Дж. Колонны во 2-й пол. XIII в. Святая — в ряду дев-мучениц, в руках у каждой зажженная лампа, что сближает их образы с образами праведных (разумных) дев из евангельской притчи. Изображение Л., подписанное сокращенно: «SCA», сходно с ранневизантийскими образцами: те же богатые одежды и корона-венец. Близки визант. типологии и стилю образы святой и цикл из 12 сцен Жития на восточной стене в пещерной ц. (крипте) Санта-Лучия в Мельфи (1292). Л. изображена рядом с Богоматерью с Младенцем, об-

лачена в зеленое платье, коричневый мафорий с расшитыми каймами, правая рука поднята перед грудью в благословении, в левой — крест. Л. часто присутствует на алтарях-складнях или алтарных картинах вместе с Мадонной и др. святыми, написанных лучшими итал. мастерами: С. Мартини, А. Виварини, Ф. Липпи, Л. Лотто, П. Веронезе, Дж. Б. Тьеполо.

В западном искусстве Л. изображали в одеждах, характерных для средних веков, с различными атрибутами: с пальмовой ветвью — на алтарном образе с портретом дамы-ктитора работы Я. дель Казентино (1-я пол. XIV в.); с пальмовой ветвью и короной — на алтарном образе работы Дж. Сагиттано в ц. Санта-Лучия в Гаэте (ныне в епархиальном музее, 1456); с книгой — на фреске XV в. в ц. Санта-Мария-ад-Криптас в Фосса; с кинжалом, пронзившим шею, — на фрагменте деревянной пределлы из бывшего придела во имя св. Себастиана (1490, худож. Д. Бергер, в ц. свт. Николая Чудотворца в Калькаре, земля Сев. Рейн-Вестфалия). В искусстве позднего средневековья и Ренессанса, а также Нового времени наиболее распространенными атрибутами Л. стали лампа и орудия ее мучений: меч или кинжал, пронзающий шею, как на алтарном образе Липпи (ок. 1485, Музей истории собора, Прато; на нижнем поле рамы в небольшом клейме — чудо Л. с быками), а также глаза, иногда искусно обыгранные в виде бутонов на зеленом отростке, как на алтарном образе мастера феррарской школы Ф. дель Косса (1473, Нац. галерея, Вашингтон). Атрибуты Л. использовали в портретах, напр. Дж. А. Больграффио (ок. 1500, Музей Тиссен-Борнемиса, Мадрид).

Древнейшие из сцен мученичества Л. встречаются в рукописях, по традиции они предваряют текст Жития. Мучители пытаются сдвинуть святую при помощи вьючных животных, к-рых погоняет копьем погонщик, толпа наблюдает за тем, как воин тянет веревку, стягивающую руки святой, при этом Л. смотрит в небо. В крупный инициал-буквицу вписана сцена, в к-рой палач пронзает мечом шею Л., руки ее подняты перед грудью в жесте оранты (Штутгартский пассионал, ныне в б-ке земли Вюртемберг в Штутгарте; Stuttgart. Cod. bibl. Fol. 57. Fol. 6. ок. 1120–1125). Мученица облачена в длинное платье с широкими рукавами, на голове — накидка, одежды ее не расцвечены. Житийные циклы Л. были популярны в живописи и прикладном искусстве, в разных техниках они нашли воплощение у разных мастеров: миниатюра Бривиария герц. Бедфорда в Национальной б-ке Франции (1424–1435; Paris. lat. 17294. Fol. 387v), фресковый цикл из 4 сцен



в оратории Сан-Джорджо в Падуе работы Альтикьеро да Дзевии (1379–1384), на майоликовой вазе из Урбино (1580–1590, ГЭ). Циклы мученичества Л. из 3 и более сцен воспроизводились на алтарях или алтарных картинах — на алтаре из Якобскирхе в Брюгге (1480, «мастер Жития Лючии»); на картине неизвестного мастера (между 1505 и 1510, Рейксмузеум, Амстердам, приписывалась Г. тот Синт Янсу). Почитание Л. на месте ее мученичества оказало влияние на работы мастеров Нового времени: полно со сценой погребения Л. работы М. Караваджо решено как трагическая сцена, в к-рой светом выделено лишь тело мученицы (1608, написано для ц. Санта-Лучия-фуори-ле-Мури, ныне в собрании Национального музея средневекового и современного искусства в Палаццо-Белломо, Сиракузы, экспонируется в ц. Санта-Лучия-алла-Бадия).

С частицей мощей или патрональной тематикой связаны позднейшие изображения святой. Житие Л. стало темой украшения посвященного ей парекклисиона (1935) — домового церкви А. Замиса в Рио близ Патр. Автор росписи, выполненной в стиле афонских фресок, — худож. Ф. Кондоглу. Цикл включает 4 сцены, иллюстрирующие основные эпизоды Жития: Л. перед правителем; воли пытаются сдвинуть Л. с места; Л. в костре; усекновение главы Л. В первых сценах Л. представлена в богатых одеждах: в лиловом платье с короткими рукавами, в белой головной накидке, с перекинутым через левую руку светло-зеленым шарфом. В 1-й сцене Л. перед правителем, мученица указывает правой рукой на него, подтверждая свое исповедание. В сценах испытаний и казни она предстает без дорогих облачений, мастер изобразил ее с длинной косой, ее руки молитвенно подняты. В сцене усекновения главы святая оглядывается на палача.

В Покрово-Тервеничском женском мон-ре хранятся 2 иконы, обе современные работы в академическом стиле живописи XIX — нач. XX в. На иконе в Покровском соборе мон-ря (в киоте на северном столпе) Л. изображена вместе со св. девой Урсулой Кельнской; икона Л. с частицей ее мощей была подарена монастырю в 2008 г. На обеих иконах Л. изображена по западному образцу — с пальмовой ветвью. Голова святой непокрыта, она в белом платье, в розовом плаще с желтым подбоем (возможно, на цвет верхней одежды Л. повлияли одежды на ее реликварии в венецианской ц. прор. Иереми).

Лит.: *Wilpert*. *Mosaiken*. 1916. Bd. 2. S. 511, 1008; *BiblSS*. Vol. 8. Col. 241–255; *Мужоуш*. *Менолог*. С. 173; *LCI*. Bd. 7. Sp. 415–420; *Zias N. Φώτης Κόντογλου ζωγράφος. Αθήνα*, 1991. Σ. 70.

М. А. Маханько

ЛУКИЯ ДЕВА, РИКС, АНТОНИЙ, ЛУКИАН, ИСИДОР, ДИОН, ДИОДОР, КУТОНИЙ, АРОНОС, КАПИК И САТУР († 301), мученики (пам. 6 июля, пам. зап. 25 июня). Краткое Житие этих мучеников содержится в составе визант. синаксарей, напр. в Синаксаре К-польской церкви (*SynCP*. Col. 801–802), в Минологии имп. Василия II (*PG*. 117. Col. 525), в Синаксаре *Vat*. gr. 2046. Fol. 282 c–d, XII в.

Жительница Кампании (Юж. Италия) Л. попала в плен к королю варваров Р. Сначала он пытался склонить деву к идолопоклонству, но, видя ее стойкость, проникся к ней уважением, а впосл. сам уверовал во Христа. Р. выделил Л. жилище в уединенном месте, где она вела аскетическую жизнь. По молитвам Л. во время военного похода Р. одерживал победы. Спустя 20 лет Л. стала просить Р. отпустить ее в Кампанию, чтобы там принять мучения за Христа. Р. решил пострадать вместе с ней и оставил свое царство, богатство и семью. В Кампании они были схвачены и приведены на суд к игемону, к-рый велел отсечь им головы. Вместе с Л. и Р. была казнена группа мучеников, имена которых варьируются в разных источниках. В Синаксарях К-польской ц. и *Vat*. gr. 2046 указаны Антонин, Ликий, Ней, Серин (Сирион в *Vat*. gr. 2046), Диодор, Дион, Аполлоний, Апам, Папиан, Котий, Орон, Папик, Сатур, Виктор и еще 9 чел. (*SynCP*. Col. 802; *Vat*. gr. 2046. Fol. 282d). В «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца к ним добавлено еще имя Анатолия и под этой же датой отдельно указана память 24 мучеников, пострадавших с Л. и Р. (*Νικόδημος. Συναξαριστής*. 1998. Т. 6. Σ. 33). Краткая редакция славяно-рус. нестишного Пролога повторяет имена из визант. синаксарей, но искажает нек-рые из них: Антонин, Лукиан, Неасирин, Диодор, Дион, Аполлоний, Апам, Папиан, Котуй, Орон, Папик, Сатур, Виктор и «инех 9» (*Павлова, Желязкова*. 1999. Л. 264b). В Житии пространной редакции нестишного Пролога, к-рое впосл. было дважды включено в ВМЧ, приведены такие имена: «Антоний, Лукиан, Сирион, Дион, Диор, Кутоний, Аронос, Набик [во 2-м случае — Пабик], Сатур и инех 9» (ГИМ. Син. № 996. Л. 64, 65 об.). В стилистических Прологах сказание об этих святых отсутствует, а искаженная форму-

лировка памяти помещена не под 6, а под 5 июля: «...святых мучениц рѣ (т. е. 160, ошибочно вместо имени Рикс. — *Авт.*) и Лукия мечом скончашася» (*Петков, Спасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 11. С. 15). В Четьих-Минеях свт. Димитрия Ростовского перечислены Антоний, Лукиан, Исидор, Дион, Диодор «и прочие» (*Димитрий Ростовский, свт.* Книга Житий святых. К., 1764. Кн. 4. Л. 254). А в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского» к ним добавлены Кутоний, Аронос, Папик и Сатурн, а Диодор назван Диором (ЖСв. Июль. С. 136). В этом виде список мучеников вошел в совр. календарь РПЦ с той разницей, что Папик назван Капиком, а Диор — Диодором.

Болландисты обнаружили, что содержанию с этим Житием совпадает лат. Мученичество *VHL*, N 4980. В нем указано имя варварского короля — Авцей. Местом мученичества назван Рим, а мучителем — префект Элий (Дионисий Элий был префектом Рима в 301 — *ActaSS*. Iun. T. 5. P. 11). При совпадении сюжетной линии различаются количество и имена мучеников, пострадавших с Л. и Авцеем. В лат. Мученичестве указано, что их было 20, но перечислены поименно 12: Антоний, Иринея, Феодор, Дионисий, Аполлоний, Апамий, Проник, Котей, Орион, Папик, Сатир и Виктор (*Ibid*. P. 14).

Греческое Житие несомненно вторично по отношению к латинскому. Слово *гех* (король) было принято переводчиком за имя собственное. А должность «викарий» применительно к Р. возникла в Житии в результате неправильного перевода «*de territorio Urbicario*», т. е. «из городской территории» (*ActaSS*. Iun. T. 5. P. 13). В греч. текстах не указано время жизни святых. В *Матирологе Флора Лионского* (сер. IX в.), восходящем к Мученичеству *VHL*, N 4980, события датируются правлением имп. Диоклетиана (*PG*. 94. Col. 955–956).

Текст о Л., Р. и дружине пострадавших с ними мучеников, включенный в «Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней свт. Димитрия Ростовского», заимствован из ВМЧ, в которых нашли отражение ошибки проложных житий: в краткой и пространной редакциях нестишного

Пролога Кампания названа Каппадокией, а в пространной редакции Сицилия указана в качестве родины Л. («бе убо в Сикелии» — ГИМ. Син. № 996. Л. 64, 65 об.), тогда как в краткой редакции подчеркивается, что родом с Сицилии была др. святая с именем Лукия (пам. 13 дек.) («ина ествъ в Сикелии» — Павлова, Желязкова. 1999. Л. 264б).

Ист.: BHL, N 4980–4982; ActaSS. Iun. T. 5. P. 13–14; SynCP. Col. 801–802; Νικόδημος Συναξαριστής. 1998. Т. 6. Σ. 33; Павлова Р., Желязкова В. Станиславов (Лесновски) Пролог от 1330 г. Вел. Търново, 1999; ЖСв. Июль. С. 135–136.

Лит.: ActaSS. Iun. T. 5. P. 11–12; Сергей (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 202; Т. 3. С. 256; Amore A. Luciea (Lucia), Auceia e compagni // BiblSS. Vol. 8. Col. 236–238; idem. Lucia, Antonino, Severino, Diodoro, Dione e XVII compagni // Ibid. Col. 257; Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2008. Т. 11: Τοῦλοῦς. Σ. 70–71.

Л. В. Прокопенко, О. В. Лосева

ЛУКІ́Я И ГЕМИНИА́Н [греч. Λουκία καὶ Γεμινιανός] († ок. 303), мученики (пам. визант. 16 и 17 сент.; пам. греч. 17 сент.; пам. зап. 16 сент.).

Источники. Пространное греч. Мученичество Л. и Г. издано Ф. Алькеном по рукописи Vat. gr. 866, XI–



XII вв. Сохранился также лат. перевод этого Мученичества (BHL, N 4985), который имеет неск. редакций X в. (BHL, N 4986–4988). На его основе составлено Житие Л. и Г. для Мученика Адона 2-й пол. IX в. (PL. 123. Col. 358–359). Кратко история Л. и Г. изложена в Мученичестве Беды, 1-я пол. VIII в. (PL. 94. Col. 1046–1047), в соч. Флодоарда Реймского «О триумфе Христа в Италии», ок. 940 г. (PL. 135. Col. 717–718), во Флорилегии из монастыря Монте-Кассино (Bibliotheca Casinensis. Monte Casino, 1877. Т. 3. P. 270–271) и в др. более поздних памятниках. Краткие Жития этих святых содержатся также в составе ви-

зантина синаксарей (напр., в Синаксаре К-польской ц., архетип кон. X в.).

Пространные греч. и лат. Мученичества датируют кончину Л. и Г. 16 сент., а в визант. синаксарях Жития этих святых помещены под 17 сент. (SynCP. Col. 53–54; PG. 117. Col. 56 и др.). В лат. Мученичества сведения о Л. и Г. также указаны под 16 сент.: Мученичество Адона (PL. 123. Col. 358), малый Римский Мученичество сер. IX в. (Ibid. Col. 170) и др.

Мученичество. Христианка Л. была знатной и богатой жительницей Рима. Когда императоры Диоклетиан и Максимиан начали гонение на христиан, ей было 75 лет, из которых 36 она прожила во вдовстве. Л. призвала своего сына Евпрепия (в Синаксаре — Евтропий) открыто исповедать христ. веру, но тот отказался и донес на мать императору. Диоклетиан велел члену имп. совета Гевалу отправиться за Л. Когда ее доставили на допрос к императору, Л. объявила себя христианкой и отказалась воскурить ладан идолам. Святую бросили в темницу, к-рая во время молитвы Л. наполнилась дивным благоуханием. Во сне Господь явился Л. и ободрил ее. Через 4 дня из подвала темницы хлынул поток воды. Он затопил половину города, разрушил дворец импе-

Мученичество
Лукии и Геминиана.
Миниатюра
из Митология Василия II.
1-я четв. XI в.
(Vat. gr. 1613. P. 45)

ратора и статуи языческих богов. Диоклетиан, в это время отсутствовавший в Риме, вернулся через 4 дня и страшно разгневался на Л., считая происшедшее результатом ее волшебства. Он велел вывести святую за город и бить палками, но у палача окаменела рука, а тело императора мгновенно иссушила болезнь. Диоклетиан стал умолять Л. об исцелении, и она велела ему призвать имя Христово. Но, выздоровев, император восславил Зевса и отправился в его храм. Внезапно произошло сильное землетрясение, и храм обрушился. Диоклетиан велел установить в темнице медный котел с кипящими смолой и свинцом и бросить в него Л., но та осталась невредимой. Когда святую вели мимо дома язычника

Г., тот заметил снисходящую с неба на ее голову белую голубку. Г. посмотрел вверх и увидел разверзшиеся небесные врата и Престол Уготованный. Оставив богатство и слуг, Г. последовал за Л. в темницу и просил ее поведать ему о Христе. После рассказа Л. он решил принять крещение, и святая велела ему поститься 3 дня. На 3-ю ночь ангел явился жившему в Риме свящ. Протасию и велел идти в тюрьму на Капитолии. Двери темницы сами собой растворились, и в ней забил источник, водой из которого свящ. Протасий крестил Г., Л. стала его крестной матерью. Пока они находились в темнице, Диоклетиан отправился в Галатию и на пути утонул в реке. Престол занял узурпатор Пирропон из Памфилии. Он призвал всех горожан совершить благодарственное жертвоприношение и, т. к. Л. и Г. громко обличали идолопоклонство, велел привести их на суд к триумфальной арке Римского форума. Когда Пирропон занял судейское кресло, произошло землетрясение. Рухнувшая арка придавила узурпатора и его слуг, а ангелы перенесли Л. и Г. на Сицилию в Тавромений (ныне Таормина). Святые начали проповедовать христ. веру в окрестных селениях, исцеляя больных и изгоняя демонов. Когда правитель Катаны (ныне Катания) Алофрасий решил казнить Л. и Г., то упал с коня и разбился о камни. После этого на поиски святых отправился наместник Сиракуз Мегасий. Л. и Г. укрылись в скалах, где по молитве святой забил источник с целебной водой, к-рому впосл. приходили верующие. Л. мирно предала душу Господу, а Г., выйдя из расселины скалы, был схвачен и обезглавлен. Тела Л. и Г. погребла христианка Максима. Впосл. ангелы перенесли мощи святых на то место, где в честь них была построена ц. Санта-Лучия-ди-Мендола. Хотя Л. умерла своей смертью, в большинстве агиографических источников и календарей она именуется мученицей. Римский папа Гонорий I (625–638) построил в Риме на Эсквилинском холме ц. во имя Л. Зап. исследователи считают, что на формирование почитания Л. и Г. оказал влияние культ мц. Лукии Сиракузской.

Редким, возможно, единственным сохранившимся изображением Л. и Г. является миниатюра из Митология (Vat. 1613. Fol. 49 v, между 976 и 1025 гг.), выполненная для

имп. Василия II в К-поле. Изображение на золотом фоне разделено на 2 части: в левой показана мирная кончина Л., к-рая возлежит на лоне природы, посреди цветущих трав и дерев, мирно сложив руки на груди; на ней коричневый мафорий, глаза сомкнуты. Справа изображено усекновение главы Г. на фоне горы. Святой представлен молодым, безбородым, в короткой тунике лилового цвета, с босыми ногами. Согнувший спину, со связанными руками, он оборачивается на молящегося (читателя); стоящий над ним палач заносит короткий меч.

Ист.: ВHG, N 2241; ВHL, N 4985–4990; ActaSS. Sept. T. 5. P. 286–292; SynCP. Col. 53–54; *Halkin F. Saints de Byzance et du Proche-Orient. Seize textes grecs inédits. Gen., 1986. P. 17–28.*

Лит.: *Сергий (Спаский). Месяцеслов. Т. 2. С. 286; Lanzoni. Diocesi. P. 321–322; Amore A. Lucia e Geminiano // BiblSS. Vol. 8. P. 260–262; Μακάριος Σιμωνοπερίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 2011². Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 225.*

О. В. Л.

ЛУКОШКО Иван — см. *Исаия (Лукошков)*, архим.

ЛУКОЯНОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нижегородской епархии, существовало в 1919–1929 гг. Названо по г. Лукоянов Нижегородской губ. (с 14 янв. 1929 — Нижегородской обл.). 14 нояб. 1919 г. Синод постановил учредить кафедру полусамостоятельного епископа Лукояновского, викария Нижегородской епархии, указав, чтобы «он руководился наказом для епископов полусамостоятельных епископий, разосланным в циркулярном указе Синода от 23 июня 1919 г.». В церковном отношении викарию были подчинены Лукояновский и Сергачский уезды Нижегородской губ. (РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 25. Л. 49). По просьбе Нижегородского архиеп. *Евдокима (Мещерского)* на Лукояновскую кафедру был назначен настоятель *кашинского в честь Сретения Господня монастыря* архим. Николай (Кенарский), его архиерейская хиротония состоялась 22 дек. 1919 г. в Н. Новгороде (Там же. Д. 13. Л. 71, 142). Вскоре еп. Николай заболел сыпным тифом и в янв. 1920 г. скончался в Н. Новгороде, очевидно не успев выехать к месту служения. Архиеп. Евдоким обратился в Синод с прошением о назначении на вдовствующую Лукояновскую кафедру настоятеля новгородского Ан-

тония Римлянина в честь Рождества Пресвятой Богородицы мужского монастыря архим. Тихона (Тихомирова), на что получил согласие патриарха свт. *Тихона*. Однако вскоре архим. Тихон был назначен епископом Кирилловским, викарием Новгородской епархии (см. ст. *Кирилловское викариатство*), а Лукояновским епископом 16 марта 1920 г. определен прот. Павел Тихонравов. Он был пострижен в монашество с именем Поликарп и возведен в сан архимандрита; его епископская хиротония состоялась 21 марта 1920 г. в Н. Новгороде. Для активизации приходской жизни по инициативе еп. Поликарпа был создан «Союз всех приходов»; архиерей также стал председателем лукояновского Братства св. Софии. В авг. 1921 г. по его благословию была предпринята попытка организовать в Лукоянове пастырско-миссионерские курсы, однако собрать достаточное количество слушателей не удалось. 24 февр. 1922 г. в Лукоянове по благословию архиеп. Евдокима и с разрешения местных властей под председательством еп. Поликарпа состоялся съезд духовенства и мирян Лукояновского епархиального округа, посвященный помощи голодающим Поволжья. Участники съезда изъявили «принципиальное согласие на изъятие в пользу голодающих части церковной утвари каждой церкви Лукояновского, Починковского и Сергачского уездов (предметов, не употребляемых при богослужении)». Было также решено организовать силами приходских советов сбор продуктов и вещей при храмах; все сведения о поступлении пожертвований должны были направляться в комитет под рук. еп. Поликарпа. В 1922 г. Сергачский у. вошел в новообразованное *Сергачское викариатство*. Во время кампании по изъятию церковных ценностей по обвинению в их сокрытии были арестованы 2 протоиерея (один из них был личным секретарем Лукояновского епископа), пытавшиеся уберечь евхаристическую утварь. Еп. Поликарп вслед за архиеп. Евдокимом на короткое время примкнул к обновленцам, однако по принесению покаяния 25 авг. 1923 г. был воссоединен с Патриаршей Церковью. Вскоре архиерей был арестован, находился под стражей 2 месяца. В нояб. 1923 г. постановлением патриарха и Синода он был назна-

чен епископом Ардатовским (см. ст. *Ардатовское викариатство*; по некоторым сведениям, перевод состоялся в нач. 1924). В перечне синодальных определений имеется упоминание о решении от 8 февр. 1924 г. о назначении епископом Лукояновским архим. Панкратия, фамилия к-рого не указана; текст определения не сохранился (Там же. Д. 272. Л. 36). Очевидно, данное назначение не осуществилось.

С 1924 г. на Лукояновской кафедре служил еп. Сергей (Мельников), переведенный в следующем году на *Любимское викариатство* Ярославской епархии. В этот период его секретарем и иподиаконом был Михаил Гундяев (впосл. протоиерей, отец Патриарха Московского и всея Руси *Кирилла*) (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 190. Л. 158).

25 июля 1925 г. на Лукояновскую кафедру был переведен Саранский еп. Серафим (Юшков). Проживать в Лукоянове местные власти ему не разрешили, и архиерей поселился в с. Починки Лукояновского у. (ныне Починковского р-на Нижегородской обл.). 8 окт. 1929 г. он был назначен епископом Кузнецким, викарием Самарской епархии (см. ст. *Кузнецкое викариатство*), после чего Л. в. не замещалось.

В 1922–1927 гг. существовало обновленческое Л. в., состоявшее в подчинении «митрополитов» Нижегородских. Его возглавляли: Поликарп (Тихонравов; 1922–1923), Митрофан (Русинов; 1923–1924), Николай Рубцов (25 янв. 1925 (нояб. 1924?) — не позднее 5 янв. 1925), Филарет Домрачев (13 февр. — не позднее 17 марта 1925), Иоанн Ягодинский (17 марта — 5 июня 1925), Иоанн Чернобаев (21 июня 1925 — 26 февр. 1926), Владимир Кучинский (26 февр. — 24 авг. 1926), Сергей Шубин (авг. 1926 — 1 янв. 1927).

Ист.: Краткие сведения о епископах Правосл. церкви, состоящих в ведении Свящ. Синода // ВССПРЦ. 1926. № 12/13; Список правосл. епископов, находящихся в ведении Свящ. Синода // Там же. 1931. № 1; Документы Патриаршей канцелярии // ВЦИ. 2006. № 1. С. 56–73.

Лит.: «Обновленческий» раскол; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 422–424, 447–450, 455; *Малухин В.* Путь к священству: К 100-летию со дня рождения прот. Михаила Гундяева // ЖМП. 2008. № 5. С. 84–89; Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и его ист. корни на нижегородской земле / Сост.: архим. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева, О. В. Букова. Н. Новг., 2011.

В. Г. Пидгайко

ЛУКРЕЦИЙ Тит Кар [лат. Titus Lucretius Carus] (I в. до Р. X.), рим. поэт и философ, представитель материалистической и атомистической традиции, последователь *Этикура*, автор дидактической поэмы «О природе вещей» (*De rerum natura*).

Жизнь. Биографические сведения о Л. крайне скудны. Единственное прямое свидетельство современника — это упоминание его имени *Цицероном* в письме Квинту (см.: *Cicero. Ep. ad Quint. II 10(9). 3*). В «Хронике», составленной блж. *Иеронимом Стридонским* (IV–V вв.), содержится сообщение, что Л. род. в 94 г. до Р. X.; отравившись любовным зельем, он сошел с ума, писал лишь в периоды просветления, а в возрасте 44 лет покончил с собой (см.: *Die Chronik des Hieronymus / Hrsg. R. Helm. B., 1956. S. 149. (GCS; 47)*). Мн. исследователи сомневаются в достоверности этой информации, полагая, что обвинения Л. в безумии вызваны желанием христ. писателя очернить эпикурейского философа. Однако о безумии (*furore*) Л. говорит и лат. поэт I в. *Стаций* (*Stаций. Silv. II 7. 76*). Упоминание о Л. встречается также в соч. «Жизнь Вергилия» (*Vita Vergilii*), автором к-рого считается грамматик и ритор *Элий Донат* (IV в.). Вероятно опираясь на почерпнутые у рим. историка *Светония* (I–II вв.) сведения, Донат сообщает, что Л. умер в том же году, в каком *Вергилий* достиг 17-летия, т. е. в 53 г. до Р. X. Поскольку непротиворечивое согласование всех свидетельств невозможно, исследователи предлагают лишь приблизительные даты жизни Л., заключая, что он род. между 99 и 94 гг. до Р. X., а скончался в сер. 50-х гг. I в. до Р. X. (см.: *Erlер. 1994. S. 397–398*).

Обстоятельства жизни Л. были весьма трагическими: он пережил период гражданской войны, диктатуру Суллы с проскрипциями и уничтожением огромного числа рим. граждан, подавление восстания *Спартака* и раскрытие заговора *Катилины*. Тяжелая историческая ситуация повлияла на формирование мировоззрения поэта, обратившегося к философии *Эпикура*, в которой он видел спасение от жизненных бурь. Нет прямых свидетельств о взаимодействии Л. ни с одной из эпикурейских школ, однако итал. исследователь *Г. Делла Валле* на основании косвенных источников пытался доказать, что Л. был связан

с эпикурейцами Кампании (см.: *Della Valle. 1932*).

«**О природе вещей**». Единственное сохранившееся сочинение Л. — поэма «О природе вещей», посвященная рим. патрицию *Гаю Меммию*, зятю Суллы. На основании письма *Цицерона* брату *Квинту* исследователи заключают, что ок. 54 г. до Р. X. поэма Л. попала к *Цицерону*, к-рого, начиная с блж. *Иеронима*, источники называют ее издателем или даже редактором. Поэма написана гекзаметром и состоит из 6 книг; считается, что первоначально существовала другая последовательность книг: совр. 6, 4 и 3-я книги были написаны раньше 1, 2 и 5-й, в к-рых есть прямые обращения к *Меммию* (см., напр.: *Lucret. De rer. nat. I 26; II 143; V 8*). Вероятно, поэма не имела названия; так, *Цицерон* говорит о «стихах *Лукреция*» (*Lucretii poemata — Cicero. Ep. ad Quint. II 10(9). 3*); у *Овидия* (см.: *Ovid. Trist. II 261–262*) и в папирусах из *Геркуланума* и *Помпей* поэма называется по первым словам «Рода *Энеева* мать» (ср.: *Erlер. 1994. S. 406*). С течением времени поэма приобрела характерное для мн. античных философских сочинений общей тематики условное название, основывающееся в т. ч. и на использовании выражения «природа вещей» самим Л. для обозначения объекта его философского внимания (см.: *Lucret. De rer. nat. I 24–25*).

Философское учение. При изложении в поэме «О природе вещей» системы своих философских взглядов Л. опирался преимущественно на учение *Эпикура*, восхваления к-рого неоднократно встречаются на страницах сочинения. Л. прямо признавал себя учеником и подражателем *Эпикура*: «...за тобою я следую ныне / И по твоим я стопам направляю шаги мои твердо. / Не состязаться с тобой я хочу, любовью объятый, / Жажду тебе подражать» (*Ibid. III 3–5*). Вдохновленный просветительским пафосом философии *Эпикура*, имевшей целью освобождение людей от суеверий, страха перед богами и смертью, Л. прославлял афинского философа как героя, благодетеля и спасителя человечества, указавшего людям путь к счастью. Деяния *Эпикура*, по мнению его рим. последователя, столь велики, что его по праву можно считать богом. Образ *Эпикура* в поэме несет этическую нагрузку:

он воплощает для Л. идеал мудреца, подвиги к-рого совершены не на гос. или военном поприще, а в области познания, не во имя традиц. религии, а против нее. Л. считал своим долгом продолжить дело учителя, освещая знанием истины мрак людского невежества. Следуя эпикурейской традиции, Л. разделял философию на 3 части: физику (учение о природе), теорию познания и этику.

Первая книга поэмы, открывающаяся обращением к *Венере* о ниспослании мира, посвящена представлению космологической концепции Л. (*Ibid. I 149–482*). Эта концепция базируется на нескольких основных положениях: 1) «из ничего не творится ничто по божественной воле» (*Ibid. 151*); 2) ни одна из вещей в мире не исчезает бесследно: «...на тела основные природа / Всё разлагает опять и в ничто ничего не приводит» (*Ibid. 215–216*); 3) в мире нет ничего, кроме атомарных тел и пустоты (*Ibid. 269–270, 329–369*). Л. критиковал представителей разных школ досократовской философии (см. ст. *Досократики*), отрицая учение *Гераклита* об огне как о первоначале (см.: *Ibid. 635–704*), теорию 4 элементов *Эмпедокла* (см.: *Ibid. 705–829*) и концепцию гомеомерий *Анаксагора* (см.: *Ibid. 830–920*). В поэме не упоминаются *Платон* и *Аристотель*, однако Л. отвергал многие положения их учений; критиковал он и отдельные воззрения последователей *стоицизма* (см., напр.: *Ibid. 1052–1082*). В заключительной части книги Л. выдвигал аргументы в пользу представления о бесконечности пространства и материи (см.: *Ibid. 951–113*).

В начале 2-й книги в соответствии с эпикурейским пониманием задач философии говорится о том, что мудрость и освобождение от страха достигаются изучением природы. Затем излагается учение об атомах, гл. обр. в аспекте свойственного им движения (см.: *Ibid. II 62–332*), в рамках к-рого вводится представление о спонтанном отклонении атома от вертикального прямолинейного движения (*clinamen*). Л. подробно рассуждал также о формах, типах и свойствах атомов (см.: *Ibid. 333–1022*). В завершающем книгу разделе изложена концепция множественности миров, а также приведено опровержение провиденциализма и участия богов в создании

вселенной (см.: Ibid. 1023–1174). Отвергая необходимость и возможность благотворного воздействия божественных сил на мироздание и указывая на несовершенство мира, Л. утверждал: «Не для нас и отнюдь не божественной волей создан / Весь существующий мир: столь много в нем всяких пороков» (Ibid. 180–181).

Основная тема 3-й книги — критика представлений о личном бессмертии и загробной жизни. В ней приводятся доказательства смертности души и ничтожности страха смерти. Л. выделяет 2 части материальной души: «дух» (*animus*), т. е. интеллектуальное и чувственное начало, существующее в груди, и «душу» (*anima*), т. е. жизненное начало, существующее во всем теле (Ibid. III 94–416). Обе эти составляющие атомарны, поэтому душа возникает и погибает вместе с телом; смерть для нее — не страдание, а избавление от страданий (см.: Ibid. 417–829). Люди боятся загробного воздаяния, которое сулят разнообразные религии. Преодоление этого страха, согласно Л., и есть главное условие земного счастья (см.: Ibid. 870–1094).

В 4-й книге излагается теория познания, связанная с учением об атомарных образах (*simulacra*) — тонких истечениях от всех предметов, считавшихся в эпикуреизме основой чувственного восприятия (Ibid. IV 26–215). Теория познания Л. — это своеобразная теория отражения; вслед за каноникой Эпикура она основывается на признании наличия атомарных копий реальных предметов, являющихся источником восприятий и представлений. Рассматривая познавательный акт, Л., в частности, отмечал: «...лишь только мы зеркало видим, / Тотчас приходит от нас до него доносящийся образ / И, отраженный, опять до наших глаз достигает» (Ibid. 283–285). В заключительной части книги Л. рассматривал разные состояния и аффекты человека, объясняя их материалистически: питание, движение, сон, физические и психологические аспекты вожделения и любви (Ibid. 858–1287).

В 5-й книге после пространного восхваления Эпикура (см.: Ibid. V 1–90) излагается антителеологическая концепция развития природы и человеческого общества, а также представляется учение о богах.

Л. учил, что «нужда» лежит в основе развития человеческой культуры; в этом он был близок к *Демокриту*. Представление об изначальной целесообразности и о разумности происхождения объективного мира Л. объявлял «коренным заблуждением», «грубой ошибкой», «превратным суждением», извращающим «отношения вещей». По его словам, «для применения нам ничего не рождается. / То, что родится, само порождает себе примененье» (см.: Ibid. IV 835–836). В противовес телеологическим рассуждениям о происхождении живых организмов Л. изображал возникновение органического мира в результате случайного соединения атомов, отмечая появление не приспособленных к существованию организмов и их гибель в борьбе за выживание. Боги, согласно Л., не вмешиваются ни в дела мира, ни в жизнь людей. Он называл «вымыслом» мнение, «что для людей изготовить изволили боги дивную мира природу» (Ibid. V 156–164). Будучи сторонником представления о естественном возникновении религии, Л. замечал, что люди, наблюдая за «строгим порядком», существующим в природе, «богам поручали все это, / Предполагая, что все направляется их мановеньем» (Ibid. 1183–1184). Учение Л. о богах, к-рое, по мнению нек-рых исследователей, являлось лишь маскировкой *атеизма*, образует важный и неотъемлемый элемент его философской доктрины. Теология Л., так же как и ранее у Эпикура, тесно связана с теорией познания и этикой. Боги, существующие в пространствах между мирами, представляют собой тончайшие атомарные образы. Кроме того, они выполняют функцию эпикурейского этического идеала. Подобно др. представителям эпикурейской школы, Л. придавал новое значение понятию благочестия, лишив его связи с гос. религией; благочестивым поведением он считал «созерцание при полном спокойствии духа» (Ibid. 1203), т. к. оно является подражанием жизни богов.

Шестая книга посвящена объяснению причин природных феноменов, вызывающих у людей суеверные страхи. Продолжая традиции Демокрита и Эпикура в решении проблемы происхождения почитания богов, Л. выражал мнение, что страх и невежество являются ис-

точниками традиц. религии, связанной с ложным представлением о богах (Ibid. VI 50–55). В духе эпикурейского учения об атараксии он писал о необходимом «спокойствии духа» для человека, желающего быть истинно благочестивым. Это спокойствие предполагает признание невмешательства богов в людские дела и природу. Только при этом условии можно «с сердцем спокойным» входить «к святилищам божьим» и принимать «образы» (*simulacra*), к-рые исходят от богов и «дают представление о божеском лике» (Ibid. 74–77). В 6-й книге величественный образ природы, нарисованный в других частях поэмы, омрачается описанием явлений, враждебных человеку; книга завершается мрачным изображением эпидемии чумы в Афинах, трагически оттеняющим оптимизм всей поэмы в целом (см.: Ibid. 1138–1286).

Влияние и рецепция. Вскоре после смерти Л. поэма «О природе вещей» стала считаться классическим образцом философско-дидактической поэзии. Она повлияла на формирование мировоззрения молодого Вергилия и была известна мн. представителям рим. интеллектуальных кругов, однако значительной популярности не имела и упоминается в светской лат. лит-ре лишь эпизодически (см.: *Erler*. 1994. S. 477–478). В визант. период наибольшее число цитат и заимствований из поэмы Л. встречается в «Сатурналиях» *Макробия* (V в.), по философским взглядам близкого к *неоплатонизму*.

Свидетельства знакомства с некоторыми идеями Л. обнаруживаются в сочинениях лат. раннехрист. апологетов: *Тертуллиана* (II–III вв.), *Арнобия Старшего* и *Лактанция* (III–IV вв.). Свойственный им метод работы с поэмой Л. характеризуется неск. тенденциями: 1) у Л. нередко заимствуются общие аргументы, направленные против языческого политеизма, религиозных обрядов и практик, суеверий и т. п. (см., напр.: *Lact. Div. inst.* I 16. 3; 21. 48; IV 28. 13; VI 10. 7); 2) положительный образ мудреца, у Л. священный с Эпикуром, христианизирован; в нек-рых случаях восхваления Эпикура Л. переносятся на Иисуса Христа, являющегося образцом высшей мудрости и примером для подражания (см., напр.: *Arnob.*

Adv. nat. I 38; *Lact. Div. inst.* VII 27; ср.: *Madden.* 1981); 3) происходит отделение Л. как поэта от Л. как философа; философское учение Л. отождествляется с учением Эпикура; все противоречащие христ. вероучению элементы подвергаются жесткой критике (см.: *Lact. De orif. Dei.* 6. 1; *Idem. Div. inst.* III 14. 1–6; 17. 8–43; VII 3. 13; 12. 1–29). Лактанций, отмечая, что Л. намеревался бороться с суевериями, тут же добавляет, что Л. не смог их преодолеть, поскольку «не сообщал ничего истинного» (*Idem. Div. inst.* I 16. 3); наиболее внимательно Лактанций критиковал приводимые Л. доводы в пользу учения о смертности души (см.: *Ibid.* VII 12. 1–29; подробнее см.: *Brandt.* 1891; *Rapisarda.* 1946; *Idem.* 1947/1950; *Bufano.* 1951). Сходные тенденции в отношении к эпикуреизму прослеживаются и у последующих представителей лат. патристики, однако подтверждения их непосредственного знакомства с поэмой Л. в большинстве случаев отсутствуют (см.: *Hagendahl.* 1958. P. 77–81; *Opelt.* 1972). Особое внимание Л. уделил лишь *Исидор Севильский*, еп. Гиспальский (VI–VII вв.), в сочинениях которого неоднократно цитируется и пересказывается поэма Л. как источник сведений о природе (см.: *Gasparotto.* 1968; *Idem.* 1983).

К IX в. относится появление 2 наиболее ранних из сохранившихся рукописей поэмы «О природе вещей». Вероятно, возрождение интереса к поэме Л. было связано с активным освоением античного наследия представителями *Каролингского возрождения* (см.: *Philippe.* 1895–1896). Первая рукопись, известная под названием «O» (*Oblongus*), была завершена ок. 800 г. в придворной школе имп. *Карла Великого* (800–814) в Ахене. Вторая рукопись, «Q» (*Quadratus*), была написана на северо-востоке Франции. Текст поэмы Л. был известен в мон-рях в районе Боденского оз., т. к. извлечения из нее встречаются в местных флорилегиях и др. памятниках; отдельные реминисценции обнаруживаются также в итальянских флорилегиях; кроме того, в этот период списки поэмы имелись в 2 франц. аббатствах. Однако к X в., в связи с общим негативным отношением к эпикуреизму, укрепившимся в христ. традиции, поэмы перестали читать и упоминать.

В 1417 г. П. Браччолини нашел рукопись с текстом поэмы Л. в одном из мон-рей близ Констанца; поэма была впервые издана в 1473 г. в Брешии. Извлеченная из почти полного забвения поэма вызывала интерес у приверженцев зарождавшегося европейского *гуманизма*; в XV–XVI вв. новые издания были выпущены в Венеции, во Флоренции, в Париже, Базеле. В сер. XV в. неолат. итал. поэтом греч. происхождения М. Маруллом († 1500; см. ст. *Маруллос Тарханиотис*) были написаны комментарии к поэме; Марулл, Дж. Понтано († 1503), А. Полициано († 1494), А. Палеарио († 1570) и др. неолат. поэты воспринимали Л. прежде всего как поэта, а не как философа, однако темы их нек-рых стихотворений навеяны его эпикурейскими размышлениями.

В XVI–XVII вв. значение поэмы для европ. культуры и философии возросло; в ряде случаев ее влияние стало определяющим для формирования новых философских идей. Во Франции поклонники творчества Л. воспринимали нек-рые его философские взгляды (см.: *Fusil.* 1928). Лучшим эпикурейским сонетом XVI в. считается 53-й сонет из цикла «Сожаления» (*Regrets*) Ж. дю Белле († 1560). Л. высоко ценили и др. поэты Плеяды, нередко подражавшие ему и воспринимавшие его философию природы. Так, поэма Л. сформировала мировоззрение франц. вольнодумца Э. Доле († 1546). Фрагменты из поэмы широко использовались М. Монтенем (1533–1592) в «Опытах» (*Essais*): из более 3 тыс. цитат древних авторов 149 принадлежат Л. (преимущественно они почерпнуты из 3, 4 и 5-й книг поэмы). Просветители XVIII в. считали Л. своим предшественником и союзником в деле критики офиц. религии, в борьбе за светское, научное мировоззрение. Высокую оценку философии Л. как одной из высших форм античного материализма давали в XIX–XX вв. сторонники философского атеизма и марксизма.

В России философские взгляды Л. с XVII в. рассматривались в Киево-Могилянской и московской Славяно-греко-латинской академиях, а вполс. также в Московском ун-те при изучении истории философии в рамках общего изложения основных идей эпикуреизма. Первый полный прозаический перевод поэмы

Л. на русский язык был выполнен во 2-й пол. XIX в. А. С. Клевановым (*О природе вещей.* М., 1876), 1-й стихотворный перевод размером подлинника — в нач. XX в. И. Рачинским (*То же.* М., 1904). В 1936 г. вышло 1-е издание перевода, сделанного выдающимся филологом-классиком Ф. А. Петровским (1890–1978); этот перевод был перепечатан с исправлениями в фундаментальном 2-томном издании, в состав которого были включены лат. оригинал поэмы (в редакции Петровского), комментарии к тексту, исследовательские статьи по истории эпикуреизма, а также перевод сохранившихся фрагментов Эпикура и Эмпедокла (*О природе вещей.* 1946–1947).

Соч.: *De rerum natura libri sex* / Ed. K. Lachmann. B., 1850; *Idem* / Hrsg. H. Diels. B., 1923–1924. 2 Bde [с нем. пер.]; *Idem* / Ed. C. Bailey. Oxf., 1947. 3 vol. [с англ. пер. и коммент.]; *Idem* / Hrsg. K. Müller. Zürich, 1975; *Idem* / Transl. W. H. D. Rouse, ed. M. F. Smith. L.; Camb. (Mass.), 1975. (Loeb Classical Library; 181) [с англ. пер.]; *Idem* / Hrsg. J. Martin. Lpz., 1963. (BSGRT); *рус. перевод*: *О природе вещей* / Ред. лат. текста и пер.: Ф. А. Петровский. М.; Л., 1946. Т. 1: Текст; 1947. Т. 2: Статьи и комментарии; *То же* / Пер.: Ф. А. Петровский, вступ. ст.: Т. В. Васильева. М., 1983. (Б-ка античной лит-ры).

Библиогр.: *Gordon C. A.* A Bibliography of Lucretius. L., 1962; *Erlor.* 1994. S. 386–396, 402–405, 430–437, 452–476, 482–490.

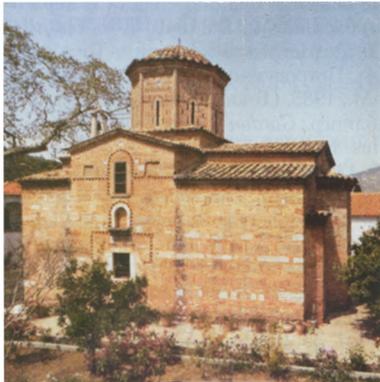
Лит.: *Brandt S.* Lactantius und Lucretius // *Neue Jahrbücher für Philologie und Pädagogik.* Lpz., 1891. Bd. 143. S. 225–259; *Philippe J.* Lucrèce dans la théologie chrétienne du III^e au XIII^e siècle et spécialement dans les écoles carolingiennes // *RHR.* 1895. T. 32. P. 284–302; 1896. T. 33. P. 19–36, 125–162; *Ernout A., Robin L.* Lucrèce: *De rerum natura*: Commentaire exégétique et critique. P., 1925–1928. 3 t.; *Fusil C.-A.* La Renaissance de Lucrèce au XVI^e siècle en France // *Revue du seizième siècle.* P., 1928. T. 15. P. 134–150; *Della Valle G.* Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano // *Atti dell'Accademia Pontaniana di Napoli.* 1932. Vol. 62. P. 185–496; 1933. Vol. 63. P. 211–480; *Rapisarda E.* L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani // *Antiquitas.* Salerno, 1946. Vol. 1. P. 49–54; *idem.* L'epicureismo nei primi scrittori latini cristiani: La polemica di Lattanzio contro l'epicureismo // *Ibid.* 1947/1950. Vol. 2/5. P. 45–54; *Guiffrida P.* L'epicureismo nella letteratura latina del I sec. av. Cristo. Torino, 1950. Vol. 2: Lucrezio e Catullo; *Bufano A.* Lucrezio in Lattanzio // *Giornale italiano di Filologia.* R., 1951. Vol. 4. P. 335–349; *Hagendahl H.* Latin Fathers and the Classics. Göteborg, 1958; *Boyancé P.* Lucrèce et l'épicurisme. P., 1963; *Gasparotto G.* Le citazioni poetiche nel libro XIII delle «*Etymologiae*» d'Isodoro di Siviglia // *La Ciudad de Dios.* Madrid, 1968. Vol. 181. P. 668–681; *idem.* Isidoro e Lucrezio: Le fonti della meteorologia isidoriana. Verona, 1983; *Opelt I.* Lucrez bei Hieronymus // *Hermes.* Stuttg. etc., 1972. Bd. 100. S. 76–81; *Roberts L. A.* Concordance of Lucretius. N. Y., 1977; *Bollack M.* La raison de Lucrèce: Constitution d'une poétique philosophique avec un



essai d'interprétation de la critique lucretienne. P., 1978; *Holland L. A. Lucretius and the Transpadanans*. Princeton, 1979; *Madden J. D. Jesus as Epicurus: Arnobius of Sicca's borrowings from Lucretius // Civiltà classica e cristiana*. Genova, 1981. Vol. 2. P. 215–222; *Capasso M. Studi su Epicuro: Parte seconda // Συστήματα*. Studi sull'Epicureismo greco e romano offerti a M. Gigante. Napoli, 1983. Vol. 2. P. 447–518; *Di Giovine C. Lucrezio // Ibid.* P. 649–678; *Clay D. Lucretius and Epicurus*. Ithaca, 1983; *Erlay M. Lukrez // GGPh. Ser. 1.* 1994. Bd. 4. Hbd. 1. S. 381–490; *Sedley D. N. Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Camb., 1998; *Gale M. Lucretius and the Didactic Epic*. L., 2001; *Brown A. The Return of Lucretius to Renaissance Florence*. Camb. (Mass.), 2010; *Butterfield D. The Early Textual History of Lucretius' «De rerum natura»*. Camb., 2013; *Lucretius and the Early Modern / Ed. D. Norbrook e. a. Oxf.*, 2015.

М. М. Шахнович

ЛУКУС [греч. Ἱερὰ Μονὴ Λουκοῦς], мон-рь в честь Преображения Господня, действующий, женский, общежительный, принадлежит *Мантинийской и Кинурийской митрополии* Элладской Православной Церкви. Расположен примерно в 4 км от г. Астрос, в Аркадии на Пелопонне-



Кафоликон мон-ря Лукус, Греция. XII (?), сер. XVI или нач. XVII в.

се. В рим. период рядом с Л. существовал г. Ева, известный благодаря вилле Герода Аттика и храму Полемократы, сына Асклепия (к западу от мон-ря). На территории Л. найдены статуя Афины (II в. по Р. Х.) и мраморный рельеф (400–350 гг. до Р. Х.) с изображением семьи, приносящей дары богу Асклепию, а рядом с мон-рем — фрагмент статуи Асклепия. Вода в Л. поступала по рим. акведуку.

В V в. на месте Л. была построена раннехрист. базилика. В атриуме находился фиал из серого туфа. О том, что базилика была богато декорирована, свидетельствуют рельефы панели темплона (с символическими изображениями рыб, потиров и артоса) и эпистилия (в наст.

момент вмонтирован в сев. келейный корпус). Еще 4 др. панели темплона вставлены в пол. Фрагменты античных и раннехрист. зданий включены в кладку монастырского собора (кафоликона) и др. монастырских строений.

Относительно происхождения названия мон-ря существуют различные версии: от имени Лука или Луккия, от оросительных каналов близ Л. (τὰ λούκκια), от волков, обитающих в окрестных лесах (λύκος — волк). В наст. время исследователи связывают топоним Л. с лат. словом *lucus* (священная роща) или *lux* (свет).

Крестово-купольный 4-колонный собор с нартексом был построен в 1117 г. (согласно надписи на стыке юж. стены). В сигиллии К-польского патриарха Иеремии III 1719 г. упоминается об «обновлении монастыря» при патриархе Дионисии. Если имеется в виду Дионисий I, то это событие произошло в 1466–1471 и 1488–1490 гг. Однако более вероятно, что эти строительные работы относятся к периоду правления Дионисия II (1546–1556). Средства на них выделили пелопоннесские купцы, проживавшие в К-поле. А. Орландос датировал существующее здание собора XII в. (*Ὁρλάνδος*. 1923. Σ. 431), однако Х. Бурас отнес эту постройку к XVII в. (*Μπούρας Χ., Μπούρα Α. Ἡ Ἑλλαδικὴ ναοδομία κατὰ τὸν 12ο αἰῶνα*. Ἀθήνα, 2002. Σ. 330), а Г. Пулименос считает, что здание XII в. было незначительно перестроено в сер. XVI в. (*Πουλημένος*. 2001. Σ. 347–353). В недавнем исследовании В. Мессис высказал мнение, что собор был построен в нач. XVII в. (*Μεσσίης*. 2014. Σ. 179–180) и подражает архитектуре средневегант. периода. Однако вопрос хронологии остается открытым. Собор сложен из хорошо обработанных блоков местного туфа и плинфы. Фасады и барабан украшены кирпичным орнаментом и мраморными споллиями. Пол выложен мраморной кладкой в технике *opus sectile*.

В поствизант. период были построены 4 оборонительные башни. В сер. XVII в. мон-рь был разграблен и сожжен, а его насельники убиты. Во время господства венецианцев на Пелопоннесе (1685–1715) Л. был заселен монахами-капуцинами. Когда турки отвоевали полуостров, капуцины покинули мон-рь, увезя с собой 2 плиты с ктиторскими-

ми надписями. В 1719 г. был подтвержден ставропигиальный статус мон-ря, к-рый был получен не позднее 1607 г. Согласно монастырскому преданию, в период османского владычества в Л. действовала «тайная школа».

В 1740 г. иером. Дамаскин отправился для сбора пожертвований в Россию и вполс. получил в подарок от имп. Елизаветы Петровны сумму в размере 10 тыс. грошей, а также серебряный крест, Евангелие в серебряном окладе, энколпион с мощами святых и 11 частиц мощей. По свидетельству игум. Констанция (Кораллиса) (1833), от этих святых происходили исцеления. Во время нашествия саранчи и жуков в обители совершали молебен с погружением в воду мощей, и после окропления полей насекомые исчезали.

В 1765 г. Л. предоставил свое подворье вмч. Димитрия близ с. Айос-Иоанис для создания школы. В 1790 г. мон-рь взял под свое попечение все школы взаимного обучения в Кинурии. Во время Греческой национально-освободительной революции 1821–1829 гг. насельники Л. помогали повстанцам, поставляя им пищу и оружие, а игум. Неофит был членом «Дружественного общества» («Φιλική ετѳερία»). 5 авг. 1826 г., накануне престольного праздника, Ибрагим-паша поджег мон-рь, но собор, сев.-вост. башня и 2 кельи уцелели. Спасение собора связывают с чудесным заступничеством вмч. Евстафия Плакиды. В 1829 г. античные предметы, собранные монахами и хранившиеся в мон-ре, были переданы в первый созданный И. Каподистрией Археологический музей на о-ве Эгина (в 1850 перемещены в Национальный музей в Афинах, а в 1959 — в Археологическую коллекцию Астроса, за исключением статуи Афины и капителей колонн, переданных в Археологический музей Триполи). К 1833 г. монастырский комплекс был восстановлен, но в 1834 г. Л. был закрыт в связи с монастырской реформой. По многочисленным просьбам жителей мон-рь был открыт королевским указом 1837 г. Однако за эти годы из Л. были вывезены мн. археологические находки (напр., голова Мемнона, к-рая в наст. время хранится в Пергамском музее в Берлине). В 1844 г. Л. предоставил монастырское владение в Каливия-Долианитика для строительства церк-





ви и школы. Звонница над зап. входом в собор была возведена в 1870 г.

После второй мировой войны монастырь пришел в запустение и в 1946 г. был заселен женской монашеской общиной во главе с игум. Христонимфой (Карцоной). После этого началось восстановление монастыря, в 1957 г. над главным входом был сооружен парекклисион Всех святых, а в 1962 г. в купольной постройке вост. корпуса — парекклисион Успения Пресв. Богородицы. Благоустроены монастырские подворья с церквями Вознесения Господня (1952) и вмч. Димитрия Солунского. В 1967 г. Л. приобрел еще одно подворье — обитель свт. Николая Чудотворца «Карьяс» (с 1994 муж. мон-рь). В 1955–1965 гг. в Л. действовала ткацкая школа для девочек.

Согласно «Кодике» игум. Иосифа (Кораллиса) (после 1851), собор был расписан в 1649 г. Однако граффито с датой «4 ноября 1611 года» указывает на то, что фрески были выполнены в нач. XVII в. Возможно, художниками были Димитрий Кавас и его ученики или Димитрий Мосхос с братом Георгием.

Деревянный резной иконостас включает неск. образов высокого художественного качества, к-рые имеют точные даты: «Христос Вседержитель на троне с символами евангелистов», «Вознесение Господне», «Страстная» икона Божией Матери, «Св. Иоанн Предтеча со сценами жития» (все 1639 г.), «Христос на престоле, с предстоящими Богоматерью и вмч. Екатериной» (1641). На проскинитарии помещена икона «Преображение Господне» XVI в.

В «Истории монастыря Лукус» (1833) игум. Констанций (Кораллис) пишет, что в 1826 г. сгорели многие хранившиеся в мон-ре редкие рукописи. Визант. реликвии также были утрачены. В мощевике, подаренном имп. Елизаветой Петровной, содержатся частица Честного Креста, камни от Голгофы, Гроба Господня, колонны бичевания и гробницы Божией Матери, частицы мощей святителей Василия Великого и Иоанна Златоуста, великомучеников Георгия Победоносца, Феодора Стратилата и Меркурия, св. Параскевы и мц. Агафии. Другой ковчежец включает частицы мощей великомучеников Димитрия Солунского и Пантелеимона,

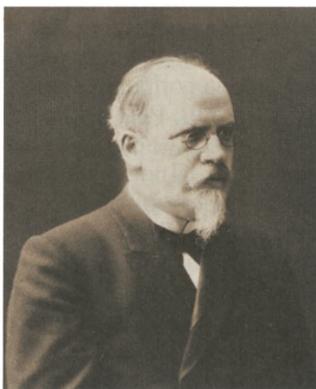
бессребреников Космы и Дамиана, свт. Нектария Эгинского, прп. Ксении и др. святых.

В наст. время в Л. подвизается 9 монахинь, игумения — Нектария (Либеракис) (Δίπτουχα. 2016. Σ. 720). Они занимаются ковроткачеством, вышивкой, иконописанием, изготовлением ладана и свечей, огородничеством.

Лит.: Ὁράνδος Ἀ. Κ. Ἡ Μονὴ Λουκοῦς // Ἡμερολόγιον τῆς Μεγάλης Ἑλλάδος. 1923. Τ. 3. Σ. 419–433; Γκριτσόπουλος Τ. Α. Ἡ κατὰ τὴν Κινοῦριαν Μονὴ τῆς Λουκοῦς // Πελοποννησιακά. 1968. Τ. 6. Σ. 129–190; Λέκκος Ε. Π. Τὰ μοναστήρια τοῦ Ἑλληνισμοῦ. Πειραιάς, 1998. Τ. 2. Σ. 83–85; Πουλῆμένος Γ. Τὸ Καθολικὸ τῆς Μονῆς Λουκοῦς // Πρακτικὰ ΣΤ' Διεθνoῦς Συνεδρίου Πελοποννησιακῶν Σπουδῶν (Τρίπολις, 24–29 Σεπτεμβρίου, 2000). Ἀθήνα, 2001. Τ. 1. Σ. 317–354; Κόκορης Δ. Θ. Ὁρθόδοξα Ἑλληνικὰ Μοναστήρια. Ἀθήνα, 2002³. Σ. 267; Λούσκου Κ. Γ., Νικολιδάκης Ε. Ν. Ἱερὰ Μονὴ Μεταμόρφωσος τοῦ Σωτήρος Λουκοῦς. Ἀθήνα, 2009; Μεσσής Β. Μεταβυζαντινοὶ σύνθετοι καὶ ημι-σύνθετοι τετρακίονιοι σταυροειδεῖς ἐγγεγραμμένοι νοσὶ τῆς Πελοποννήσου // Βυζαντινὰ Σύμμεικτα. Ἀθήνα, 2014. Τ. 24. Σ. 177–212.

О. В. Л.

ЛУКЪЯНОВ Сергей Михайлович (23.08.1855, Москва — 2.09.1935, Ленинград), обер-прокурор (1909–1911) Синода, гос., общественный и медицинский деятель, педагог, литератор. Отец Л. — надворный советник М. И. Лукьянов, главноуправ-



С. М. Лукьянов.
Фотография ателье Буллы.
1910 г.

ляющий именами князей Юсуповых, дядя — сенатор. Главноуправляющими именами Юсуповых были и деды Л. по материнской (П. И. Геффет, уроженец Страсбург (а) и отцовской (мещанин И. М. Лукьянов, приписанный к московскому купечеству) линиям. Л. учился в пансионе Гернет и в немецкой школе при ц. св. Петра в С.-Петербурге, а с 1869 г., после вынужденного отъезда семьи из столицы, — в Полтав-

ской, с 1872 г. — в Иркутской гимназии. Последнюю окончил в 1874 г. с золотой медалью. Семья отличалась религиозностью; Л. вместе с отцом совершал паломничества в *Спасо-Преображенский Валаамский* и *Валдайский Святоозерский в честь Иверской иконы Божией Матери* мон-ри, многократно бывал в *Киево-Печерской лавре*. В 1874 г. поступил в столичную Медико-хирургическую академию, где учился вместе с В. М. Бехтеревым и И. П. Павловым, окончил ее с отличием по специальности «лекарь» (19 дек. 1879). За выпускное конкурсное сочинение («Характер метаморфоза в лихорадочном организме и оценка важнейших теорий лихорадочного процесса»), к-рое было признано лучшим, Л. наградили премией Иванова.

До нач. XX в. служение Л. было связано с преподавательской и научно-практической деятельностью в медицинских ин-тах, в т. ч. в Николаевском клиническом военном госпитале, в Военно-медицинской академии, в 44-м пехотном Камчатском полку, при Департаменте таможенных сборов, в Александро-Маринском девичьем ин-те, в клиниках и ун-тах Варшавы, Берлина, Лейпцига, Гёттингена и др. С 1886 г. Л. являлся экстраординарным, с 1889 г. — ordinary профессором кафедры общей патологии Имп. Варшавского ун-та. В 1894 г. Л. был избран директором с.-петербургского Ин-та экспериментальной медицины Э. Ф. Шперка (ИЭМ). С 1 февр. 1897 г. Л. — член совещания при председателе «Комитета о предупреждении занесения в империю чумной заразы и мерах борьбы с нею» принце Александре Петровиче Ольденбургском. За работу в комиссии награжден орденом св. Владимира 4-й степени (1898). При Л. ИЭМ стал центром по разработке препаратов для лечения и профилактики особо опасных инфекций. Ученый принял активное участие в организации экспедиций по исследованию очагов чумы и холеры и в создании особой лаборатории в Кронштадте — «Чумного форта». Одновременно Л. являлся совещательным членом Медицинского совета МВД (с 4 апр. 1897), профессором (с 18 дек. 1898; с 3 мая 1917 заслуженный профессор) судебной медицины Училища правоведения. Являлся членом-корреспондентом Флорентийской медико-физической академии (1893),



действительным членом С.-Петербургского об-ва естествоиспытателей (1894), Общества русских врачей в С.-Петербурге (1895); почетным членом Екатеринославского (1897), Кавказского (1900), Гентского (1900), Омского (1902) и Вологодского (1904) медицинских об-в, Николаевского отдела Русского общества охраны народного здоровья (1900). С 7 окт. 1899 г. утвержден с женой и детьми в потомственном дворянстве.

С янв. 1900 г. Л. участвовал в Комиссии по вопросу о реформе средней школы. С 27 апр. 1902 г. товарищ министра народного просвещения, профессора филологии Г. Э. Зенгера, к-рый знал Л. по Варшаве и ценил его эрудицию и организаторские способности. 3 окт. — 14 нояб. 1904 г. и 19–31 окт. 1905 г. управляющий Мин-вом народного просвещения, председательствовал в различных комиссиях по вопросам образования. По словам С. Ю. Витте, Л., «человек неглупый, образованный, талантливый», в кабинете министров высказывал то «самые ретроградные взгляды», то «несколько противоположные» (Витте С. Ю. Воспоминания: Царствование Николая Второго. М., 1922. Т. 2. С. 99–101). С 1 янв. 1905 г. тайный советник. 16 нояб. 1905 г. Л. был назначен присутствовать в Гос. совете, 30 нояб. — в 1-м департаменте Правительствующего Сената. С 23 апр. 1906 до 1917 г. был членом Гос. совета и сенатором. В Гос. совете состоял членом мн. комиссий, в частности законодательных предположений, входил в кружок внепартийного объединения. С 27 сент. 1906 г. член Совета имп. уч-ща правоведения; со 2 апр. 1907 до 22 апр. 1917 г. председатель Попечительского комитета Клинического ин-та вел. кнг. Елены Павловны.

5 февр. 1909 г. Л. был назначен обер-прокурором Синода. Считается, что на этот пост его рекомендовали и лейб-медик Е. С. Боткин, стремившийся остановить влияние Г. Е. Распутина через назначение в Синод «сильного, интеллигентного и неподкупного человека», и министр народного просвещения А. Н. Шварц, знавший Л. как «человека твердого» (Там же. С. 463). Митр. Евлогий (Георгиевский), напротив, считал Л. «податливым», А. В. Богданович — представителем либерального направления. По сло-

вам митр. Евлогия, Л. «во всех отношениях порядочный человек, кристально чистой души... отличался педантизмом, и секретари его недолюбливали. Иногда он будил их в 3–4 часа утра и посылал в Синод за какими-нибудь понадобившимися ему из архива бумагами. К должности обер-прокурора был совершенно не подготовлен, ибо не знал ни Церкви, ни народа». Однако в целом Синод был доволен сотрудничеством с Л. По мнению митр. Арсения (Стадницкого), он был одним из лучших обер-прокуроров предреволюционного времени, старался предоставить Церкви наибольшую свободу деятельности, предлагал разрешить первенствующему члену Синода, как и обер-прокурору, докладывать о делах Синода императору. Кн. Н. Д. Жевахов называл Л. «неутомимым тружеником» и отмечал, что тот «находился в теснейшем единении с иерархами, и его деятельность в качестве обер-прокурора Св. Синода приветствовалась даже яркими противниками синодальной системы». Но есть сведения о непопулярности Л. в среде московского духовенства, особенно монашествующих.

На посту обер-прокурора Л. пробыл относительно короткий срок, осуществив ряд преобразований. Изданный еще в 1905 г. Указ Сенату об укреплении начал веротерпимости требовал определенных изменений в жизни РПЦ, в частности введения нового положения о правосл. приходе. Проект такого положения, выработанный Особым совещанием при Синоде, был представлен на рассмотрение Совета министров в 1908 г., но министры народного просвещения и юстиции подвергли его резкой критике. Л. доработал проект и вновь представил его. По предложению Л. приход под руководством священника, находясь в канонической зависимости от местного епископа, должен был получить статус юридического лица, в т. ч. и право распоряжаться через выборных лиц церковноприходским имуществом.

Особенно активно Л. занимался улучшением работы Учебного комитета при Синоде, поддерживая идею о том, что комитетом должен руководить архиерей — член Синода. Он придавал большое значение постановке учебного и воспитательного процесса в семинариях и уч-щах,

т. к. считал, что «отечество наше нуждается... в пастырях... сильных не одним благочестием, но и знанием, умеющих сочетать веру и науку». Высоко оценивая роль Церкви в преодолении недоверия крестьян к школьному обучению, Л. неуклонно отстаивал в Думе право Церкви на учительство: церковноприходским школам необходимо предоставить независимость от Мин-ва народного просвещения, т. е. ввести демократический по сути принцип многообразия форм образования. В 1909 г., выступая в Гос. думе, Л. отмечал, что богослужение само по себе недостаточно для осуществления этой цели учительства, т. к. церковная проповедь обращена к взрослым, а не к детям, и ограничение роли священника только богослужением развивается в народе отношение к нему как к требоисполнителю, а не как к пастырю и наставнику. Церковные школы нужны не только населению, т. к. наилучшим образом подготавливают подрастающее поколение в духе «православной церковности», но и гос-ву, т. к. воспитывают достойных граждан, поскольку «этическая сущность христианства» состоит в «самоотверженном исполнении долга».

Л. волновали проблемы распада церковно-гос. союза. По его мнению, на Западе происходит «порабощение церковного начала, поглощение Церкви государством», низведение Церкви до значения «какого-то религиозного кружка... призванного служить на потребу отдельных человеческих душ». Л. считал, что рус. народ стремится к единству идеалов государственности и церковности на основе не только юридических норм, но и уважения, «нравственного взаимного долга». Церковь, говорил Л., «вынырнула Русское государство... блюдет... русскую народную душу» и в «будущем под Ее спасительный кров будут собираться православные русские люди, вдохновляющиеся религиозной верой, без к-рой нет жизни ни для отдельных лиц, ни для народов, ни для государства» (см.: Гос. Дума. 3-й созыв: Стенографические отчеты. СПб., 1910. Сессия 4. Ч. 1. Стб. 164–182, 194–200). Л. вспоминал, что на предсоборном присутствии государь упоминал о своей готовности стать кандидатом на Патриарший престол.

Л. принимал участие в восстановлении почитания св. блгв. кнг. Анны

Кашинской (1909), в перенесении мощей прп. *Евфросинии* в Полоцк (1910), в подготовке прославления свт. *Иоасафа (Горленко)*, еп. Белгородского (1911). В 1910 г. Л. поддержал начальника Русской духовной миссии в Иерусалиме архим. *Леониды (Сенцова)*, инициатора сооружения православного храма близ дуба Мамврийского в ознаменование рождения наследника цесаревича (начато еще в 1904 г.).

Определенная противоречивость позиции Л. проявилась, в частности, в его действиях по вопросу церковной миссии на Дальн. Востоке. С одной стороны, в письме П. А. Столыпину от 16 янв. 1910 г. Л. призывал создать там внутренний уклад жизни, «который действительно придаст переселенцу облик русского человека». Роль Церкви будет особенно велика в непривычных «условиях жизни», когда человек тоскует по родине и может попасть под влияние разного рода сектантов (*Ремнёв А. Н.* Вдвинуть Россию в Сибирь // Новая имперская история постсоветского пространства. Каз., 2004. С. 240). С другой стороны, в 1910 г. Л., по свидетельству еп. *Нестора (Анисимова)*, несмотря на поддержку митр. *Антония (Вадковского)*, директора Департамента духовных дел инославных исповеданий А. Н. Харузина и ряда членов Гос. думы, в наибольшей степени препятствовал регистрации устава Камчатского православного братства, с отделениями в крупных городах Российской империи, имевшего миссионерские, церковно-просветительские и благотворительные цели. Братство удалось открыть лишь при личном вмешательстве имп. Николая II Александровича и имп. Марии Феодоровны. Еп. *Нестору* Л. показался равнодушным «ограниченным бюрократом, не живущим интересами России».

2 мая 1911 г. Л. был уволен с поста обер-прокурора согласно прошению, но без обычной в таких случаях Высочайшей благодарности, несмотря на ходатайство Столыпина. Причинами его ухода считались дело иером. *Илиодора (С. М. Труфанова)* и отрицательное отношение Л. к Распутину. По инициативе Л., поддержанной Столыпиным, Синод постановил удалить иером. *Илиодора* из Царицынского мон-ря (см. ст. *Волгоградский в честь Сошествия Святого Духа на апостолов мужской монастырь*). Но вскоре это распоря-

жение в результате заступничества Распутина было отменено государем. Своему преемнику В. К. *Саблеру* Л. оставил ок. 15 разработанных законопроектов.

В 1900-х гг. особенно проявилась широта творческого кругозора Л. Необходимость теоретического осмысления достижений медицинской науки определила его интерес к философии и трудам Л. М. *Лопатина*, Вл. С. *Соловьёва*, С. Н. *Трубецкого*. Еще с 80-х гг. XIX в. Л. начал выступать с позиций позитивизма по вопросам философии науки в отечественных и зарубежных научных изданиях. Не позднее 1896 г. Л. подружился с Соловьёвым, который в 1899–1900 гг. часто бывал в гостях у Лукьяновых; с кон. 90-х гг. принимал участие в деятельности Философского об-ва при С.-Петербургском ун-те (с 1901 был членом совета об-ва). В марте 1897 г. Л. и Соловьёв выступили с докладами на заседаниях об-ва в память О. Конта (доклад Л. «О позитивной биологии О. Конта» опубликован в *Лукьянов С. М. Позитивная биология О. Конта и философия* // ВФиП. 1898. Кн. 42. С. 216–253). В работе «Функциональная норма и патологические отклонения от нее» (СПб., 1889) Л. указал на возможное сближение виталистического и механистического воззрений на науку о живом. Наука «с ее объективным анализом вещества и движения», по Л., руководствуется преимущественно механистическими воззрениями, но «не упраздняет ни философского, ни религиозного, ни художественного созерцания», к-рые всегда будут сохранять свое «миродержавное положение наряду с наукой». В одной из вступительных лекций к курсам общей патологии Л. утверждал, что все виды познания объединяет философия, к-рая сама по себе не является наукой, но служит «проводником мысли» между наукой и верой.

При посредничестве Соловьёва Л., пробовавший себя в поэзии начиная с последних классов гимназии и даже издававший домашний журнал, сблизился с кругом авторов и издателей ж. «Вестник Европы» (М. М. *Тасюлевич*, А. Н. *Пыпин*, А. Ф. *Кони*, И. А. *Гриневская* и др.) и напечатал там 14 своих произведений, преимущественно в жанре пейзажной лирики («чистой» поэзии). Он посвятил умершему философу стихотворение «Памяти

Вл. С. Соловьёва» (1901. № 8. С. 513–514). Он читал свои стихи в светских салонах, в частности графини М. А. Сельской. Литературно-критические статьи Л. о творчестве Соловьёва и гр. А. А. Голенищева-Кутузова несут следы влияния манеры самого Соловьёва и А. *Белого*. В 1908 г. Л. помогал Э. Л. Радлову в подготовке к печати писем Соловьёва. В 10-х гг. XX в. Л. приступил к работе над биографией философа «О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы: Материалы к биографии», ставшей наиболее известным его произведением. С 1914 г. он регулярно занимался при помощи В. И. *Сайтова* в Имп. публичной б-ке. В 1914 г. в ЖМНП был опубликован биографический этюд Л. «Юношеский роман Вл. Соловьёва в двойном освещении» (отд. отт.: Пг., 1914), созданный на основе писем молодого философа своей кузине Е. В. *Романовой*. Там же вышли в свет и первые части большого исследования Л. продолжал сбор материалов и подготовку отдельных глав и после 1917 г. По словам *Кони*, это «исчерпывающая биография», соединившая «объективность историка, вдумчивость психолога и скальпель анатома». Биограф Вл. Соловьёва С. М. Соловьёв в 1923 г. отмечал «строго научный метод» Л., «его объективность, восполняемую чувством сердечной любви к изображаемому герою» (*Жизнь и творческая эволюция В. С. Соловьёва*. Брюссель, 1977). Фундаментальный труд (1916–1921) Л. остался незавершенным (он планировал охватить период до 1881 г., тогда как хроника доведена до 1878 г.), но благодаря уникальному фактическому материалу сохраняет свое научное значение. Труд Л. является ценнейшим источником сведений по истории культуры 2-й пол. XIX в., включая подробные биографические справки о родственниках, друзьях, преподавателях, сослуживцах Соловьёва, сведения об учебных заведениях и о состоянии научной и философской мысли эпохи. Помимо печатных и архивных материалов (напр., документов, относящихся к службе Соловьёва в Ученом комитете Мин-ва народного просвещения в 1877–1882) Л. использовал сведения, полученные от знакомых философа (В. И. *Герье*, В. Е. *Гиацинтов*, *Кони*, кн. А. Д. *Оболенский*, *Радлов*, кн. Э. Э. *Ухтомский*, Е. Н. *Щуцкая* и др.)

в ходе бесед и переписки с ними в 1914–1922 гг.

Л. был награжден орденами св. Станислава 2-й степени (1889), св. Анны 2-й степени (1894), св. Владимира 3-й степени (1902), св. Станислава 1-й степени (1904), св. Анны 1-й степени (1909), св. Владимира 2-й степени (1911), Белого Орла (1915), а также сиамским орденом Белого Слона 3-й степени (1896) и черногорским орденом кн. Даниила I 1-й степени (1911). 20 янв. 1911 г. Л. избран почетным членом СПбДА, 30 сент. 1914 г. — КДА. С 27 марта 1913 г. он почетный член Об-ва вспомоществования недостаточным студентам СПбДА, с 9 марта 1916 г. — Московского об-ва по исследованию памятников древности им. А. И. Успенского.

В крупнейшей теоретической работе «К учению о государственности и церковности» (1913) Л. предложил свое осмысление связи государственности и церковности. По Л., отношения гос-ва и Церкви рассматриваются обычно поверхностно, причем искусственно разделяются гражданская и церковная истории, к-рые являются различными аспектами единого исторического процесса. Истоки норм человеческого общежития находятся в античном Риме и Византии. Но христианство внесло «новые начала» в развитие как государственности, так и форм политической жизни, утвердив «любовь как истинную природу Божества» (Там же. С. 4–6). Этим гос-во христианское отличается от языческого, основой к-рого было обожествление «человеческих стихий» и права, «тщета человекобожия». Государственность Византии испытала влияние рим. наследия и даже азиат. Востока, но главное, в ее основе впервые оказались и «божественные стихии». Визант. император уже не Бог, как у язычников, но богоподобный владыка, «государство оцерковлялось, а Церковь огосударствлялась». В визант. государственности проявились, однако, 2 «неправды» — нравственный разлад, лицемерие и коварство, оттого что «человеческие стихии» не были в полной мере освящены и богоподобие не достигнуто; смещение государственного и церковного начал породило цезарепапизм. Л. рассматривает идею «Божиего царства» блж. *Августина* и действие христ. начал в западноевропейской исто-

рии вплоть до Священного Союза. Европ. Запад сформировался под преобладающим влиянием Рима — сначала языческого, императорского, как носителя абсолютной государственности и правовых норм, приведших к строгой юридической норме гос. жизни, а потом христианского, как воплощения начала абсолютной церковности в лице обладающего неограниченным авторитетом Римского первосвященника. Преобладание то государственных, то церковных начал «с выделением из недр католичества такого разлагающего фактора, как протестантство» приводит Л. к мысли о том, что на Западе не было их примирения и «в свете христианского церковного идеала» (Там же. С. 42–43).

К нач. XX в. государственность стала доминировать, выработать поддерживающие ее юридические механизмы и приобретать социалистический характер. Л. характеризует социализм как «новую религию». Указывая, «подобно самой Церкви, на идеал сверхгосударственный и сверхнародный», «социализм старается усвоить себе государственный характер и нисколько не сторонится от собственно политических задач». Социалистические утопии настолько «выливаются... в формы государственные», охватывающие «все человечество, все его функции» (Там же. С. 47). Л. показывает тоталитарный характер социалистической государственности, к-рая освобождается от церковной опеки и «дистанцируется от Церкви, оказывающейся в подчиненном положении» в различных формах, напр. «тяготения к безбожию», как во Франции, или автономия Церкви при условии, чтобы она не утверждала себя как абсолютную норму человеческого общежития, занимаясь только делами личной нравственности и общественного благочиния, как в Германии, или объединения управления мирскими и церковными делами в лице монарха-мирянина, как в Англии. Римско-католическая Церковь, по Л., сама обмирщилась и «усвоила себе все приемы мирской политики». Тем не менее в западноевроп. государственности формально присутствует высший идеал, открытый христианством, хотя и оспариваемый в своей к нему принадлежности.

Византия, считает Л., в противоположность Риму действовала на вовлеченные в сферу ее влияния стра-

ны и народы только христ. «стихиями» и в более мягкой форме. В истории рус. государственности Л. выделяет период от Крещения Руси до правления царя *Иоанна IV Васильевича*, для к-рого характерно стремление объединить полноту мирской власти в лице вел. князя, «являющегося носителем идеи освящаемого церковью государственного патроната» (Там же. С. 61). По мере надобности он пользуется советом «земли», без ограничения единодержавия и юридической нормированности. Церковь была близка народу и не обособляла себя от гос-ва, не сливалась с ним, что отличало Русь от Византии. В 3-м периоде самодержавие превращается в абсолютизм, в рус. жизнь вторгаются начала западноевроп. государственности — юридическое регулирование и бюрократизм. Л. отмечал, что конституционализм появился в России «в опасном соседстве» с социализмом: «В народ проникали не столько буржуазно-либеральные начала... сколько революционно-социалистические привески к ним». «Во всей этой далеко еще не завершившейся эволюции общественно-политических идей чувствуется какой-то религиозный голод, тяготение в сторону религиозно-нравственного освящения политических идеалов... странный и пестрый идеал» (Там же. С. 97). Л. отмечал обособление Церкви от общества. «Протестантский дух, взывающий по преимуществу к индивидуальной нравственности, а не к коллективной церковности, распространяется все больше... В народных массах преданность церковным началам подвергается тяжелым испытаниям, отчасти вследствие общего усложнения жизни, сопровождающимся усилением борьбы за существование, отчасти вследствие полуобразования с его всегдашним спутником — сомнением», церковность испытывает «утеснение от чрезмерной близости к государству» (Там же. С. 111) и склонна скорее уступать. В духе философии Соловьёва Л. чаял нового периода — духовного и материального объединения европ. человечества, возрождения христ. государственности на основе «русского слова». «Тайна богочеловечества есть вместе с тем тайна человеческой истории вообще, тайна государственности и церковности, а также и их взаимных отношений, которые в пределе мыслят-

ся нами как своего рода ипостасное соединение» (Там же. С. 147). Л., однако, не видел принципиальных отличий между патриаршим и синодальными периодами и ратовал за сохранение «наличных средств церковного управления»: «В церковной жизни новое тем лучше, чем оно старее» (Там же. С. 112–113).

Во время первой мировой войны, с 8 марта 1915 г., по Высочайшему указу Л. состоял при Верховном начальнике санитарной и эвакуационной части принце Александре Петровиче Ольденбургском «с возложением заведования делами по улучшению отечественных лечебных местностей». 6 авг. 1916 г. Л. был избран почетным членом Российского об-ва Зеленого Креста. 21 марта 1917 г. он подал прошение об отставке с должности попечителя «ввиду изменившегося политического строя России». В связи с упряднением с 1 мая 1917 г. должностей членов Гос. совета по назначению 14 дек. Л. оставлен за штатом; он один из немногих, кто отказался ходатайствовать о пенсии перед советской властью. После окт. 1917 г. и отставки со всех постов Л. вернулся к научно-педагогической деятельности. С 22 марта 1919 г. научный сотрудник Публичной б-ки в Петрограде, с 1 июля младший помощник библиотекаря. С 27 июля заведовал Отд-нием естественных наук б-ки (вероятно, до кон. 1921). Занимался, в частности, составлением каталога по анатомии, физиологии и патологии для читального зала. Л. готовил курсы лекций «Физиология и патология познания» и «О животной теплоте при нормальных и патологических условиях» для бывш. Клинического ин-та.

В ночь на 5 нояб. 1919 г. Л. был арестован ВЧК, помещен в тюрьму в Петрограде, 27 нояб. переведен в Москву. 6 нояб. 1919 г. Совет Клинического ин-та обратился в правление Об-ва советских предприятий с просьбой сделать все возможное для освобождения Л. Ученые Ин-та экспериментальной медицины отправили в Наркомат Минздрава коллективное письмо в защиту Л.: в частности, за него поручился акад. Павлов. Сотрудники Публичной б-ки также ручались за лояльность Л., «служившего при царском и буржуйском режиме». Ходатайства об освобождении оказались успешными. Л. поселился в Детском

Селе, преподавал физиологию в Петроградском медицинском ин-те, физиологию и анатомию — в Педагогическом ин-те дошкольного образования, общую патологию — в Советском ин-те для усовершенствования врачей (бывш. Клинический ин-т вел. кнг. Елены Павловны). 22 нояб. 1920 г. на заседании Совета ин-та он был избран профессором кафедры общей патологии, был единственным сотрудником сверхштатной кафедры, учрежденной специально для него. Кроме того, он читал лекции по патологической анатомии и судебной медицине, выступил 15 апр. 1923 г. с актовой речью, посвященной вопросу влияния голодания на организм человека. В 1930 г., отметив 50-летие научной деятельности, вышел на академическую пенсию. Место захоронения утрачено.

Л. был женат на Л. П. Рубец (ок. 1866 — ок. 1931/32), дочери офицера. Дети: Наталья (1884, в замужестве Попова), Георгий (1887) и Сергей (1889). Сын С. С. Лукьянов — филолог-классик, историк искусства, журналист, с 1920 г. в эмиграции, с февр. 1921 г. активный участник парижской группы «Смена веков», с 1922 г. член правления берлинского Дома искусств, редактор газ. «Накануне» (1922–1924). Летом 1924 г. вернулся в Париж, редактировал ж. «Наш Союз» (1926–1927). В 1927 г. выслан из Франции, вернулся в СССР, работал главным редактором московского ж. «Journal de Moscou», летом 1935 г. арестован, расстрелян, возможно в 1936–1938 гг. на территории совр. Республики Коми.

Арх.: Воспоминания // РГБ. Ф. 700. Кат. 4. № 17, 18; РГИА. Ф. 1162. Оп. 6. Д. 302; ЦГАЛИ СПб. Ф. 97. Оп. 1. Д. 63, 72, 98, 129.

Соч.: R. Virchow и его витализм. Варшава, 1891; Пять вступительных лекций к курсам общей патологии. Варшава, 1895; К общей характеристике научной деятельности Э. Дженнера. СПб., 1897; Речи и очерки. СПб., 1899; О последних днях жизни и о смерти А. С. Пушкина с медицинской т. зр. СПб., 1899; Поэзия В. С. Соловьёва // ВЕ. 1901. Т. 2. № 3. С. 128–161; Заметки о теоретической философии Вл. С. Соловьёва // ЖМНП. Н. с. 1909. Ч. 19. № 1. Отд. 2. С. 1–66; Речь... в общем собрании Гос. думы 20 окт. 1910 г. // ПрибЦВед. 1910. № 44. С. 1845–1855; К учению о государственности и церковности. СПб., 1913; О лирике гр. А. А. Голенищева-Кутузова // Изв. по народному образованию. СПб., 1914. № 1. С. 12–56; «Ангел смерти» гр. А. А. Голенищева-Кутузова // ЖМНП. Н. с. 1914. Ч. 49. № 2. С. 316–352; Пам'яті А. Ф. Кони. Л., [1927]; С телом или без тела? Л., [1928]; О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы: Мат-лы к биограф. Пг., 1916–

1921. Кн. 1, 2; Кн. 3. Вып. 1; М., 1990. Кн. 1; Т. 2. Кн. 2, 3; Кн. 3. Вып. 2.

Ист.: Письмо С. А. Толстой С. М. Лукьянову / Публ.: К. М. Азадовский // Книги и рукописи в собрании М. С. Лесмана. М., 1989. С. 342–343; Мат-лы к биографии Вл. Соловьёва: (Из арх. С. М. Лукьянова) / Публ.: А. Шаханов // Рос. архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. М., 1992. Вып. 2/3. С. 342–427.

Лит.: Сб., посвященный С. М. Лукьянову. СПб., 1905; *Сюзор Г. П.* Ко дню LXXXV юбилея Имп. уч-ща правоведения, 1835–1910 гг.: Ист. очерк. СПб., 1910; Гос. совет: Портреты и биографии. Пг., 1915³; *Флоровский Г.* Молодость В. Соловьёва // Путь. П., 1928. № 9. С. 83–88; [Некролог] // Советский врачебный журнал. Л., 1936. № 3; *Весёлкин П.* Сергей Михайлович Лукьянов: (К 25-летию со дня смерти) // Патологическая физиология и экспериментальная терапия. 1960. Т. 4. № 6; 75 лет Ленинградского гос. ордена Ленина Ин-та усовершенствования врачей им. С. М. Кирова (1885–1960). Л., 1960; *Грекова Т. И.* С. М. Лукьянов — ученый, литератор, гос. деятель // Актуальные вопросы биологии и медицины. Л., 1989. Сб. 1. С. 142–155; она же. «Странная» карьера // Наука и религия. 1990. № 5. С. 15–17; *Носов А. А.* «Большой и бескорыстный труд»: С. М. Лукьянов — биограф В. С. Соловьёва // Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьёве в его молодые годы. М., 1990. Кн. 3. Вып. 2. С. 297–380; она же. Лукьянов С. М. // Русские писатели, 1800–1917. 1994. Т. 3. С. 408–409; Первый в России исследовательский центр в области биологии и медицины: К 100-летию ин-та экспериментальной медицины, 1890–1990 гг. Л., 1990; *Шилов Д. Н.* Государственные деятели Российской империи: Главы высших и центр. учреждений, 1802–1917 гг. СПб., 2002. С. 386–390; *Фирсов С. Л.* Русская Церковь накануне перемен (кон. 1890-х — 1918 гг.). М., 2002; *Рожков В.* прот. Церковные вопросы в Гос. Думе. М., 2004. (МИЦ; 23).

Прот. А. Берташ

ЛУЛЛ [лат. Lullus, Lul] (ок. 710, Уэссекс — 16.10.786, Херсфельд (ныне Бад-Херсфельд, земля Гессен, Германия)), св. (пам. зап. 16 окт.), еп. Майнца (с 754, архиепископ с 780/2), англосакс. миссионер в Германии, ученик св. *Бонифация* и его преемник на Майнцской кафедре.

Источники, содержащие биографические сведения о Л., делятся на 3 группы: переписка святого, документальные свидетельства и Житие. Корпус писем состоит из 16 посланий, атрибутируемых Л. (авторство 6 из них оспаривается), и 24 писем, адресованных святому (*Tangl.* 1919. Т. 1. S. 25 sqq.). В переписке, которая охватывает значительный временной промежуток (с 735 по 786), содержатся информация о церковном управлении, просьбы о взаимных молитвах, обмене книгами и другие важные сведения. Так, Л. просил еп. Коэну, обычно отождествляемого с Этельбертом, архиеп. Йорка

(766/7–779/80), и Кутберта, аббата мон-ря Ярроу-Вермут в Сев. Британии, прислать ему сочинения св. *Беды Достопочтенного* (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 125, 126). Послания не только подтверждают высокий уровень образованности Л., но и могут служить источником для изучения его круга чтения. Письма содержат цитаты из книг ВЗ и НЗ, сочинений церковных писателей, в т. ч. св. *Венанция Фортуната*, а также лат. классиков: *Вергилия* (*Ibid.* N 92, 103), *Овидия* (*Ibid.* N 103) и др. Л. часто цитировал произведения св. *Альдхельма*, основоположника лат. словесности в Англии. Нек-рые письма свидетельствуют о том, что Л. владел приемами метрической и ритмизированной прозы (*Ibid.* N 71; см.: *Schieffer*. 1950. S. 52–53).

Сведения о Л., содержащиеся в др. источниках, носят отрывочный характер. Информацию о церковной и политической деятельности Л. можно найти в актах Соборов 762 (*Concilium Attiniacense // MGH. Conc. T. 2. Pars 1. P. 73*) и 769 г. (*Concilium Romanum // Ibid.* P. 75), в к-рых он принимал участие. Важные источники — королевские грамоты, многие из к-рых опубликованы среди дипломов *Карла Великого*. Особый интерес представляет грамота монастырю Фрицлар от 4 июля 782 г., где Л. впервые назван архиепископом Майнца (*Die Urkunden der Karolinger*. 1906. N 142). Участие Л. в жизни крупнейших герм. мон-рей отражено в грамотах из картуляриев мон-рей *Фульда* (изд.: *Urkundenbuch des Klosters Fulda*. 1958) и *Херсфельд* (изд.: *Urkundenbuch der Reichabtei Hersfeld*. 1936).

Л. упоминается в анналах и житийной лит-ре эпохи Каролингов, а также в более поздних агиографических сочинениях. Житие Л. было составлено в кон. 60-х — нач. 70-х гг. XI в. Ламбертом, монахом аббатства Херсфельд, и сохранилось в 2 редакциях (BHL, N 5065–5066; изд.: *MGH. Script. Rer. Germ. T. 38. Pars 1. P. 307–340; MGH. SS. T. 15. P. 132–148* (неполное)). В Житии отражены эпизоды борьбы за *инвеституру*, а также соперничество насельников Фульды и Херсфельда, связанное со спорами о церковной десятина. Историческая ценность Жития Л. незначительна, поскольку исследователям известны почти все источники, на к-рые опирался Ламберт; в то

же время Житие представляет интерес для изучения почитания святого. Первая редакция Жития, сохранившаяся в 5 рукописях, была составлена между 1063 и 1072 гг. и содержит только жизнеописание святого. Вторую редакцию Ламберт подготовил между 1072 и 1074 гг., когда дополнил ее описанием чудес; эта редакция известна лишь по 2 манускриптам (*Fleck*. 2007. S. 23–25).

Житие. Л. род. в знатной англосакс. семье, жившей в Уэссексе, был родственником Кинехеарда, еп. Уинчестера (с 756) (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 114, 138, 143, 147, 148; см.: *Schieffer*. 1950. S. 47; *Schipperges*. 1996. S. 109–110). Ребенком был отдан на воспитание в мон-рь Малмсбери (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 135; *Pangerl*. 2011. S. 102). Ок. 737 г. совершил паломничество в Рим, где стал учеником св. Бонифация (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. № 98; *Pangerl*. 2011. S. 102). Вместе с Л. в Рим прибыли нек-рые его родственники. Из Рима св. Бонифаций послал своего ученика в один из тюрингских мон-рей (по всей видимости, в Ордруф; см.: *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 49; *Schieffer*. 1950. S. 53, Anm. 2; *Pangerl*. 2011. S. 102). Впосл. Л. был личным секретарем св. Бонифация, в его обязанности входили запись писем наставника и исполнение дипломатических поручений архиепископа Майнцского. Еще до 2-го из его известных путешествий в Рим (746/7) Л. стал архидиаконом (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 85). Не позднее 751 г. Л. был рукоположен во пресвитера (*Ibid.* N 86, 87, 90) — с письмом от св. Бонифация совершил путешествие в Рим к папе свт. *Захарии* (741–752) (подробнее см.: *Patzold S. Der lange Weg vom Kloster z. Stadt: Fulda in der Zeit Karolinger u. Ottonen // Geschichte der Stadt Fulda*. 2009. Bd. 1. S. 169). Св. Бонифаций стремился к тому, чтобы после его смерти Л. занял кафедру Майнца. В 752 г. Л. был рукоположен в хорепископы (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 107), а после мученической кончины своего наставника возглавил диоцез Майнц (754), подчинившийся Мецскому архиеп. *Хродегангу*. В 762 г. Л. вместе с нек-торыми влиятельными иерархами Франкского гос-ва из окружения *Хродеганга* и св. *Пирмина* принял участие в работе Собора в Аттиньи. Тем же временем датируется обострение

конфликта между Л. и др. учеником св. Бонифация, аббатом монастыря Фульда св. *Стурмом*. Причины конфликта до конца не выяснены: ими могли быть и спор о месте захоронения «апостола Германии», и стремление Л. подчинить себе монастырь, и его пренебрежение к анахоретской традиции, сильной в общине Фульды (*Patzold*. 2000. S. 77–91). Известно, что кор. *Путин Короткий* (751–768) отправил св. Стурма в ссылку в *Жюмьеж* (763), после чего обитель находилась под контролем Л. (*Urkundenbuch des Klosters Fulda*. 1958. N 40–41), но по возвращении св. Стурма из изгнания насельники монастыря заняли сторону бывш. настоятеля. Св. Стурм примирился с Л., однако добился получения папской грамоты, согласно к-рой аббатство освобождалось от подчинения архиепископу. В это же время Л. купил земельные владения в Майнце (*Palmer*. 2005. P. 260–261), а позднее сделал большой земельный вклад в Фульду (785).

При Карле Великом Л. стал одним из влиятельнейших при дворе лиц. 12–14 апр. 769 г. он принимал участие в Соборе в Риме. Примерно в это же время близ бывш. кельи св. Стурма епископ основал мон-рь Херсфельд. В янв. 775 г., на синоде в Кьерзи, обитель была передана королю, хотя оставалась под управлением Л. (*Die Urkunden der Karolinger*. 1906. N 89). С началом саксонских войн (772–804) Л. стал руководителем христианской миссии в Саксонии. В письмах англосакс. аббата *Эанвульфа* от 24 и 25 мая 773 г., адресованных Карлу Великому и Л., сообщается о повышенном внимании Л. к христианизации этого региона (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 119–121; *Garrison*. 1999. P. 313–314). Возможно, Л. был автором «*Capitulatio de partibus Saxoniae*» — одного из наиболее жестоких указов каролингской эпохи, посвященных христианизации Саксонии (*Fried*. 2013. S. 161).

О возросшем влиянии Л. свидетельствуют многочисленные грамоты с пожалованиями Херсфельду новых привилегий и земельных владений (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 89, 90, 103, 104, 105, 121, 126, 129, 144). 1 сент. 774 г. в присутствии короля и его семьи Л. освятил церковь в аббатстве Лорш, основанном незадолго до этого (*Büttner*. 1978. S. 29; *Staab*. 2000. S. 143–



144). Ок. 778 г. им был основан монастырь Блайденштадт, которому Л. выделил часть владений из земель еп-ства. Ок. 780 по инициативе Л. в Херсфельд были перенесены мощи настоятеля аббатства Фрицлар св. Вигберта, к-рые обладали чудотворной силой: в 774 г. благодаря им было предотвращено разорение саксами мон-ря Бюрабург (*Staab*. 2000. S. 142).

В грамоте Карла Великого, дарующей привилегию Фрицлару (4 июля 782), Л. впервые упомянут как архиепископ Майнца. Возведение Л. в сан состоялось не ранее 8 марта 780 г., поскольку в грамоте, датированной этим днем, Л. упомянут еще как епископ (*Die Urkunden der Karolinger*. 1906. N 129) (возможно, Л. стал архиепископом уже после итал. похода Карла Великого (781); см.: *Staab*. 2000. S. 138–139). Считается, что 1-ю попытку добиться для Майнца статуса архиеп-ства Л. предпринял значительно раньше, когда изменил название города в грамоте папы Римского Захарии, даровавшей статус митрополии Кёльну, на Майнц, а также исправил год составления грамоты с 745 на 751 (*S. Bonifatii et Lulli Epistolae*. 1916. N 88; см.: *Schieffer*. 1950. S. 62–63; *Pangerl*. 2011. S. 106–107).

Из писем известно о конфликтах Л. с франк. королями. В письме Карла Великого неназванному ученику св. Бонифация в сане архиепископа, к-рым мог быть только Л., король упрекает его в том, что клир диоцеза неграмотен (*Epistolae Karolini aevi*. 1895. N 22). Позднее о Л. достаточно сдержанно отзывался св. *Луидгер* (*Palmer*. 2005. P. 273). За время своего епископского служения Л. расширил территорию своей церковной провинции, включив в нее еп-ства Бюрабург и Эрфурт. Кроме того, благодаря поощрению фризских купцов при Л. улучшились экономические связи Майнца с др. землями (*Staab*. 2000. S. 145). Л. заботился о распространении почитания св. Бонифация. Ок. 760 г. Л. заказал св. Виллибальду, ученику св. Бонифация, составить его Житие (*BHL*, N 1400).

Вплоть до своей кончины Л. оставался настоятелем аббатства Херсфельд. 31 авг. 786 г. в Вормсе он получил грамоту для Херсфельда, после чего вернулся в мон-рь. В соответствии со своим желанием был погребен в этом аббатстве.

Почитание Л. начало складываться вскоре после его кончины и получило распространение при Айстульфе, архиеп. Майнца (813–825), который был учеником Л. В 852 г. мощи святого были перенесены в заново возведенную церковь в Херсфельде. В Фульде и Зальцбурге почитание Л. фиксируется с сер. IX в. Примерно в это же время (по-видимому, в период пребывания на Майнской кафедре *Рабана Мавра* (847–856)) письма Л. и св. Бонифация были помещены в один сборник (*Palmer*. 2005. P. 249–253). В 1040 г. состоялось 2-е перенесение мощей Л. и св. Вигберта в крипту новой монастырской церкви в Херсфельде; вскоре на монетах, чеканившихся в мон-ре, появляется изображение Л. (*Fleck*. 2007. S. 13). Ок. 1060 г. Отлох из Санкт-Эммерама в составленной им редакции Жития св. Бонифация (*BHL*, N 1403) впервые назвал Л. святым. Создание Ламбертом Жития Л. стало важнейшим этапом в распространении его почитания. В одной из ранних рукописей Жития (*Erlangen-Nürnberg. Universitätsbibliothek*. 321) содержатся также жизнеописания святых Бонифация, *Бурхарда* Вюрцбургского, Лиобы, Стурма, Вигберта и Григория Утрехтского; т. о., Л. был включен в число наиболее почитаемых в архиеп-стве Майнц святых (*Palmer*. 2005. P. 253). Ок. 1125 г. Уильям Малмсберийский упомянул Л. как ученика и преемника св. Бонифация, а также воспитанника монастыря Малмсбери, что свидетельствует о распространении культа Л. в Англии (*Palmer*. 2005. P. 253–254). Мощи Л. хранились в крипте монастыря в Херсфельде по крайней мере до *Реформации* (1521–1525). Впосл. они были утрачены (точная дата неизвестна).

Ист.: *BHL*, N 5065, 5066; *ActaSS*. Oct. T. 7. P. 1050–1091; *MGH*. SS. T. 15. P. 132–148; *MGH*. Script. Rer. Germ. T. 38. P. 307–340; *Sancti Bonifatii et Lulli Epistolae* / Ed. M. Tangl. B., 1916. N 70–72, 78–93, 97, 103, 107–148. (*MGH*. EpSel; 1); *MGH*. Conc. T. 2. Pars 1. P. 73, 75; *Die Urkunden der Karolinger* / Hrsg. E. Mühlbacher. Hannover, 1906. (*MGH*. Dipl. Kar.; 1); *Urkundenbuch des Klosters Fulda* / Hrsg. E. Stengel. Marburg, 1958; *Urkundenbuch der Reichabtei Hersfeld* / Hrsg. K. Hörgers, H. Weirich. Marburg, 1936. Bd. 1.

Лит.: *Göpfert* A. Lullus, der Nachfolger des Bonifatius im Mainzer Erzbistum: Diss. Lpz., 1880; *Hahn* H. Bonifaz und Lul: Ihre angelsächsischen Korrespondenten. Erzbischof Luls Leben. Lpz., 1883; *Tangl* M. Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe // *NA*. 1916. Bd. 40. S. 639–790; 1919. Bd. 41. S. 23–102; *Hölk* E. Zehnten und Zehntkämpfe der Reichsabtei Hersfeld im

frühen Mittelalter. Marburg, 1933; *Büttner* H. Das Erzstift Mainz und die Sachsenmission // *Jb. f. das Bistum Mainz*. 1950. Bd. 5. S. 314–328; *idem*. Ein Gedenken zur Gründung des Klosters Lorsch vor 1200 J. // *Beiträge z. Geschichte des Klosters Lorsch*. 1978. S. 25–39; *Schieffer* T. Angelsachsen und Franken: Zwei Studien z. Kirchengeschichte des 8. Jh. Wiesbaden, 1950. S. 45–113; *Baumann* F. Lullo // *BiblSS*. 1966. Vol. 8. Col. 372; *Heinemeyer* K. Hersfeld im frühen Mittelalter // *Zschr. des Vereins f. hessische Geschichte und Landeskunde*. 1991. Bd. 96. S. 17–35; *Schipperges* S. Bonifatius ac socii eius: Eine sozialgeschichtliche Untersuchung. des Winfrid-Bonifatius und seines Umfeldes. Mainz, 1996. (*QAMKG*; 79); *Padberg* L., von. Heilige und Familie: Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger. Mainz, 1997. (*QAMKG*; 83); *Garrison* M. Letters to a King and Biblical Exempla: The Examples of Cathulf and Clemens Peregrinus // *Early Medieval Europe*. 1998. Vol. 7. P. 305–328; *Patzold* S. Konflikte im Kloster Fulda z. Zeit der Karolinger // *Fuldaer Geschichtsblätter*. 2000. Bd. 76. S. 69–162; *Staab* F. Die Mainzer Kirche im Frühmittelalter // *Handbuch der Mainzer Kirchengeschichte* / Hrsg. F. Jürgensmeier. Mainz, 2000. Bd. 1. Tl. 1. S. 87–194; *Усков* Н. Ф. Христианство и монашество в Зап. Европе раннего средневековья: Герм. земли II/III – сер. I в. СПб., 2001. С. 255–261; *Palmer* J. The «Vigorous Rule» of Bishop Lull: Between Bonifatian Mission and Carolingian Church Control // *Early Medieval Europe*. 2005. Vol. 13. P. 249–276; *Fleck* M., Hrsg. Lampert von Hersfeld: Das Leben des hl. Lullus. Marburg, 2007. (*Veröffentlichungen der Historischen Kommission f. Hessen*; 67. 1); *Pangerl* D. C. Die Metropolitanverfassung des karolingischen Frankenreiches. Hannover, 2011. (*MGH*. Scr.; 63); *Fried* J. Karl der Grosse: Gewalt und Glaube: Eine Biographie. Münch., 2013.

Г. И. Борисов

ЛУЛЛИЙ [Льюль; лат. Lullus, Lullius; каталан. Llull] Раймунд (Рамон) (1232, по др. данным, 1233 или 1235, Пальма, о-в Мальорка – весна 1316?), католич. богослов, средневеков. философ, христ. миссионер.

Жизнь и деятельность. Род. в семье богатых каталанских дворян Рамона Льюля и Изабеллы д'Эриль. В 14 лет поступил на службу при дворе арагонского кор. Хайме I Завоевателя (1213–1276), был в свите его сына, буд. короля Мальорки Хайме II (1276–1311). Там Л., изучая изящную словесность, познакомился с творчеством трубадуров. Со 2-й пол. 50-х гг. XIII в. жил в Барселоне. Женился на Бланке Пикани; в браке у него род. 2 детей. Однако ни брак, ни служба при дворе не отвратили Л. от светного времяпрепровождения и поиска наслаждений. Вспоминая об этом периоде своей жизни, он называл себя «худшим из людей и величайшим грешником во всем городе и его окрестностях».





Раймунд Луллий.
Скульптура в ц. Сан-Микел
в г. Пальма, о-в Мальорка, 1398 г.

Однажды (предположительно между 1263 и 1265), сочиняя любовные стихи, он узрел Распятого Христа; впосл. видение повторялось еще четырежды. После этого Л. покаялся и обратился к благочестивой жизни; он решил посвятить себя проповеднической деятельности: писать трактаты о христ. вере с целью просвещать евреев, мусульман и язычников; добиться создания учебных заведений, где буд. католич. миссионеры могли бы изучать вост. языки, прежде всего арабский и «татарский» (т. е. монгольский); проповедовать среди неверных.

Став *терциарием* ордена *францисканцев*, Л. совершил паломничество по почитаемым католич. Церковью местам в Испании. Он много занимался богословием (в т. ч. мусульманским), изучал араб. язык. Его труды свидетельствуют о знакомстве с творениями *Аристотеля*, сочинениями христ. писателей: католич. св. *Ансельма* Кентерберийского († 1109), *Рихарда Сен-Викторского* († 1173), католич. св. *Доминика* Гусмана († 1221).

В 1274 г. Л. удалился для размышлений на гору Ранда. Согласно его жизнеописаниям, на 8-й день уединения у него было видение (*illuminatio*) — Л. узрел «в единое мгновение ока тот метод, который ему следовало использовать в его книгах против неверных». Он открыл основные принципы своей буд. богословской системы: идею абсолютного примата «достоинств» (атрибутов, свойств) Бога, представление о взаимных отношениях этих атрибутов и об отношениях между ними и тварным миром, к-рый является подражанием (*imitatio*) им. Пережив мистический опыт, Л. временно поселился в цистерцианском мон-ре Санта-Мария-де-ла-Реаль, где работал над соч. «Великое искусство» (*Ars magna*, ок. 1274). Во 2-й пол. 70-х гг. XIII в. по поручению Хайме II, кор. Мальорки и графа Руссильона, он представил свои написанные к тому времени труды на рассмотрение богословам ун-та Монпелье и получил их одобрение. В Монпелье Л. работал над трактатом «Искусство демонстративного доказательства» (*Ars demonstrativa*, закончен в 1283) и на публичном диспуте защитил основные его положения; вероятно, после этого ему была присвоена степень магистра. На волне успеха Л. удалось убедить

короля основать коллегию Св. Троицы в Мирамаре, где 13 монахов-францисканцев под его руководством занимались изучением араб. языка, готовя себя к проповеднической деятельности среди неверных. В 1276 г. создание коллегии было одобрено папой Римским *Иоанном XXI*.

В посл. четв. XIII — нач. XIV в. Л. преподавал в Париже и в Монпелье; известно, что нек-рые сочинения Л. были созданы и впервые прочитаны публично в ун-тах этих городов. Вероятно, в последние десятилетия XIII в. он совершил большое путешествие, побывав в Риме, потом посетил Палестину, Египет, Магриб, находившиеся под властью мусульман. Несмотря на то что впосл. в своих произведениях Л. упоминал о деталях путешествия (в романе «Бланкерна» (*Romanç de Blanquerna*, между 1276 и 1283) рассказывает о богословских диспутах в Риме с кардиналами, в частности о защите системы аргументации, изложенной в «Книге чудесных доказательств» (*Llibre de demostracions*, 1274–1276); в др. сочинениях сообщает о спорах с мусульманами о вере), нек-рые исследователи отрицают историческую достоверность его паломничества, полагая, что все это время он оставался в Мирамаре и руководил коллегией Св. Троицы.

В Риме Л., по-видимому, хотел добиться от понтифика разрешения изучать языки мусульм. стран для подготовки христ. проповедников. 23 янв. 1286 г. был издан декрет папы *Игория IV* (1285–1287) с предписанием канцлеру Парижского ун-та

оказывать поддержку студентам, изучавшим в Париже арабский и др. вост. языки. Л. обращался с прошением основать при Парижском ун-те коллегию для изучения греч., араб. и «татарского» языков и к франц. кор. Филиппу IV Красивому (1285–1314).

Попытки добиться от папы Римского создания новых ориенталистских коллегий не увенчались успехом. Кроме того, Л. тяжело заболел. Когда его здоровье улучшилось, он отправился с проповедью христианства в Сев. Африку. В Тунисе Л. устроил диспут с мавританскими учеными. Один из участников этой беседы донес о диспуте халифу Абу Хафсу Умару I (1284–1295), к-рый сначала осудил Л. на смерть, но затем ограничился его изгнанием из страны (весна 1293). После неудачной попытки бегства с генуэзского корабля, на к-ром ему было предписано покинуть Тунис, Л. прибыл в Неаполь. Неаполитанский период его жизни (1293–1294) был одним из самых плодотворных: чтение публичных лекций чередовалось с работой над сочинениями, среди них — «Всеобщий указатель» (*Tabula generalis*) и «Петиция Рамона об обращении неверных» (*Petitio Raimundi pro conversione infidelium*), где Л. призывал не только к созданию семинарий для изучения вост. языков, но и к союзу христиан с татаро-монголами против мусульман. В 1295 г. Л. обратился к новому папе Римскому *Бонифацию VIII* (1294–1303) с просьбами о создании ориенталистских коллегий, а также о воссоединении католич. Церкви с Вост. Церквами. Понтифик не проявил интереса ни к проектам Л., ни к его новым сочинениям. В 1295–1296 гг. Л. были написаны «Древо науки» (*Arbor scientiae*) и «О положениях веры» (*Liber de articulis fidei*), а также поэма «Смятение» (*Lo desconhort*).

Из Рима Л. отправился в Геную (провел там зиму 1296/97), а затем в Париж. В 1297–1299 гг. он активно выступал против лат. авероизма (см. ст. *Ибн Рушд*), сторонников к-рого в это время было особенно много в Парижском ун-те. Главное произведение антиаверроистского периода в творчестве Л. — «Открытое заявление Раймунда в форме диалога» (*Declaratio Raymundi per modum dialogi*, февр. 1298), представляющее собой комментарий к 219 тезисам авероизма, осуж-

денным в 1277 г. Парижским еп. Стефаном Тампье. К этому же периоду относится трактат «Древо философии любви» (*Arbre de filosofia d'amor*, 1298), целью к-рого было уравновесить интеллектуалистские тенденции антиаверроистских трудов «действием любви» (*per manera d'amor*).

В 90-х гг. XIII в. Л. отправился в Испанию и на Мальорку. 30 окт. 1299 г. он получил от короля Мальорки Хайме II разрешение вместе с небольшой группой сподвижников проповедовать в синагогах и мечетях на территории королевства. В благодарность за это разрешение Л. посвятил королю поэтическое вероучительное соч. «Воззвание Рамона» (*Dictat de Ramon*), а его супруге кор. Бланке — «Книгу проповедей» (*Libre de Oracions*), называемую также «Проповеди Рамона» (*Oracions de Ramon*). На Мальорке Л. перевел на каталан. язык свои «Начала философии» (*Començaments de philosophia*).

Не оставляя своего намерения проповедовать среди неверных, в нач. 1300 г. Л. прибыл на Кипр, чтобы отправиться в Египет, но это оказалось невозможно. Л. попытался добиться от Генриха II де Лузиньяна, кор. Кипра, разрешения на публичные диспуты с иноверцами (не только с мусульманами, но и с православными, несторианами и яковитами). Король Кипра не проявил интереса к его начинаниям. Из мон-ря св. Иоанна Златоуста (близ Буффавенто, Кипр), где он закончил соч. «Новая риторика» (*Rhetorica nova*, сент. 1301), Л., желая попасть на Восток, отправился через Фамагусту в Аяс (ныне Юмургалык, Турция). Однако опасности пути и перенесенная болезнь вынудили его вернуться на Кипр (он нашел убежище в резиденции ордена *тамплиеров* в Фамагусте).

В 1303 г. Л. вернулся в Монпелье. Среди произведений, написанных им в это период, — «Спор веры и разума» (*Disputatio fidei et intellectus*, 1303), «Книга о цели» (*Liber de fine*, 1304; известна также как «О завоевании Святой земли» (*De expugnatione Terrae Sanctae*) или «О стяжании Святой земли» (*De acquisitione Terrae Sanctae*)), в которой Л. предлагал папе Римскому *Клименту V* (1305–1314) план объединения Вост. и Зап. Церквей с помощью проповеднической деятельности и «внутреннего», или «духовного» кресто-

вого похода, а также «Проповедь против иудеев» (*Liber praedicationis contra Iudaeos*, 1305). С предложениями организовать проповедь среди иноверцев Л. обращался и к франц. кор. Филиппу IV Красивому. В кон. 1306 — нач. 1307 г. предпринял новую попытку проникнуть на земли мусульман. Он прибыл в Беджаию (ныне Алжир). На улицах и площадях Л. проповедовал, что закон Мухаммада ложен. Л. схватили, заковали в цепи и заключили в темницу; лишь заступничество генуэзцев и каталонцев, состоявших в торговых и дипломатических миссиях при дворе халифа, спасло его от казни. Он провел 6 месяцев в тюрьме, где написал по-арабски «Спор Раймунда и сарацина Омара» (*Liber disputationis Raimundi christiani et Homari saraceni*; араб. вариант был утрачен; Л. восстановил текст, но на латыни), затем по приказу халифа был изгнан из страны. Впосл. размышления о возвращении Св. земли под власть христиан вдохновили его на создание «Книги о Рождестве малого дитяти Иисуса» (*Liber natalis parvuli pueri Christi Jesu*, 1311).

В Пизе Л. закончил «Всеобщее и последнее искусство» (*Ars generalis ultima*, 1308). Затем он вернулся к преподавательской деятельности в Париже. В этот период жизни часть его трудов получила офиц. признание: в декларации парижского прево от 10 февр. 1310 г. сообщалось, что 40 магистров и бакалавров Парижского ун-та прослушали курс лекций Л. по логике, содержащий изложение «Краткого искусства нахождения истины» (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ок. 1274), и не нашли в излагаемом им учении ничего, что противоречило бы католич. вере; грамотой от 2 авг. 1310 г. кор. Филипп IV Красивый признал магистра Л. достойным уважения всех католиков; в письме канцлера Парижского ун-та Франческо Карачоли от 9 сент. 1311 г. сообщалось о правоте сочинений Л.

Л. присутствовал на *Вьенском Соборе* (1311–1312). В прошении, с к-рым он обратился к Собору, Л. настаивал на запрете преподавания аверроистских доктрин в ун-тах, говорил о необходимости учреждения кафедр вост. языков, выступал с предложением нового крестового похода на Св. землю, провести к-рый он планировал объединенными силами духовно-рыцарских орденов.

Собор постановил основать кафедры араб., греч., евр. и халдейского языков в ун-тах в Париже, Оксфорде, Болонье и Саламанке.

В 1312–1313 гг. Л. написал соч. «О беседе ангелов» (*De locutione angelorum*), составил сборник из 150 проповедей, создал 3 апологетических произведения и подготовил пособие по гомилетике. Главный его труд этого периода — «О разделении христиан и сарацин» (*De participatione Christianorum et Sarraceno-rum*). В нем Л. обращается к королю Сицилии Федерико (1296–1337) с предложением начать переговоры с королем Туниса о созыве межрелигиозного Собора, на к-ром христианами не могли бы дискутировать с мусульманами по вопросам веры. Л. провел при сицилийском дворе в Мессине год (май 1313 — май 1314), за это время им было написано 38 богословских сочинений.

В апр. 1313 г. Л. составил завещание: с его сочинений на лат. и каталан. языках, к-рые были написаны после Вьенского Собора, следовало сделать копии и отправить их в мон-рь картузианцев в Вовере (близ Парижа) и в Геную; часть книг Л. завещал также своему зятю, Пере де Сенменату. Предположительно летом 1314 г. он вернулся на Мальорку. В сент. Л. вновь отправился в Сев. Африку и вскоре прибыл в Тунис, завершив там работу над соч. «Искусство совета» (*Ars consilii*, июль 1315), написанном на араб. языке и адресованном мусульм. правителям.

В Тунисе Л. проповедовал христианство и, согласно преданию, во время публичной проповеди в Беджаии был побит камнями и брошен на одной из площадей города, где его и нашли генуэзцы, отправлявшиеся в Европу. Л. скончался от полученных ранений; датой смерти обычно называется 29 июня 1315 г. Однако эта дата опровергается показаниями источников — письмами кор. Хайме II о переводе последних трудов Л. (окт. 1315) и инципитами 2 его сочинений, завершенных, по-видимому, в дек. 1315 г. По-видимому, Л. скончался на обратном пути в Европу или на Мальорке. Не позднее марта 1316 г. он был похоронен в ц. св. Франциска в Пальме.

Философия. Центром философии Л. является разработанное им «великое искусство» (*ars major, ars generalis*), к-рое он представлял как результат Божественного откровения,

просветившего его разум после того, как он принял решение принести покаяние и обязался написать «лучшую книгу в мире» для обращения иноверцев. О необходимости создания особого «искусства», позволявшего применять логические аргументы для доказательства богословских истин, было заявлено в «Книге созерцания Бога» (*Libre de contemplació en Déu*, 1271–1273), однако 1-м произведением, посвященным его разработке, стал трактат «Краткое искусство нахождения истины» (*Ars compendiosa inveniendi veritatem*, ок. 1274).

В «искусстве» Л. обыкновеном виде аналог науки о конститутивных элементах человеческого мышления (*mathesis universalis*) и метода открытия всех возможных предикатов для всех возможных субъектов (*definitio completa*). В исследовательской лит-ре кон. XX — нач. XXI в. появились альтернативные концепции «искусства». Если раньше делались попытки усмотреть в «искусстве» Л. предвосхищение математической логики, то в совр. историографии возобладала тенденция находить в нем не прототип математической логики или комбинаторики, а скорее род мнемотехники или диалектики. Х. М. Руис и А. Солер выделяют 4 базовые характеристики «искусства» Л.: 1) объединение диалектико-риторической операции нахождения (*inventio*) с комбинаторными процедурами (фигуры, силлогизмы), позволяющее превратить «искусство» в своего рода универсальную «теорию аргументации»; 2) притязание на аподиктическую истинность, т. к. результатом диалектической процедуры является необходимый вывод; 3) «энциклопедичность» — при помощи ограниченного числа принципов оказывается возможным получить бесконечное количество аргументов; 4) «универсальность», поскольку «искусство» может быть применено ко всем субъектам, а начала его являются началами всех наук (*Ruiz, Soler*. 2008. P. 200). Особый акцент в новейших исследованиях делается на связи между «искусством» и средневек. традицией топики. Л. пытался реформировать топику так, чтобы сблизить диалектическое доказательство с аподиктическим, по образцу описанного Аристотелем в «Аналитиках».

«Искусство» Л., к-рое в соответствии с традиц. средневек. дихотомией

можно определить не как «теоретическое» (*logica docens*), а как «практически ориентированное» (*logica utens*), представляет собой метод комбинации групп понятий, классифицированных по «эннеадам»: 9 божественных достоинств, 9 субъектов, 9 абсолютных и 9 относительных предикатов и т. д. Наряду с 2 видами научного доказательства, известными в схоластической традиции под названиями *quia* и *propter quid*, Л. предлагает 3-й вид — *per equiparantiam*, т. е. использование аналогии, основанной на эквивалентности и взаимобратимости божественных достоинств. В этой идее исследователи видят влияние оригинальной трактовки перихорезиса в трактате «О Троице» (*De Trinitate*) Рихарда Сен-Викторского, где речь шла о «взаимном свидетельстве» (*mutua attestatio*) божественных атрибутов. Необходимость в синкретическом типе доказательства, стирающем границы между операциями «нахождения» (*inventio*) и «суждения» (*judicium*), была обусловлена ориентацией «искусства» на теологические задачи, т. к. в теологии, согласно Л., область применения доказательства «от причины» (*propter quid*) весьма ограничена: невозможно априорное доказательство бытия Божия. Кроме того, центральное значение диалектики у Л. вполне созвучно пониманию диалектики, как «науки наук» и «искусства искусств» у Петра Испанского и Ламберта Осерского. Л. выстраивает свое «искусство», подобно аристотелевской диалектике, как технику нахождения ответов на «альтернативные вопросы» посредством применения формализованных типов аргумента («топов» или, в терминологии Л., «универсалий») к конкретным, или «частным», высказываниям. Топы, по Л. также фигуры, образуют методологический базис «искусства».

В сокращенном иллюстрированном изложении «луллиева искусства», составленном учеником Л. Томасом Ле Мьесиером (*Karlsruhe. Bad. Landesbibl. St. Peter perg. 92*), приводятся слова Л., в которых резюмируется полученное им на горе Ранда откровение: «Боже, ради Себя Самого Ты благоволил открыть мне субстанциальные и акцидентальные начала всех вещей и научил свести их к двум фигурам» (имеются в виду первые фигуры «искусства»: А, ко-

торой обозначаются 9 божественных достоинств, и Т — 3 триады «принципов отношений» (*principia relativa*): «начало, середина, конец», «больше, меньше, равно», «различие, согласие, противоречие»). Л. определяет задачи своего «искусства» как «нахождение среднего термина», т. е. построение аргумента для опровержения заблуждения, нахождение «необходимого вывода» и свободное восхождение и нисхождение разума от всеобщих принципов к частным и наоборот. «Мастер», опираясь, как на вспомогательные средства, на фигуры и алфавит, подбирает средний термин между субъектом и предикатом, избегая противоречия (напр., согласие выступает средним термином между добротой и величием) и вносит результаты в таблицы матричного типа.

Все фигуры у Л. делятся на 3 вида: 1) одиночные круги, обозначаемые буквами, как в алгебре, и являющиеся символическим представлением классов простых принципов или терминов, также обозначаемых буквами; 2) концентрические круги, посредством вращения к-рых можно образовывать различные комбинации простых принципов или базовых фигур; 3) таблицы, в к-рых полученные в результате вращения концентрических кругов сведения графически изображаются в виде бинарных или тернарных комбинаций. Зная алфавит и умея пользоваться фигурами, «мастер» может сочетать между собой принципы и правила (под правилами Л. подразумевается 10 универсальных вопросов, под к-рые можно подвести все частные вопросы) для нахождения истины относительно любого предлагаемого предмета.

Метафизически-богословскими основаниями «луллиева искусства» являются принципы универсальной аналогии и учение о божественных достоинствах: геометрические фигуры и концентрические круги, связывающие между собой на первый взгляд разнородные классы понятий, позволяют уловить и представить в визуальной форме скрытую гармонию мироздания, открывая первопринципы сущего и возводя к единству порядок знаний. Л. активно использовал новаторские для своего времени визуальные техники аргументации, наделяя их одновременно неск. функциями: мнемотехнической, логистической, ритори-

ческой (наглядная убедительность визуального аргумента), символической (один из наиболее частых визуальных образов у Л., используемый им для классификации наук, — образ древа).

Ограниченный набор базовых принципов, легко запоминающийся благодаря мнемотехническим средствам, в сочетании с комбинаторной механикой сделал «искусство» Л. удобным в усвоении и легко применимым в полемике. Ряд характеристик «луллиевой науки» — притязание на открытие универсального метода доказательства, сближение аподейксиса и топики под эгидой диалектики, использование визуальных техник доказательства — обеспечили ей известность в раннее Новое время (кон. XV — 2-я пол. XVII в.). Наибольшую популярность обрело «Краткое искусство» Л.: из 25 изданий этого сочинения, опубликованных до 1980 г., 21 вышло в свет между 1481 и 1669 гг. Большинство читателей Л. того времени знакомились с его философией по антологии, составленной в 1598 г. страсбургским издателем Л. Цецнером (переизд. в 1609, 1617 и 1651), куда помимо аутентичных сочинений Л., таких как «Краткое искусство» и «Всеобщее и последнее искусство», был включен также ряд псевдоэпиграфов, один из которых, «In rhetoricam isagoge», вероятно, послужил основанием для критических высказываний в адрес Л. со стороны Р. Декарта; 4 комментария к «Краткому искусству» составил Дж. Бруно.

Вошедшие в этот сборник псевдолуллиевы сочинения «De auditu cabbalistico» и «Explicatio compendiosaque applicatio Artis Lulli» Азрипты Неттесгеймского создали Л. репутацию каббалиста и алхимика, порой заслонявшую суть его мысли. В кон. XVII — 1-й пол. XVIII в. усилиями перешедшего в Православие кальвиниста Яна (Андрея) Белобоцкого о Л. стало известно в России. Составленная по лекалам риторически интерпретированного «луллиева искусства» «Великая наука» Белобоцкого получила широкое хождение в среде выговских старообрядцев благодаря краткому ее изложению, сделанному в 1725 г. Андреем Денисовым (см. ст. Денисовы), основателем и 1-м настоятелем Выговского общежития старообрядцев (Зубов. 1960).

Критика аверроизма. Ряд исследователей творчества Л. (А. Линарес, Т. Каррерас-и-Артау) видели в опровержении «латинского аверроизма» венец апологетически-миссионерской деятельности каталан. магистра. Ф. ван Стенберген считал именно Л. ответственным за расширительное толкование понятия «латинский аверроизм», вслед. чего оно стало обозначать не только учение о единстве интеллекта (монопсихизм), но и особое философское течение, центром к-рого была доктрина двойной истины (*Van Steenberghe*. 1966. Р. 448–449). Синтетическое изложение оригинальной антиаверроистской программы было сформулировано в 1309–1311 гг. и содержится в трактате «Всеобщее и последнее искусство» (см.: *González Agapito*. 2002. Р. 191). Знание араб. языка позволяло Л. задействовать более широкий, чем, напр., у *Фома Аквинского* (ок. 1225–1274), спектр аргументов в полемике с аверроистами; в частности, нек-рые его доводы прямо заимствованы у мусульм. мыслителя аль-Газали (1058–1111) и евр. философа Маймонида (1135 или 1138 — 1204). При этом, однако, справедливо отмечалось, что «аверроисты», обличаемые Л., не тождественны «латинским аверроистам» 60-х гг. XIII в.: если первых следует рассматривать как фидеистов, то вторых — скорее как агностиков (*De Libera*. 1991. Р. 132).

В соответствии с пониманием собственного «искусства» как диалектики Л., следуя в этом за Аристотелем, формулирует доказательства истин («первых начал») веры как аргументы «от противного», в то время как аргументация его оппонентов строится, по Л., на данных чувств и на воображении. Источник заблуждений аверроистов, как и араб. философов в целом, заключается в незнании ими учения о божественных достоинствах, внутренней жизни Бога ad intra — именно это привело сторонников осуждаемого Л. течения к непониманию догмата о Троице, а также к монопсихизму. Другой их ошибкой, обусловленной слишком буквальным следованием Аристотелю и приведшей к еретической доктрине о вечности мира, стало, согласно Л., отрицание божественных идей, к-рые в отличие от вещей тварного мира от века содержались в Премудрости Божией актуально, а не акцидентально. Спе-

циальный «опытный» (*ratio experientiae*) аргумент Л. против вечности мира заключается в том, что все тварные вещи ограничены в своем бытии и в самой способности к существованию (*potestas*) и не могут «выдержать» вечного существования. Наконец, допущение вечности мира нарушило бы гармонию божественных достоинств, т. к. в этом случае атрибут вечности получил бы преимущество перед теми атрибутами, к-рые открывают Бога в аспекте Его «икономии», — благостью, величием и т. д.

В противовес аверроистской доктрине двойной истины Л. неразрывно связывает друг с другом философию и теологию: метафизика относится к теологии, как следствие к причине. Аргумент Л. против знаменитого тезиса аверроистов о «единстве интеллекта» основан на его собственной концепции «консубстанционализма» душевных способностей, согласно которой между способностями души нет реальных различий.

Теология для Л. является верховной наукой, превосходящей точные и естественные науки достоверностью и рациональностью. Л. различает «позитивную» и «демонстративную» теологию: если первая может притязать на звание науки лишь «по усвоению», а основана на человеческой воле, то вторая является ею в собственном смысле и покоится на разумении; при этом предметом ее является Божественное Откровение. Д. Юрвуа видит в этом влияние на Л. теологии шиитского течения «Братев чистой жизни» (Ихван ас-сафа), которые различали рациональные дисциплины, оперировавшие аподиктическими доказательствами, и основанные на гипотетической аргументации «позитивные науки о религиозном законе» (*al-ulum al-shar'iya al-wad'iya*) (*Urvooy*. 1980. Р. 358). Независимо от обоснованности этого предположения очевидной представляется связь методов демонстративного доказательства Л. с его миссионерскими и апологетическими задачами.

Центральным моментом в «демонстративной» теологии Л. и одновременно богословским основанием «искусства» становится учение о божественных достоинствах (принципах, или субстанциальных добродетелях; фигура А «искусства»), к-рых Л. насчитывал 9 (первоначально их было 16) и обозначал аббревиатурой

BCDEFGHIK (благость, величие, вечность, могущество, премудрость, воля, сила, истина и слава). В богословской системе Л. они комбинировались по особым правилам с 4 стихиями (аббревиатура ABCD), образуя тем самым полноту космических сил. Божественные достоинства представляют собой способы постижения Бога; открытие возможности их применения в качестве принципов «искусства нахождения» Л. связывает со своим мистическим переживанием в горах Ранда. Отражения божественных достоинств присутствуют во всех вещах тварного мира, ибо «при сотворении мира каждое из божественных свойств произвело в мире свое подобие» (Obres. 1928. Т. 14. Р. 43). Божественные достоинства реально не отличаются друг от друга и взаимно обратимы.

С доктриной божественных достоинств связано и оригинальное учение Л. о Воплощении: это событие, не будучи необходимым в абсолютном смысле, все же было необходимо по «преизобилию божественной благодати» (первенствующее значение благодати среди божественных достоинств роднит теологию Л. с концепциями Рихарда Сен-Викторского и Александра Гэльского); оно было необходимо для того, чтобы божественные достоинства могли обрести полноту реализации «во внешнем проявлении» (divina ostensio ad extra). Тем самым тварный мир обрел свое завершение, ибо «величайшее из тварных благ — это благое создание, соединенное с Богом в единстве Лица». Взаимодействие достоинств является, по Л., элементом внутреннего общения Лиц Троицы: «именно посредством рождения и исхождения божественные достоинства сообщаются друг с другом» (Ibid. Р. 47); перихорезис представляет собой «вечное действие» Бога, предшествующее сотворению мира.

Общение достоинств полагает начало 1-й триаде действующего, претерпевающего и собственно действия, отражением которого является троичность как 1-й этап в «искусстве» Л. Элементы этой триады именуются у Л. «взаимно соотносенными началами» (principia correlativa) и рассматриваются как внутреннее действие достоинств.

По мнению нек-рых исследователей (напр., Р. Принг-Милл), тематическая эволюция богословской мысли Л. в целом может быть пред-

ставлена как переход от анализа божественных достоинств как таковых к проблеме «взаимно соотносенных начал» (principia correlativa); результатом этой эволюции стала «Книга врожденных взаимно соотносенных начал» (Liber correlativorum innatorum, 1310). Учение о principia correlativa имело и явные апологетические цели, демонстрируя рациональную обоснованность догмата о Троице.

В теологии Л., как и в его философии, нелегко различить христ. и мусульм. влияния: в его теологии божественных имен (соч. «Сто имен Господних» (Cent noms de Dieu, 1288)) часто видят влияние араб. мистики «прекрасных имен» (al-asma' al'-husna) или Каббалы, в то же время и в современном Л. католич. богословии интерес к этой теме был значителен. Тем не менее многие из излюбленных метафор Л., напр. «Возлюбленный» или «Друг», явно отсылают к языку суфийской мистики.

Особое место в теологии Л. принадлежит учению о созерцании и молитве. В созерцании он различает 12 предметов: «Божественные добродетели, сущность и единство Бога, Троица, Воплощение, «Pater noster», «Ave, Maria», заповеди, «Miserere me», таинства, добродетели и пороки», и 2 ступени: размышление о действии Божественного провидения в тварном мире и созерцание божественных достоинств. Он различает 4 вида молитвы: чувственную, умную, «молитву, множащую благодеяния», и совершенную. Первая выражается в произнесении молитвенных слов, 2-я — в умном размышлении о Боге, любви к Нему, созерцании Его добродетелей и пламенном раскаянии, 3-я — в добрых делах; совершенная молитва объединяет в себе 3 первые. Восхождение к созерцанию божественных достоинств в молитве и благочестивом размышлении предполагает последовательное просвещение божественным светом способностей души, гл. обр. памяти, разума и воли, а также 5 внутренних чувств души (cogitatio, perceptio, conscientia, subtilitas et animositas). Для Л., подобно позднесредневеков. испан. мистикам (Хуану де ла Крус, Терезе Авильской), характерно повышенное внимание к аффективной стороне молитвы: стоны и воздыхания именуются «посланниками от любящего к Возлюбленному»; без них, как утверждает

Л. в трактате «Древо философского созерцания» (Arbor divinae contemplationis), созерцание было бы не слишком плодотворным; в «Книге созерцания» Л. молит о ниспослании ему слезного дара. При этом, однако, явленная в молитве «любовь» к Богу, согласно Л., никогда не является чисто аффективной и всегда содержит в себе элемент рационального постижения. Так, заповедь из Втор. 6. 5 о любви к Богу Л. толкует следующим образом: «...нет оправдания тому, кто не прилагает всех сил своих к познанию божественной Троицы и Воплощения».

В мариологии Л., подобно Иоанну Дунсу Скоту, приближается к учению о Непорочном Зачатии Девы Марии. Как и др. разделы теологии Л., мариология была связана с его доктриной божественных достоинств в трактате «О Деве Марии» (Libre de Santa Maria) он пишет о том, что в Пресв. Деве Марии божественные атрибуты были явлены в таком изобилии, что «мир едва мог их вместить».

Сочинения на каталанском языке. Л. называют «демиургом» каталан. языка (*Badia i Margarit*. 2004. Р. 183; Ж. Рубио-и-Балагьер применительно к Л. говорит о «чуде сотворения языка» — *Rubió i Balaguer*. 2006. Р. 97). Исследователи указывают на тесную связь лит. творчества Л. с его спекулятивными задачами. Эта связь объясняет как лексические, так и синтаксические особенности его произведений: изобилие латинизмов и схоластических терминов, простота синтаксиса, призванная сделать текст более наглядным и «суггестивным»; в то же время нет недостатка и в балеарских диалектизмах (подробный анализ языка Л. см.: *Badia i Margarit*. 2004. Р. 183–314).

Литературные произведения Л. на каталанском языке можно разделить на 2 вида: поэтические («Смятение», «Песнь Рамона», «Воззвание Рамона») и новеллы, построенные в форме аллегорий («Бланкерна», «Книга чудес» (Libre de Meravelles)). Ряд поэтических сочинений Л. был полностью подчинен задачам философской и богословской пропедевтики и мнемотехники («Компендиум логики аль-Газали», «Адамов грех» (Lo recsat d'Adam)); др. произведения — поэтические фрагменты из «Бланкерны» и «Исцеления от греха», поэмы «Смятение»

и «Плач Девы Марии» (*Plant de Nostra Dona*) — написаны под сильным воздействием провансальской лит-ры. Влияние поэзии трубадуров и провансальского языка признавал и сам Л.: в «Песни о Рамоне» он прямо называет себя трубадуром (*e son de llibres trobador*). В поэзии Л. присутствует не только образность, но и система жанров провансальской лит-ры: «Искусство совета» по строению напоминает рондо, а в «Песни Рамона» различимы следы одного из наиболее древних жанров — *кондукта*.

Самое известное из лит. произведений Л. на каталан. языке — роман «Бланкерна» (*Romanç de Blanquerna*; *Romanç d'Evast e Blanquerna*; также «Книга об Эвасте и Аломе» (*Livre d'Evast e Aloma*)). Роман, построенный в форме диалогов между юношей Бланкерной, его родителями Эвастом и Аломой и девицей Каной, представляет собой энциклопедию жизненных призваний, отображает иерархическое устройство человеческого мира, с идеей фундаментального преобразования к-рого связан образ Бланкерны, добродетельного юноши, отказавшегося от папской тиары ради созерцательного образа жизни. Роман насыщен автобиографическими реминисценциями (описаниями путешествий, топономикой).

Соч.: *Opera* / Ed. I. Salzinger. Mainz, 1721–1742. Vol. 1–6, 9, 10; *Obres de Ramon Lull* / Ed. M. Ubrador e. a. Palma de Mallorca, 1906–1950. 21 vol.; *Obres essencials*. Barcelona, 1957–1960. 2 vol.; *Opera latina*. Palma Maioricarum, 1959–1967. Vol. 1–5; Turnhout, 1975–2014. Vol. 6–37. (СССМ; 32–39, 75–80, 111–115, 180–185, 213, 215, 246–248, 264–266); *Vita ab anonimo coaevo scripta, ipso Beato adhuc superstitute* // *ActaSS. Iun.* Т. 5. P. 660–668. Рус. пер.: *Песнь Рамона* / Пер.: А. М. Косс // Из каталонской поэзии. Л., 1984; *Книга о друге и господине* / Пер. со старокаталонск.: Д. Л. Гуревич // *Послушник и школяр, наставник и магистр: Средневеков. педагогика в лицах и текстах: Учеб. пособ. / Сост. и отв. ред.: В. Г. Безрогов; общ. ред.: Т. Н. Матулис. М., 1996. С. 240–278; Книга о любящем и возлюбленном* / Пер. и примеч.: В. Багно. *Краткое искусство* / Пер. и примеч.: В. А. Кульматов // *Антология средневеков. мысли: Теология и философия европ. Средневековья*. СПб., 2002. Т. 2. С. 188–238. Лит.: *Longpré E.* *Lulle Raymond* // *DTC*. 1926. Vol. 9. Col. 1072–1141; *Probst J. H.* *Le Bienheureux Ramon Lull ne fut pas Kabbaliste* // *Studia monographica et recensiones*. Palma de Mallorca, 1950. Vol. 4. P. 33–44; *Yates F. A.* *The Art of Ramon Lull: An Approach to it through Lull's Theory of the Elements* // *J. of the Warburg and Courtauld Institutes*. L., 1954. Vol. 17. N 1/2. P. 115–173; *eadem.* *Lullism as an Art of Memory* // *Eadem.* *The Art of Memory*. Chicago, 1966. P. 173–198; *Зубов В. П.* *К истории рус. ораторского искусства кон. XVII — 1-й пол.*

XVIII в.: Рус. люллианская лит-ра и ее значение // *ТОДРЛ*. 1960. Т. 16. С. 288–303; *Pring-Mill R. D. F.* *El microcosmos lul·lià*. Oxf., 1961; *idem.* *Estudis sobre Ramon Lull* (1956–1978) / Ed. L. Badia, A. Soler. Barcelona, 1991; *Van Steenberghe F.* *La philosophie du XIII^e siècle*. Louvain, 1966; *Urvoy D.* *Penser l'Islam: Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*. P., 1980; *idem.* *Nature et portée des liens de Ramon Lull avec l'univers arabe* // *Aristotelica et Lulliana* / Éd. F. Dominguez Reboiras et al. Hague, 1995. P. 415–427; *Badia L.* *L'aportació de Ramon Lull a la literatura en llengua d'oc: Per un replantejament de les relacions Occitània-Catalunya a la baixa Edat Mitjana* // *Actes del Vuitè coll. intern. de Llengua i Literatura catalanes*, Tolosa de Llenguadoc, 12–17 de set. de 1988. Barcelona, 1989. Vol. 1. P. 261–296; *De Libera A.* *Penser au Moyen Âge*. P., 1991; *Hägele G., Pukelsheim F.* *Lull's Writings on Electoral Systems* // *Studia Lulliana*. Palma de Mallorca, 2001. Vol. 41. P. 3–38; *González-Agá-pito J.* *Ramon Lull* // *Premiers pédagogues: De l'Antiquité à la Renaissance* / Sous la dir. de J. Houssaye. P., 2002. Т. 1. P. 189–209; *Badia i Margarit A. M.* *Moments clau de la història de la llengua catalana*. València, 2004. P. 183–314; *Rubió i Balaguer J.* *Història de la literatura catalana*. Barcelona, 2006. Vol. 1. P. 91–108; *Bonner A.* *The Art and Logic of Ramon Lull*. Leiden, 2007; *Raimundus Lullus: An Introd. to his Life, Works and Thought* / Ed. A. Fidora, J. E. Rubio. Turnhout, 2008. (СССМ; 214) [Библиогр.: P. 517–537]; *Ruiz J. M., Soler A.* *Vida, pensament i context de Ramon Lull* // *Catalan Historical Review*. 2008. N 1. P. 195–209; *Teleanu C.* *Magister Raymundus Lull: La prope-deutique de l'Ars Raymundi dans les Facultés de Paris*. P., 2014; *Villalba i Varneda P.* *Ramon Lull: Escriptor i Filòsof de la Diferència*. Barcelona, 2015.

П. В. Соколов

ЛУНАЧАРСКИЙ Анатолий Васильевич (11.11.1875, Полтава — 26.12.1933, г. Ментона, Франция), советский гос. деятель, нарком просвещения в 1917–1929 гг., один из организаторов антирелиг. борьбы. Формально его отцом считался действительный статский советник В. Ф. Луначарский, однако до рождения сына мать Л. ушла от мужа и состояла в связи с действительным статским советником А. И. Антоновым. Согласно воспоминаниям Л., от своего родного отца, «человека радикальных настроений», он получил «первый толчок к атеизму и революционно-демократическому воззрению на окружающее». В 1887–1895 гг. учился в киевской 1-й мужской гимназии, вступил в нелегальный марксистский кружок. В 1895–1896 гг. обучался в Цюрихском ун-те (Швейцария), где прослушал курсы философии и естествознания под рук. Р. Авенариуса, увлекся его доктриной эмпириокритицизма. Сблизился с действовавшими в эмигра-

ции орг-циями рус. социал-демократов. Прервал учебу по семейным обстоятельствам (сопровождал сводного брата на лечение во Францию).

В 1898 г. вернулся в Россию, стал членом подпольного Московского комитета Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП). 13 апр. 1899 г. арестован в Москве, заключен в Таганскую тюрьму. После освобождения 8 окт. того же года проживал как подследственный под полицейским надзором в Калуге и в Полтавской губ. 29 апр. 1900 г. был вновь арестован в Киеве, заключен в киевскую Лукьяновскую тюрьму до июня того же года. В февр. 1902 г. приговорен по делу Московского комитета РСДРП к 2 годам ссылки в Вологодскую губ. (жил в Вологде, а с марта 1903 в г. Тотьме). После отбытия срока ссылки вернулся в Киев, в окт. 1904 г. выехал в Зап. Европу. Стал ближайшим соратником В. И. Ленина, входил в состав редакций большевистских газет «Вперед» и «Пролетарий». В нояб. 1905 г., во время первой рус. революции, приехал в С.-Петербург. Был арестован в дек. того же года, находился в заключении в петербургской тюрьме «Кресты» до февр. 1906 г. После освобождения продолжал агитационно-публицистическую деятельность, неск. раз привлекался к следствию за революционные выступления в печати. В февр. 1907 г. вновь эмигрировал в Зап. Европу, проживал в основном в Италии. В 1908 г. из-за разногласий по тактике революционной борьбы отошел от большевистской фракции РСДРП. Был членом самостоятельной группы «Вперед» в составе РСДРП (до 1913), при этом не прерывал тесных личных контактов с Лениным. Участвовал в организации межфракционных партийных школ на о-ве Капри и в г. Болонья (Италия). Помимо политической публицистики получил известность как автор работ по философии, эстетике, культурологии, искусствоведению, литературоведению. Выступал как сторонник связи искусства с идеями социализма и революционной борьбы, пропагандист «пролетарского искусства»; написал ряд драматических произведений.

В философских работах Л. марксистское атеистическое мировоззрение совмещалось с элементами эмпириокритицизма. Популяризируя идеи Авенариуса и его ученика

Р. М. Гольцафеля, Л. затрагивал вопросы религиозности как психологического и социального феномена. При характерном для марксизма неприятии религ. веры Л. признавал ценность форм проявления религиозности: «Молитва имеет прямое отношение к искусству, величайшие произведения искусства — молитвы. Если бы вера в бога уничтожалась, то необходимость общественной молитвы, выражающейся в свободных и художественных, драматических, лирических и эпических формах, отнюдь не уничтожилась бы, а с нею и необходимость храмов, украшенных всеми средствами свободной от догматизма красоты архитектурной, скульптурной и живописной» (Новая теория позитивного идеализма // *Авенариус Р.* Критика чистого опыта: В популярном излож. А. Луначарского. Новая теория позитивного идеализма: (Holzapfel. Rapideal): Крит. излож. А. Луначарского. М., 1905. С. 156).

После поражения революции 1905–1907 гг. Л. пришел к идеям *богостроительства*, пытаясь дополнить марксизм заимствованными у религии этическими идеалами, к-рые могли бы привлечь к революционной партии рабочие массы. Свои богостроительские идеи Л. изложил в статьях «Будущее религии» (Образование. СПб., 1907. № 10. Отд. 2. С. 1–25; № 11. Отд. 2. С. 30–67), «Атеизм» (в сб.: Очерки по философии марксизма. СПб., 1908. С. 107–161), «23-й сборник «Знания»» (в сб.: Литературный распад. СПб., 1909. Кн. 2. С. 84–119). Главным исследованием Л. на религ. тематику в тот период стал фундаментальный труд «Религия и социализм». Основное содержание книги составлял критический анализ различных религ. учений, при этом особое внимание уделялось христианству. В работе Л. декларировал собственный атеизм: «...я первый заявляю, что я не религиозен, и что научно мыслящий социал-демократ не может быть религиозен» (Религия и социализм. 1908. Ч. 1. С. 49) — и демонстрировал глубокую враждебность к христ. вере. Вместе с тем Л. не соглашался с принятым в марксизме представлением о религии как о простом «обмане церковников», трактуя религиозность более широко: «Религия есть такое мышление о мире и такое мироощущение, которое психологически разрешает контраст между

законами жизни и законами природы» (Там же. С. 40).

Помимо собственно религ. культов Л. рассматривал в качестве «религий» и различные философские доктрины, завершая развитие идеи религиозности научным социализмом К. Маркса и Ф. Энгельса: «Я склонен считать,— что и марксизм, как философия, является новой последней глубоко критической, очистительной и вместе синтетической религиозной системой» (Там же. 1911. Ч. 2. С. 213). Отрицая прежнюю религ. веру, Л. выступал за построение новой религии, освобожденной от какой бы то ни было идеи Бога. «Решение религиозной проблемы мира предполагает допущение высшей силы, родственной индивиду, близкой ему, на которую он может возложить свои упования. Для старого религиозного человека это — духи, боги или бог, они выражают собою сверхиндивидуальный элемент религии. Для новорелигиозного человека существует лишь то, что он находит в опыте, сверхопытное он отвергает. Но в опыте даны две великие сверхиндивидуальные величины: космос и человечество. На них и останавливается новая религиозная мысль» (Там же. Ч. 1. С. 43–44). Л. полагал, что в будущем, благодаря прогрессу, веру в сверхъестественные силы заменит вера в неограниченные творческие способности «сверхчеловека», «борца-титана» победившего «сверхколлектива», к-рый станет властелином природы.

Богостроительские идеи Л. подверглись острой критике со стороны других социал-демократов. В июне 1909 г. на совещании расширенной редакции центрального печатного органа большевиков «Пролетарий» во главе с Лениным была принята резолюция «О богостроительских тенденциях в социал-демократической среде». В ней осуждались «попытки... придать научному социализму характер религиозного верования». Богостроительство — «течение, особенно ярко пропагандируемое Луначарским», согласно резолюции, рассматривалось как «порывающее с основами марксизма и приносящее... вред революционной социал-демократической работе по просвещению рабочих масс». В резолюции утверждалось, что «ничего общего с подобным извращением научного социализма большевистская фракция не имеет» (КПСС в резолюциях и ре-

шениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1970⁸. Т. 1. С. 222). Впосл. Л. был вынужден публично отказаться от своих религиозно-философских построений, однако после прихода большевиков к власти в России марксистская идеология действительно превратилась в подобие псевдорелигии, причем в гораздо более примитивных, чем предполагал Л., окариатуренных формах.

С 1911 г. Л. жил в Париже, а в 1915 г., во время первой мировой войны, переехал в нейтральную Швейцарию. После Февральской революции 1917 г. в России примкнул к большевикам, в мае вернулся в Петроград, проехав с разрешения нем. властей через территорию воюющей с Россией Германии. Был избран от большевиков гласным Петроградской городской думы. Вел активную пропагандистскую деятельность против Временного правительства. 22 июля арестован после 1-й, неудачной попытки большевиков взять власть. До 8 авг. находился в петроградской тюрьме «Кресты». После свержения Временного правительства назначен 26 окт. 1917 г. народным комиссаром просвещения. 2 нояб., узнав о произведенном большевиками во время захвата власти в Москве артиллерийском обстреле Кремля и храмов в центре Москвы, ушел в знак протеста с поста наркома, однако уже на следующий день отозвал свое решение. Занимал в дальнейшем должность руководителя Наркомата народного просвещения (Наркомпроса) РСФСР в течение почти 19 лет.

Одной из главных своих задач Л. ставил «освобождение школы от влияния церкви», фактически же речь шла об изгнании религии из сферы образования. Уже 29 окт. 1917 г. в обращении к населению Л. заявил, что новая система образования должна и будет строиться на принципах «единой для всех граждан абсолютно светской школы». 11 дек. того же года Л. подписал вместе с Лениным постановление Совнаркома о передаче в ведение Наркомпроса всех духовных учебных заведений. Это постановление имело целью уничтожение духовного образования в стране. Ликвидации или преобразованию в светские образовательные учреждения подлежали «все церковно-приходские (начальные одноклассные, двухклассные) школы, учительские семинарии, духовные училища и семина-

рии, женские епархиальные училища, миссионерские школы, академии и все другие носящие различные названия низшие, средние и высшие школы и учреждения духовного ведомства». В дек. 1917 — янв. 1918 г. Л. входил в состав комиссии по подготовке декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», введившего запрет на преподавание религ. вероучений во всех общеобразовательных школах (тем не менее подпись Л. под текстом утвержденного 20 янв. 1918 Совнаркомом и подписанного всеми др. наркомами документа отсутствует). 17 февр. того же года Л. подписал постановление Совнаркома и Наркомпроса об упразднении в образовательных учреждениях должностей законоучителей.

Запрещение преподавания Закона Божия в школах вызвало недовольство большинства учительского состава и родителей учеников. Из-за многочисленных протестов часть местных советских работников (напр., в Архангельской, Олонецкой, Смоленской губерниях) выступала за возможность разрешить школьное преподавание основ религии в добровольной форме. Однако Л. был решительным противником к.-л. уступок в этом вопросе, называя Закон Божий неприемлемым для школы. 16 окт. 1918 г. вступил в силу декрет ВЦИК «О единой трудовой школе РСФСР»; его 6-я глава подтверждала запрет «преподавания в стенах школы какого бы то ни было вероучения и исполнения в школе обрядов культа». Руководство Наркомпроса в справке, составленной по итогам 1-го года работы наркомата, верно оценивало отношение большинства населения к отмене преподавания Закона Божия: «Отношение это, вне сомнения, отрицательное». Однако на заседании коллегии Наркомпроса 15 апр. 1919 г. было заявлено, что отделение школы от Церкви стало «наиболее удавшейся частью общей школьной реформы».

При этом первоначально Л. старался избегать непосредственного вовлечения своего ведомства в активную антирелиг. борьбу. Характерна его позиция по вопросу организации при Наркомпросе «отдела по борьбе с религиозными предрассудками». Такое предложение было сделано в нач. 1920 г. бывш. членом редакции газ. «Коммуна» Н. Семёновым в обращении к Ленину, к-рый

попросил высказаться по этой теме наркома просвещения. Л. выступил решительно против: «Борьба с церковью в дальнейшем может идти через еще более нормальную постановку школы... Никаких особых комиссариатов или подкомиссариатов, по моему мнению, совершенно не нужно. Это только навлекло бы на нас разные нарекания, не принесло бы никакой пользы, а может быть, даже в тех или других местах укрепило бы предрассудки, как якобы подвергающиеся гонению...». Внешкольный отдел Наркомпроса под рук. зам. наркома просвещения Н. К. Крупской, жены Ленина, также высказался против специального антирелигиозного отдела: «Создание такого органа является излишним и нецелесообразным: излишним потому, что антирелигиозная пропаганда есть неотъемлемая часть всей просветительной работы Наркомпроса; нецелесообразна такая особая организация потому, что несознательными массами может быть истолкована как гонение на религию, что, конечно, может только подогреть религиозный фанатизм» (*Луначарский А. В.* Об атеизме и религии. М., 1972. С. 452–454).

Л. принимал активное участие в организации антирелиг. пропаганды. Так, в окт. 1918 г. он прочитал в Петрограде (Л. оставался там и после переезда советского правительства в Москву до нач. 1919) курс лекций для инструкторов политпросветработы «Введение в историю религии» (изданы отдельной книгой в 1923). Читая курс в разгар «красного террора», Л. завершал его следующими утверждениями: «Вот сущность новейшего социализма — ему не нужно христианство для формулировки его положительных идеалов. Ему не только не нужно оно, ему оно враждебно, поскольку оно диктует пассивность и терпение... Террор — ужасная вещь, ненавистная вещь; мы должны с отвращением это дело делать, с величайшим внутренним содроганием, но мы должны его делать, как нужно осушить грязную яму, если яма эта отравляет наших детей. Это — жестокая работа, но она должна быть выполнена для того, чтобы наступило лучезарное время подлинного равенства и братства» (*Луначарский.* Религия и просвещение. 1985. С. 199–200). При этом Л. призывал слушателей не забывать и о мирной, просветительской работе.

Л. считал борьбу с Церковью важнейшей задачей Советского гос-ва: «Партия должна стремиться не только сама, не только своими силами бороться с религиозными предрассудками и устарелыми верованиями, но и использовать для этой цели как можно шире государственный просветительный аппарат. В понятие народного просвещения должно быть неукоснительно введено стремление выбросить из народной головы религиозный хлам и заменить его светом науки» (Об антирелигиозной пропаганде // *РиЦ.* 1919. № 1. С. 13–16). Рассматривая стратегию и тактику антицерковной борьбы, Л. выступал как против «издевательств, вульгарных наскоков на христианство», так и против попыток его «улучшения» в нужном для большевиков русле: «Пропаганда против религии не должна, прежде всего, носить ни малейшего характера насилия. Это бесспорно для всех нас. Борьба с предрассудками путем насилия, прежде всего, не рациональна. Она не приводит к ослаблению предрассудков, а лишь укрепляет их; истина, что угнетаемая всякого рода гонениями религия приобретает притягательную силу и закаляется,— факт, проверенный многократно. С другой стороны, оппортунистические формы борьбы с религиозными предрассудками, потворство им, стремление постепенно переводить сумеречные умы путем почти незначительного перехода может привести к нежелательным результатам. Оно может закрепить религиозное сознание, очистив его от наиболее нелепых черт, освободив его от влияния духовенства, налета реакционности, словом, способствовать замене идейной революции в деревне реформацией».

Если в нач. 1919 г. Л. высказывал мнение, что «лить воду на мельницу людей реформации в России мы никоим образом не должны», то через некоторое время его взгляды по этому вопросу полностью изменились. В кон. 1920 г. он обратился к Ленину с предложением о возможной негласной поддержке части духовенства, готовой «привести к признанию со стороны церкви принципов: 1) Богоустановленности советской власти. 2) Правильности принципа отделения церкви от государства. 3) Полной согласованности коммунистического идеала с истинным христианством». Как писал Л. в докладной

записке: «Конечно, это обновленное православие с христианско-социалистической подкладкой совсем не сахар, в конечном счете оно нам, разумеется, не нужно, оно изживется, выветрится, но как резкая оппозиция черносотенному патриарху и его клеветам, как прямая борьба с официальным поповством, она может сыграть свою роль» (РГАСПИ. Ф. 2. Оп. 1. Д. 16341. Л. 1–1 об.; Ф. 5. Оп. 1. Д. 120. Л. 12–13). В связи с обращением наркома просвещения Ленин предложил высказаться руководству др. ведомств, ответственных за религ. политику. Глава 8-го *отдела по проведению в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви»* Наркомата юстиции П. А. Красиков выступил категорически против предложения Л.: «Способствовать созданию хотя бы бутафорской реформации считаю невыгодным для революции». Не поддержал наркома просвещения и председатель Всероссийской чрезвычайной комиссии (ВЧК) Ф. Э. Дзержинский: «Церковь разваливается, этому нам надо помочь, но никоим образом не возрождать ее в обновленческой форме». Однако негласно ВЧК в это время уже вела работу по подготовке раскола внутри Церкви и организации *обновленчества*, что вполне соответствовало предложениям Л.

В 20-х гг. XX в. Л. регулярно выступал с антирелиг. лекциями, был опубликован ряд его работ по этой теме: «Кому принадлежит церковное имущество?» (М., 1922), «Почему нельзя верить в бога?» (М., 1925), «Религия и просвещение» (Л., 1925, публикация выступления на I съезде Союза безбожников (с 1929 *Союз воинствующих безбожников*)). Антирелиг. пропаганду Л. воспринимал как часть просветительской работы: считал необходимым распространение естественно-научных знаний и их трактовку в духе материалистического мировоззрения, изучение истории и разоблачение классовый природы религиозных верований, раскрытие сущности атеизма, объяснение политики большевистской партии и Советского государства по отношению к Церкви и верующим. Л. участвовал в публичных диспутах с представителями различных религ. орг-ций. Наибольшую известность получили диспуты Л. с лидером обновленцев А. И. Введенским (были опубл. их стенограммы: Христиан-

ство или коммунизм. Л., 1926; Личность Христа в современной науке и литературе. М., 1928). Значительное внимание Л. уделял вопросам взаимоотношения религии и искусства, этой теме были посвящены его работы: «Боги хороши после смерти» (Известия. 1926. 27 июля), «Почему мы охраняем церковные ценности?» (Красная газ.: Веч. вып. Л., 1926. № 181, 182), «Искусство и религия» (Докл. 1930 г., изд.: Антирелигиозник. М., 1934. № 1. С. 17–23). Л. призывал раскрывать за религиозной формой произведений искусства прошлого подлинные социальные, нравственные и художественные взгляды ее творцов. При поверхностном и вульгарном подходе к искусству, как прежде всего форме художественной пропаганды той или иной идеологии, Л. все же признавал высокую эстетическую ценность религ. памятников и принимал практические меры по сохранению их как важной части историко-культурного наследия.

В кон. 20-х гг. в стране был снова взят курс на ужесточение антирелиг. борьбы. С одной стороны, Л. поддерживал меры по усилению давления на Церковь и духовенство, в т. ч. адм. методами. 5 июня 1928 г. Наркомпрос принял постановление о взимании повышенной платы за обучение в средней школе детей служителей религ. культов, что фактически лишало семьи священнослужителей права на образование. С др. стороны, руководство Наркомпроса в ряде случаев пыталось отстаивать право самостоятельно вырабатывать методику атеистической работы в школе. Так, зам. наркома просвещения Крупская при поддержке Л. осуждала проявления в школе грубой антирелиг. пропаганды и выступала за сохранение ранее одобренного коллегией Наркомпроса принципа «безрелигиозного воспитания», тогда как сторонники более решительной борьбы с Церковью требовали заменить его принципом «антирелигиозного воспитания».

2 окт. 1928 г. Центральный совет Союза безбожников в резолюции о работе среди детей и юношества подверг позицию Крупской резкой критике. Кроме того, в резолюции говорилось: «Громадный вред делу антирелигиозного воспитания принесло также выступление тов. Луначарского на юбилейном вечере в Яснополянской школе имени Толсто-

го». В следующем году Л. в ст. «Антирелигиозная борьба в школе» (Известия. 1929. 29 марта) выступил с объяснениями по поводу выражения «безрелигиозное воспитание» из методического письма Наркомпроса 1925 г. В новых условиях это выражение признавалось устаревшим: «С тех пор ушло достаточно времени, которым советская власть, партия и пролетариат воспользовались для общего продвижения социалистического строительства, и больше чем пора пересмотреть эти позиции». Изменение ситуации в стране, писал Л., «обязывает нас перейти в наступление, гораздо более решительное». Прежде всего речь шла об очищении школы от верующих учителей: «Наркомпрос отнюдь не провозглашает систематической чистки учительства в смысле немедленного устранения всех верующих учителей, но он твердо заявляет, что верующие учителя в советской школе есть некоторое нелепое противоречие и что отделы народного образования обязаны пользоваться всякой возможностью замены таких учителей новыми, настроенными антирелигиозно». Это, в т. ч., связывалось с возложенной на учительство обязанностью применять «решительные методы борьбы с религией», уклонение от них расценивалось как «дезертирство с антирелигиозного фронта».

Ранее Л. обосновывал умеренную позицию Наркомпроса тем, что «установка на «безрелигиозную» школу дана была никем иным, как В. И. Лениным» (Луначарский. Почему нельзя верить в бога? 1965. С. 309). Однако в июне 1929 г., выступая на II съезде Союза воинствующих безбожников, Л. уже утверждал: «Тогда Владимир Ильич предостерегал нас от установки прямой атеистической пропаганды в школе... Но мы стали сильнее и в учебном персонале, и в смысле прочности власти рабочего класса... Мы стали сильнее и в смысле того, что пошатнулась во многом или находится в периоде изменения, эволюции самая твердыня массовой религии. И вот поэтому сейчас больше чем пора (может быть, Наркомпрос виноват, что он упустил срок), сейчас нужно перейти в самое мощное антирелигиозное наступление в области школы» (Там же. С. 330). В том же докладе Л. говорил о 3 методах борьбы с религией: «Один из

них, самый главный, — это борьба за социализм, борьба за преобразование бытия, от которого зависит сознание. Второй метод — это широкая пропагандистская работа и антирелигиозное воздействие на сознание. И третий, самый маловажный, но в нек-рых случаях долженствующий быть пущенным в ход, — это путь административной силы». Говоря о допустимости борьбы с религией при помощи «правительственного администрирования... путем закрытия церквей, всякого рода запретов», Л. указывал на недостатки прямых силовых методов и на необходимость просветительской работы: «Когда в некоторых случаях слишком бестактно закрывали церкви, когда нерелигиозное меньшинство шло на религиозное большинство, тогда из этого ничего хорошего не выходило... С этой точки зрения, как вы видите, второй метод пропаганды и агитации чрезвычайно важен».

18 мая 1929 г. Л. был назначен членом *Комиссии по проведению отделения церкви от государства* при ЦК ВКП(б) (Антирелигиозная комиссия). Комиссия, ранее отвечавшая за всю религ. политику в СССР, в тот период играла уже второстепенную роль и была упразднена в конце того же года. 12 сент. 1929 г. Л. был заменен на должности наркома просвещения А. С. Бубновым, бывш. начальником Политуправления Красной Армии. Одной из причин отставки Л., очевидно, была его недостаточно жесткая позиция в вопросах религ. политики. В отчете инспектора Главполитпросвета И. Пронина в нояб. того же года говорилось: «Состояние антирелигиозной работы в Наркомпросе, на мой взгляд, не отвечает задачам, поставленным партией и общественностью в области антирелигиозной пропаганды и воспитания» (РЦХИДНИ. Ф. 12. Оп. 1. Д. 472. Л. 17 об.). Л. был назначен председателем Ученого комитета при ЦИК СССР (1929–1933). 1 февр. 1930 г. избран академиком АН СССР. Занимал должности директора Ин-та лит-ры, искусства и языка Коммунистической академии ЦИК СССР (1930–1933) и директора Ин-та русской лит-ры (Пушкинский Дом) АН СССР (1931–1933). В сент. 1933 г. получил назначение полномочным представителем (послом) СССР в Испании. По дороге к месту назначения заболел, проходил лечение в г. Мен-

тона (Франция), где и скончался. Урна с прахом помещена в стене Московского Кремля.

Соч.: Религия и социализм. СПб., 1908. Ч. 1; 1911. Ч. 2; Почему нельзя верить в бога? М., 1965; Об атеизме и религии. М., 1972; Религия и просвещение. М., 1985.

Лит.: Бычкова Н. В., Лебедев А. А. Первый нарком просвещения. М., 1960; Юровский С. В. А. В. Луначарский — воинствующий атеист. Л., 1967; Павловский О. А. А. В. Луначарский об атеистическом воспитании. М., 1971; Любутин К. Н., Франц С. В. Российские версии марксизма: А. Луначарский. Екат., 2002; Боров Ю. Б. Луначарский. М., 2010.

ЛУНСКИЙ Владимир Иванович (31.01.1862, Ломжа, Польша (по др. сведениям, Вильна) — 1920, Рига), рус. прибалт. архитектор. Род. в семье дворянина польского происхождения, мать русская. По окончании курса в С.-Петербургском ин-те гражданских инженеров был причислен к МВД и работал в Техническо-строительной комиссии. В 1886 г. переехал в Митаву (ныне Елгава), занимал должности младшего инженера (3 июля 1886), младшего архитектора (20 окт. 1886) Курляндского губ. правления. С 1888 г. ломжинский уездный инженер-архитектор, затем работал в Риге. С 1 мая 1891 г. исполняющий обязанности лифляндского губ. архитектора, утвержден в должности 12 дек. 1892 г. С 5 марта 1896 по 3 мая 1899 г., затем с 1 февр. 1901 г. — также епархиальный архитектор Рижской епархии. С 1893 г. директор Лифляндского губ. комитета Об-ва попечительства о тюрьмах, с 1902 г. член комитета по сооружению тюремных зданий в Риге, с 1904 г. попечитель Рижского исправительного арестного отд-ния. В 1904 г. произведен за выслугу лет в статские советники, с 20 мая 1905 г. лифляндский губ. инженер. Награжден орденами св. Анны 2-й и 3-й степени, св. Станислава 2-й и 3-й степени, орденом Белого Орла (1914), юбилейными и памятными медалями.

Л. содействовал строительству мн. сооружений, изменивших архитектурную панораму Риги: здания 2-го городского рус. театра (архит. А. Рейнберг); лютеран. Новой ц. св. Гертруды (архит. В. фон Стрик); Рижского биржевого коммерческого уч-ща (ныне АХ); многочисленных домов в стиле модерн (архитекторы В. Бокслаф, М. О. Эйзенштейн, Г. Шель, А. Ашенкамф, К. Фельско). Л. руководил строительством баптист. моленной ап. Матфея (1898,



Свято-Троицкая Задвинская ц. в Риге. 1891–1895 гг.

Фотография. 1-я четв. XX в.

архит. Х. Мелбартс; 1902, архит. О. Бар) в неороманском стиле с чертами модерна. Ряд сооружений в центре Риги, в Задвинье, на Московском форштадте и в других районах был возведен непосредственно по проектам Л.: дом в С.-Петербургском форштадте на земле Покровской ц. для вдов и сирот духовенства епархии (заложен в 1896), жилой дом на Елизаветинской (ныне Элизабетес) ул., 11 (1897). Л. принадлежат проекты для г. Дерпта (Юрьева, ныне Тарту): зданий съезда Мировых судей Дерпт-Верроского окр. (Окружной суд, 1890–1892) с арестным домом при нем (1890–1895), почты (1899).

Наибольшую известность Л. получил как крупнейший храмостроитель Латвии и Эстонии на рубеже XIX и XX вв., при архиепископах Рижских и Митавских Арсении (Брянцеве) и особенно Агафангеле (Преображенском). Л. отличался большим, чем его предшественники из «рижской школы» (Я. Ф. Бауманис и Р. Пфлуг), консерватизмом в отношении как объемно-пространственного построения храмов, так и мотивов декора (рус. узорочье XVII в. или тоновский стиль). Л. тяготел к 3-частной тоновской схеме, как в упрощенном варианте одноглавого храма в имении Синявина, или к типу церквей в московско-ярославском стиле с высоким центральным четвериком, увенчанным пятиглавием (по типу ц. свт. Петра в Ульяновке в С.-Петербурге, 1887, архит. В. Ф. Харламов). Он активно



использовал характерный для Прибалтики метод строительства из булыжного камня, часто с открытой кладкой, в сочетании с кирпичной кладкой несущих частей, что создавало эффект полихромии и «рукотворности» стен. Фасадная отделка построенных им храмов отличается изяществом рисунка, иногда острой графикой и изломанностью линий, предвосхищающей достижения модерна. Ранней постройкой Л. в период его работы в Курляндии ста-



Церковь Успения Пресв. Богородицы в Елгаве, Латвия. 1887–1889 гг.

ла Успенская кладбищенская ц. в Елгаве (1887–1889). Над главным четвериком храма и его притвором возвышаются соответственно восьмерик и четверик яруса звона, завершенные массивными шатрами, вероятно, впервые в Прибалтике.

Л. с 1895 г. руководил достройкой ц. Св. Троицы в Задвинье (архитекторы Б. М. Эппингер, Бауманис). Отмечалось, что храм построен (1891–1895) «в старинном московском стиле» (*Иоаким (Левицкий), Плисс.* 1897. С. 204). При изменении проекта была осуществлена его «русификация», напр., центральный яйцевидный купол заменили традиционным декоративным луковичным пятиглавием, венчающим 2-ярусный центральный четверик. Церковь 3-частная, с колокольней над притвором, с малой трапезной в одну ось и со сложной по конфигурации граненой алтарной апсидой. Высокая 4-ярусная шатровая колокольня наряду с динамичной ступенчатой композицией из 10 глав подчеркивают вертикальную ориентацию

здания. Храм отличается уникальным для Риги богатством коврового декора, выдержанного в формах московско-ярославского узора и отчасти народного зодчества. Интерьер воспринимается как бесстолпный, хоры и трапезная перекрыты крестовыми сводами.

Вознесенская ц. латыш. прихода в Риге с приделом ап. Иоанна Богослова, воздвигнутая в 1867 г., была перестроена и «русифицирована» Л. (проект 1897 г.) к 1902–1903 гг. Храм приобрел компактное, ступенчатое расположенное декоративное луковичное пятиглавие над повышенным зодчим четвериком основного объема. На значительно расширенной 3 объемами алтарной части (образующими в плане 3-частный полуциркульный кокошник) появились плоскостные наличники сложной формы в рус. тоновом стиле. Средняя часть храма была также расширена по сторонам прямоугольными в плане объемами, благодаря чему здание получило крестообразный план. Алтарную и боковые пристройки увенчали луковичные главы. Над основным объемом сделали плоское балочное перекрытие.

Развитую по поперечной оси композицию имеют также два 3-частных городских храма, спроектированных Л. Исидоровская ц. (собор) в г. Валга (1896–1898) стала первой посвященной сщмч. Исидору Юрьевскому, пострадавшему в 1472 г. от крестоносцев в Дерпте, почитание которого было возобновлено по инициативе архиеп. Арсения (Брянцева). В основе планировки храма, близкого к кресту, лежит тоновская композиция с ярусной шатровой колокольней над притвором и с глухим луковичным пятиглавием над массивным четвериком. Храм отличается значительными размерами благодаря 2 боковым приделам и 3 крупным алтарным апсидам. Он построен из красного кирпича с белыми оштукатуренными деталями. В сдержанной отделке использованы мотивы арочек, руст. По проекту Исидоровской ц. строился в 1898–1901 гг. Никольский храм в Виндаве (ныне Вентспилс); его отличия незначительны (завершение фасадов поясами мелких кокошников, килевидные навершия оконных наличников и более сложное оформление проемов, побелка фасадов). Преображенская ц. эст. прихода в Пернове (ныне Пярну; 1902–1904) из желто-



Церковь Преображения Господня в Пярну, Эстония. 1902–1904 гг.

го кирпича с красно-кирпичным декором имеет аналогичную композицию, но с единственной полуциркульной в плане апсидой и главой над четвериком. Ее украшают «узорочные» наличники и лопатки, заполненные ширинками и крестами. Близки к ним по композиции и декору Александровская ц. в Стамериене (1902–1904; со сложной композицией алтарной части, с высокой 4-ярусной колокольней и со своеобразным оформлением оконных проемов), красно-кирпичные Вознесенская ц. в Ст. Слободе (ныне Вецслабада; 1906–1908; наблюдал за строительством полоцкий епархиальный архит. В. Ф. Коршиков) и Преображенская ц. в Сунтажи Огрского края, Латвия (проект Л. 1906, постройка 1907–1909, ныне разрушается).

Законченным образцом московско-ярославского стиля является спроектированная архитектором ц. во имя свт. Алексия, митр. Московского, в Новой Либаве (ныне Лиепая, 1905–1907). Трехчастный храм имеет завершения в виде невысокого шатра (квадратная в плане столпообразная высокая колокольня) и миниатюрного декоративного пятиглавия над главным кубическим четвериком на 4-скатной кровле. Двухцветные фасады покрыты сплошным ковром декора в виде килевидных кокошников, наборных колонок наличников, аркатурно-колочатых поясов, ширинки, крестов, сухариков. В храм ведет крыльцо под шатром, низкая трапезная соединяет притвор с главным объемом, фасады которого завершены поясами мелких профилированных килевидных кокошников. К 5-гранной



апсиде примыкают угловые компартименты.

Л. построил ряд 3-частных храмов из булыжника и кирпича, в основе которых читается тоновский образцовый проект. Ему приписывается несложная по решению ц. Св. Троицы в Алуksне (Латвия; 1894–1895). Еще более простую композицию имеет Михаило-Архангельская ц. в Кяхри (Эстония; 1900). Ее минимальная отделка включает оригинальные оконные наличники со щипцами, напоминающие о народном деревянном зодчестве.

30 апр. 1897 г. имп. Николай II утвердил проекты и сметы Л. на постройку церковных зданий в Лифляндской губ. Основной кубический объем ц. Рождества Пресв. Богородицы в Логозе (ныне Лохусуу в у. Ида-Вирумаа, Эстония; 1897–1898) завершен низкой 4-скатной кровлей, увенчанной малой луковичной главкой на барабанчике. Соединенная с ним трапезной в 2 оси квадратная в плане колокольня имеет шатер с главкой. С запада к ней примыкает завершенное такой же главкой на пирамидальной кровле характерное для Л. открытое крыльцо. Декор, присущий данной группе построек, отличается тонкой прорисовкой и заостренностью форм, напоминающей о модерне, в нем доминирует мотив треугольных щипцов-фронтонтов.

Церковь прп. Арсения Великого на 350 чел. в Тянасильма (Эстония; 1897–1898) построена по проекту Л. 1896 г. Церкви в Тянасильма, а также ц. Сретения в Сканыкальне (Мазсалацкий край, Латвия; 1897–1898), ц. Вознесения в Кохила-Ангерьа (у. Рапламаа, Эстония; 1899–1901) и ц. Входа Господня в Иерусалим в Ранну (Эстония; 1899–1901, освящена в 1905) имеют очень сходные с храмом в Лохусуу декор, композицию, включая крыльцо под шатром (крыльцо отсутствует в церкви в Ранну, которую можно атрибутировать Л. по стилистике). Церковь Преображения Господня в Валгунде (Елгавский край, Латвия; 1897–1899) в Спасо-Преображенской пуст. рижского Троице-Сергиева монастыря спроектирована Л., но напоминает постройки предшественника Л. епархиального архит. А. Н. Эдельсона. Это последний храм в епархии, воздвигнутый по благословению архиеп. Арсения. Церковь сооружена из желтого кирпича без использования камня. Композиционно она

близка к вышеперечисленным церквям, отличается от них бóльшим алтарным объемом, вместо щипцов декорирована килевидными кокошниками. Близки к этой группе по архитектуре и могут быть приписаны Л. церкви Богоявления в Салдусе (Латвия; 1898), свт. Николая в Айзпите (Латвия; не ранее 1895,



Церковь
Усекновения главы св. Иоанна Предтечи
на Ивановском кладбище в Риге.
1913–1929 гг.

после 60-х гг. XX в. перестроена в адвентистский молитвенный дом), свт. Николая в Кулламаа-Силла (у. Ляэнемаа, Эстония; 1907–1908; ныне руины). Трехчастная одноглавая ц. свт. Николая в Яме (у. Ида-Вирумаа, Эстония; 1904), построенная по проекту Л., имеет разновысотные окна на боковых фасадах и усложненное завершение основного объема, декор в виде щипцов, в чем можно видеть влияние модерна.

Л. — автор проектов ряда деревянных церквей. Богатством резного декора отличается церковь на Кеммернских серных водах (Юрмала). В композиции 3-частного храма, увенчанного массивным шатром, зодчий использовал мотивы спроектированной им ранее каменной Успенской кладбищенской ц. в Митаве. Л. выполнил проект (1892) и наблюдал за строительством безвозмездно. Храм не закрывался в советское время; сохранился интерьер в рус. стиле. По проекту Л. были построены деревянные церкви Рождества св. Иоанна Предтечи в Вараклянах (Латвия; 1893; разрушена) и Константино-Еленинская церковь-школа в Дундаге (Латвия; 1911; восстанавливается с 2010).

Последним по времени строительством образцом рус. стиля в Риге и крупнейшим из возведенных Л. стал

5-главый храм Усекновения главы св. Иоанна Предтечи на Ивановском кладбище в Московском форштадте в Риге, заложенный, вероятно, в 1913 г. в связи со 100-летним юбилеем Отечественной войны. Строительство прервалось в военные годы и было завершено по проекту синодального архит. В. М. Шервинского в 1925–1929 гг. Четыре крупные боковые луковичные главы находятся на глухих цилиндрических барабанах над угловыми компартиментами, фасады к-рых заканчиваются арками. Центральный барабан большего диаметра завершен яйцевидным куполом, над ним — еще один малый барабан с луковичной главой. Нижний световой барабан опирается на подпружные арки и 4 крестообразных пилона. Боковые фасады храма выделены ризалитами, каждый из них увенчан гигантской аркой и прорезан тройным венецианским окном, они оформлены декором в неороманских и неоклассицистических формах (возможно, отсылающих к архитектуре времени царствования имп. Александра I). Храм 3-нефный, центральный неф завершен полуциркульной в плане апсидой, алтари боковых Скорбященского и Казанского приделов прямоугольные в плане. Рукава центрального пространственного креста, в т. ч. большие хоры над притвором, а также алтари боковых приделов и угловые компартименты, перекрыты крестовыми сводами.

Церковь блгв. кн. Александра Невского (1914–1915, строитель — инженер-архит. П. Никитин; восстановлена в 2003, принадлежит ЭАПЦ) в р-не Карлова Тарту — наиболее выразительный сохранившийся образец неорусского стиля в странах Балтии и единственный пример обращения к нему Л. В стилистике модерна преломлены мотивы московской и псковской архитектуры; отмечалось, что храм построен в «стиле старинных русских (суздальских) церквей XVII в.». Сложная объемно-пространственная композиция сооружения, напоминающего древнерусские белокаменные постройки, симметрична и отличается устремленностью ввысь. Это подчеркнуто расположением храма на высоком подерковье и повышенным размещением оконных проемов на плоскости стен, оформленных ступенчато расположенными валиками. Трехступенчатую композицию, сформированную

вокруг близкого в плане к квадрату центрального ядра храма, образуют треугольные фронтоны, завершающие фасады боковых трансептов (1-й ярус) и повышенного основного четверика (2-й ярус), а также вторящий их очертаниям центральный шатер. Каждый фронтон и шатер увенчаны луковичной главкой на круглом барабане. Алтарная часть представляет собой протяженный прямоугольный объем в 7 осей, чуть более низкий, чем боковые трансеп-



Церковь блгв. кн. Александра Невского в Тарту, Эстония. 1914–1915 гг.

ты, с выступающей полуциркульной в плане центральной частью в 3 оси. Одноярусный притвор продолжает с запада крыльцо с сенью, завершенное луковичной главкой на звоннице-постаменте. Полуциркульные окна заключены в рамочные наличники, 3-частные окна боковых ризалитов разделены столбиками с дыньками, крыльцо украшают столбы с кубышками, при этом основную эстетическую нагрузку несут нерасчлененные плоскости стен. Священник церкви Антоний Лаар придавал постройке особое значение. В записке, поданной 10 апр. 1916 г. обер-прокурору Синода, он высказал свою т. зр.: «...православие перестало привлекать и осталось чуждым большинству народа», немцы, в первую очередь через проповедь лютеранства, сделали германизм «высшим идеалом эстонцев». Первым средством возвращения эстонцев в Православие и укрепления национально-гос. интересов России автор считал храмостроительство (*Лаар Антоний, свящ.*). «Добрые люди...» (воззвание). Юрьев, 1914. С. 1). Нижний Покровский придел освящен 27 мая 1914 г., главный престол храма — единственный, освященный еп. сщмч. Платоном (Кульбушем) 21 апр. 1918 г. Придел нижнего храма был освящен

во имя прп. Серафима Саровского (1914), верхнего — во имя равноап. кнг. Ольги (1915) и сщмч. Исидора Юрьевского.

Вероятно, стремлением сохранить исторический облик Покровской ц. в Нина (у Тартумаа, Эстония; 1824–1828) был продиктован сдержанный классицистический (если не считать небольших луковичных главок над треугольными фронтонами) характер проекта расширения храма 2 приделами, выполненного Л. в 1907 г. Ошибочно Л. обычно приписывается Иоанно-Предтеченская ц. на ст. Тапа (у Ляэне-Вирумаа, Эстония), спроектированная Баром (1901–1904).

Л. был женат на Л. Н. Юревич, имел 4 детей. Похоронен на Ивановском кладбище в Риге у алтаря недостроенной им церкви; надгробие сохранилось.

Арх.: ЛГИА. Ф. 10. Оп. 2. Д. 3905; Оп. 4. Д. 887; Эстонский ист. архив (г. Тарту). Ф. 298. Оп. 1. Д. 457; Оп. 2. Д. 223, 224, 273; Ф. 1655. Оп. 2. Д. 951; Беренс В., *прот.* Ист.-стат. описание церкви и приходов Северо-зап. епархий. Ч. 2: Эстонская епархия. Таллин, 1974. Маш. Лит.: Ист.-стат. описание церквей и приходов Рижской епархии. Рига, 1895. Вып. 2. Ч. 2; 1898. Ч. 3; Иоаким (Левцкий), архим., Плисс В., *свящ.* Высокопреосв. Арсений (Брянцев), архиеп. Рижский и Митавский, и 10-летнее управление его Рижской епархией. Рига, 1897; Гаурлин А. В. Очерки истории Рижской епархии: XIX в. Рига, 1999; Krastiņš J. Rīga arhitektūras meistari: 1850–1940. Rīga, 2002; Siilivask M. Tartu arhitektuur 1830–1918: Historitsism ja juugend. Tartu, 2006. С. 446; Левелин О., *прот.* Архитектор В. И. Лунский // Мир православия: Газ. Таллин, 2009. № 1(130); Левина М. и др. Наследие сакрального искусства и архитектуры Риги. Рига, 2010; Прибалтийские русские: История в памятниках культуры (1710–2010) / Общ. ред.: А. В. Гапоненко. Рига, 2010; Плат Я., Маасик А. Правосл. церкви, мон-ри и часовни Эстонии: Альбом. Tallinn, 2011; Воспоминания архит. В. М. Шервинского // Православие в Балтии. Рига, 2013. № 10(1). С. 123–125.

Прот. Александр Берташ

ЛУП [лат. *Lupus*; франц. *Loup, Leu*] († 623?), св. (пам. зап. 1 сент.), еп. г. Сеноны (ныне Санс, Франция). Важнейший источник сведений о Л. — Житие (ВНЛ, N 5082–5083), составленное, по мнению Б. Круша, в кон. VIII в. или в IX в. Возможно, создание Жития было связано с открытием мощей святого при архиеп. Венилоне (ок. 837 — 865). Несмотря на то что текст был написан примерно через 200 лет после кончины Л., мн. изложенные в нем сведения подтверждаются более ранними источниками и скорее всего достоверны. Краткие пересказы Жития были включены в «Истори-



Св. Луп, еп. г. Сеноны. Скульптура портала ц. Сен-Лу-де-Но. Ок. 1160 г.

ческое зеркало» Винцентия из Бове (*Vincent. Bellovac.* Spec. Hist. 24, 90–100), в «Золотую Легенду» блж. Иакова из Варацце (*Legenda Aurea.* 128), в «Перечень святых» Петра Наталиса (*Petr. Natal. CatSS.* VIII 20) и др. агиографические своды XIII–XIV вв. В средневек. перечнях архиепископов Санса Л. назван 19-м предстоятелем кафедры, его предшественником был Артемий, преемником — Медерий.

Согласно Житию, Л. род. близ Аврелиана (ныне Орлеан), вероятно, в 70-х гг. VI в. Его отец Бетгон и мать Австрегилда по прозвищу Ага были связаны родственными отношениями с королевской династией Меровингов. Получив откровение от Бога, что дитя станет светочем Церкви, родители Л. отдали малолетнего сына на обучение в школу. Мальчик превосходил сверстников умом и красноречием, проявлял интерес к церковному служению. Поэтому братья его матери, Австрен, еп. Аврелиана, и Авнахарий, еп. Автисиодура (ныне Осер), взяли Л. на воспитание. Став клириком, он прославился аскетическими подвигами, гостеприимством и милосердием к бедным, часто посещал гробницы святых. Вероятно, Л. был клириком в Аврелиане, т. к. в Житии говорится о посещении им базилики св. Аниана (Сент-Эньян), находившейся в этом городе. Ночью он пришел в храм, чтобы помолиться, и перед ним отворились запертые двери. Благодаря распространившейся молве о добродетелях Л. духовенство и жители г. Сеноны после кончины еп. Артемия попросили Теодориха II, кор. Бургундии



(596–613), назначить его на кафедру. Дата избрания Л. неизвестна. Его предшественник Артемий упоминается в источниках в 585 г., в т. ч. как участник Собора в Матисконе (ныне Макон). Л. присутствовал на Соборе и совещании знати в Парижах (ныне Париж) 10 окт. 614 г. По видимому, епископ пользовался расположением Теодориха II и его матери Брунхильды, к-рая оказывала существенное влияние на политику короля; среди друзей Л. в Житии назван Фулькарый, комит Аврелиана, защищавший его от клеветы при дворе. Епископу помогали знатные родственники. Так, однажды его мать прислала ему 20 повозок, груженных бочками с вином, когда у него закончилось угощение для гостей (в Житии сообщается, что Л. стремился жить по евангельским заповедям и отдавал другим лучшее из того, что имел; сам он довольствовался скромными одеждой и пропитанием).

После смерти кор. Теодориха II (613) бургундская знать взбунтовалась против Брунхильды, к-рая правила от имени своего малолетнего внука Сигиберта II. Воспользовавшись этим, правивший в Нейстрии кор. Хлотарь II (584–629) захватил Бургундию и Австразию, объединив франк. королевства. Он направил в Сеноны военачальника (дукса) Блудеода, к-рый стал притеснять местных жителей. Видя, что городу угрожает опасность, Л. зазвонил в колокол соборной ц. св. Стефана с такой силой, что воины пришли в ужас и обратились в бегство. Король назначил наместником Бургундии дукса Фарульфа, к-рый посетил Сеноны, ожидая, что епископ встретит его с богатыми дарами. Однако его надежды не оправдались: Л. заявил, что епископ должен не только руководить паствой, но и наставлять светских правителей, поэтому притязания Фарульфа незаконны. Разгневанный наместник приблизил к себе Медегизила, аббата монастыря св. Ремигия в пригороде г. Сеноны, к-рый клеветал на Л., рассчитывая занять епископскую кафедру. По доносу Фарульфа и Медегизила король сместил епископа и отправил его в ссылку. Согласно преданию, Л., покидая город, бросил в реку епископский перстень и сказал, что вернется лишь тогда, когда кольцо будет найдено. Незадолго до его возвращения близ Мелодуна (ныне Мелён) поймали рыбу-усача, в брюхе

к-рой нашли перстень. Епископа отправили в Нейстрию, в Винемагский паг (обл. Вимё в Пикардии). Охранять его было поручено местному дуксу Бозону Ландегизилу, к-рый поселил Л. в сел. Андесагина на р. Авция (Брель). Согласно Житию, дукс и все жители тех мест оставались язычниками, но обратились в христианство, когда Л. исцелил слепого.

Жители г. Сеноны не смирились с изгнанием епископа. «По указанию божественной десницы» Медегизил был убит в базилике св. Ремигия, а сенонский архидиак. Рагегизил по воле народа обратился за помощью к авторитетному аббату Винебауду, к-рый руководил базиликой св. Лупа в Трикассах (ныне Труа). Винебауд убедил кор. Хлотаря II вернуть Л. из ссылки и лично отправился за ним в Нейстрию. Аббат доставил епископа к королю, который, увидев, что Л. в изгнании оброс длинными волосами и бородой, раскаялся и на коленях просил у него прощения. По-видимому, вскоре после прибытия ко двору короля Л. принял участие в Соборе 10 окт. 614 г.; следов., его изгнание длилось не более года. Прежде чем отпустить епископа к пастве, король щедро одарил его. На обратном пути Л. и Винебауд добились освобождения множества заключенных в тюрьму преступников. В Мелодуне епископ увидел огромное пламя, охватившее амбар, к-рое было невозможно потушить; по молитве Л. огонь погас, не причинив вреда постройке. Сенонские жители торжественно встретили епископа и аббата.

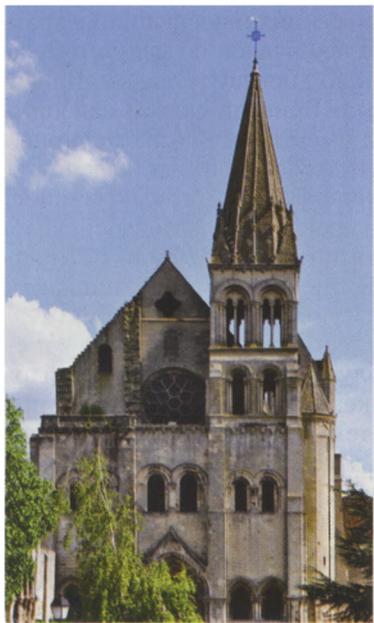
Далее в Житии повествуется о чудесах святого, гл. обр. об исцелениях. Л. описывается как деятельный пастырь, постоянно совершавший поездки по своему диоцезу и визитации церквей. Он избегал праздности, радушно принимал странников, был справедлив к провинившимся и милосерден к нуждавшимся в его помощи. Когда Л. совершал мессу в Ордоне (ныне Сен-Лу-д'Ордон), с неба в чашу со Св. Дарами упал драгоценный камень, который долго хранился в Сенонах, но впосл. был увезен в королевский дворец. Король, узнав, что колокол соборной ц. св. Стефана отличается особым мелодичным звоном, велел доставить колокол в Париж, несмотря на возражения епископа. Когда колокол вывезли из г. Сеноны, его зву-

чение изменилось, и король разрешил вернуть его обратно. В 7 милях от города колокол зазвонил по-прежнему, и Л., услышав его звук, вышел ему навстречу. Ночью, возвращаясь из базилики св. Ремигия в епископский дворец, Л. услышал разговор клириков, к-рые намеревались нарушить обет целомудрия. Епископ не стал вмешиваться в их беседу, но пошел в соборную церковь и ударил в колокол, созывая духовенство на утреню (*matutinis laudibus*). Как только клирики услышали звон, они забыли о своих греховных намерениях и поспешили в храм.

Л. скончался во время путешествия по диоцезу в усадьбе Бриеннон (ныне Бриеннон-сюр-Армансон). Перед смертью он созвал клириков и дал им последние наставления. Дату кончины святого трудно установить; его преемник, еп. Медерий, впервые упоминается в 626 или 627 г. среди участников Собора в Клиппиаке (ныне Клиши). В соответствии с завещанием Л. был похоронен у ног мц. Колумбы в посвященной ей базилике, находившейся в сев. пригороде г. Сеноны. Согласно Житию, на могиле Л. происходили исцеления; к нему обращались с молитвой для избавления от эпилепсии и от детских болезней. О мощах святого, хранившихся в аббатстве св. Колумбы, упоминается в ряде раннесредневеков. привилегий, напр. в грамотах Сенонского еп. Эммона от 26 авг. 660 г. и имп. Людовика Благочестивого от 10 июня 833 г. Открытие и перенесение мощей Л. состоялось во время строительства новой монастырской церкви по инициативе Санского архиеп. Венилона (22 июля 853 храм был освящен в честь Св. Креста, мц. Колумбы и Л.). По-видимому, во время нападения венгров (936–937) мощи святых, хранившиеся в позолоченных саркофагах, были спрятаны в крипте монастырской церкви и вновь обнаружены лишь при архиеп. Аршамбо (958–967). В 1160 г. по просьбе аббата Теобальда, который действовал по ходатайству верующих, архиеп. Гуго де Туси (1142–1168) возглавил торжественное открытие и перенесение мощей (VHL, N 5086). Получив часть мощей Л., архиепископ передал ее в приорат Сен-Лу-де-Но близ Провена, который относился к аббатству Сен-Пьер-ле-Виф в Сансе. Впосл. насельники приората стали распространять слух о том, что мощи



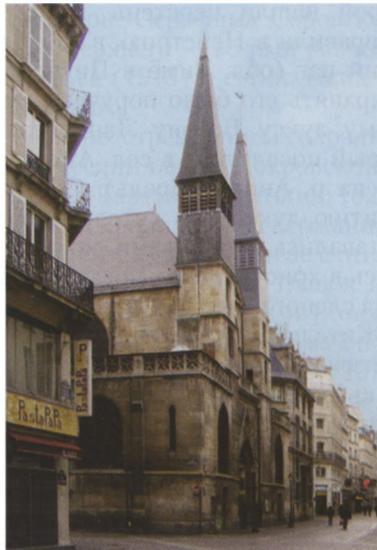
святого якобы хранились в их обители, а не в аббатстве св. Колумбы. По просьбе Одона, аббата мон-ря св. Колумбы, папа Римский *Иннокентий III* запретил монахам делать такие утверждения (*Innocentius III*. Ep. 15. 10). В 1256 г. папа *Александр IV* даровал индульгенцию паломникам, посещавшим аббатство в октавы праздников мц. Колумбы и Л. По свидетельству мавриста Виктора Котрона, посетившего аббатство в 1648 г., в центральной части монастырской церкви находились ка-



Церковь приората Сен-Лё-д'Эсеран.
Сер. XII – 1-я четв. XIII в.

менные резные гробницы Колумбы и Л.; среди сокровищ ризницы были серебряная рака с мощами святого и бюст-реликварий с его черепом. После закрытия аббатства его здания и имущество были распроданы (1790), монастырская церковь вполн. разрушена. С 1842 г. здания бывш. обители принадлежали монашеской общине Дочерей Св. Детства Иисуса и Марии; в 1847 г. туда перенесли частицы мощей Колумбы и кость правой руки Л., к-рые с 1669 г. хранились в ризнице кафедрального собора. В 1851 г. частицы мощей Л. были обнаружены при вскрытии раки с мощами мц. Колумбы, сохранными во время Французской революции. Сердце Л. находится в приходской церкви в честь святого в сел. Бриенон-сюр-Армансон.

Почитание Л. получило широкое распространение во Франции. В честь святого были названы мон-ри Сен-Лу-лез-Орлеан в Сен-Жан-де-Бре



Церковь Сен-Лё-Сен-Жиль в Париже.
XIV–XVI вв.

(деп. Луаре) и Сен-Лё-д'Эсеран (деп. Уаза), мн. приходские церкви (в т. ч. ц. Сен-Лё-Сен-Жиль в Париже, известная с нач. XIV в.) и селения. Поминование Л. указано под 1 сент. в нек-рых рукописях Иеронима мартиролога и в стихотворном мартирологе Вандальберта Прюмского; под этой датой краткое сказание о святом содержится в «исторических» мартирологах IX в. Память Л. внесена в Римский Мартиролог. Ист.: BHL, N 5082–5086; Vita Lupi episcopi Senonici // MGH. Scr. Mer. T. 4. P. 176–187; MartHieron. P. 480, 483; ActaSS. Sept. T. 1. P. 248–266; MartRom. P. 374; MartRom (Vat.). P. 464.

Лит.: *Brullée L.* Histoire de l'abbaye royale de Sainte-Colombe-lez-Sens. Sens, 1852; *Giry F.* Vie des saints. Bar-le-Duc, 1859. T. 3. P. 636–642; *Bouvier H.* Histoire d'Église de Sens. P., 1906. T. 1. P. 101–116, 451; *Duchesne.* Fastes. T. 1. P. 101, 451; T. 2, P. 396–400; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 480; MartHieron. Comment. P. 483; MartRom. Comment. P. 373; *Viard P.* Lupo // BiblSS. Vol. 8. Col. 388–389; *Wood I. N.* The Merovingian Kingdoms, 450–751. L., 1994.

Д. В. Зайцев, А. Н. Крюкова

ЛУП [лат. Lupus; франц. Loup] (ок. 395 – 29.07.478/9), св. (пам. зап. 29 июля), еп. г. Трикасси (ныне Труа, Франция).

Источники. Сведения о Л. содержатся в сочинениях его современников, в т. ч. *Сидония Аполлинария* († ок. 490), но самая подробная информация сохранилась в Житии святого (BHL, N 5087; CPL, N 989). Оно было опубликовано Б. Крушем по 3 рукописям XI–XIII вв. Издатель пришел к выводу, что Житие было составлено в кон. VIII в. или в нач. IX в., а большая часть изло-

женных в нем сведений недостоверна (MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 117–124). Позиция Круша, относившего к эпохе *Каролингов* мн. агиографические тексты, к-рые обычно рассматривались как меровингские, подверглась критике французских ученых. Так, Л. Дюшен заявил, что доводы Круша «не имеют ни малейшего значения»



Св. Луп, еп. г. Трикасси.
Скульптура в ц. Сен-Лу в Эстисаке.
XVI в.

(*Duchesne.* Fastes. T. 2. P. 454). Под влиянием критики Круш признал, что некоторые использованные им аргументы (напр., о том, что автор Жития Л. якобы опирался на «Церковную историю народа англос» Беды Достопочтенного, завершленную в 731) лишены доказательной силы, хотя исследователь по-прежнему отказался рассматривать Житие как достоверный источник сведений о Л., созданный вскоре после кончины святого. В 1920 г. Круш повторно издал текст Жития на основании 18 рукописей (самые ранние – Vindob. 420, ок. 800, из аббатства Эльнон (Сент-Аман-лез-О) или Зальцбурга; РНБ. F.v.I.11, 1-я четв. IX в., из аббатства Корби) (MGH. Scr. Mer. T. 7. P. 284–302). Однако др. исследователи полагали, что в Житии содержится ценная информация о событиях V в. в Галлии (напр.: *Griffe.* 1966. P. 301–302; *Ewig.* 1978; подробнее см.: *Crété-Protin.* 2002. P. 135–150). В наст. время Житие Л. обычно датируют нач. VI в. или даже кон. V в. (напр.: *Heinzelmann M.* L'hagiographie mérovingienne: Panorama des documents potentiels // L'hagiographie mérovingienne

à travers ses réécritures / Éd. M. Goulet et al. Ostfildern, 2010. P. 59–60). Среди текстов, которые использовал автор Жития, — «Слово о жизни св. Гонората» Илария Арелатского (Арльского) (CPL, N 501) и Житие св. Германа Автиссиодурского (Осерского), составленное Констанцием Лугдунским (Лионским) (CPL, N 2105). Возможно, агиографу было также знакомо Житие Илария Арелатского, автором которого был Гонорат Массилийский (Марсельский) (CPL, N 506).

О Л. упоминается в корреспонденции Сидония Аполлинария. Среди этих посланий есть ответы Сидония на письма Л. (*Sidon. Apol.* Ep. VI 1, 9; IX 11) и деловые письма (просьба о помощи в розыске важного свидетеля — *Ibid.* VI 4). Сидоний называл Л. «первейшим из галльских епископов» (*Ibid.* VII 13. 1), «столпом добродетелей», «отцом отцов и епископом епископов», хвалил его за милосердие к слабым и обездоленным (*Ibid.* VI 1). В письме Арбогасту, комиту Треверов (ныне Трир), Сидоний рекомендовал Л. и еп. Авспиция Тульского как опытных наставников, способных ответить на вопросы, связанные с толкованием Свящ. Писания (*Ibid.* IV 17). Он сравнивал св. Аниана, еп. Аврелианского (Орлеанского), с Л. и Германом Автиссиодурским, к-рых считал самыми авторитетными епископами Сев. Галлии (*Ibid.* VIII 15).

О путешествии святых Германа и Л. в Британию повествуется в Житии Германа, написанном Констанцием Лугдунским скорее всего в 70-х гг. V в. Согласно Житию св. Геневефы (нач. VI в.), во время этого путешествия Герман и Л. встретили юную Геневефу, жившую с родителями в Неметодуре (ныне Нантер близ Парижа). Провидев, что девочка избрана Богом, Герман благословил ее и одобрил ее намерение стать девой Христовой (CPL, N 2104; MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 215–217).

Вероятно, в X в. было составлено 2-е, пространное Житие Л. В этом тексте сведения о Л., заимствованные из древнего Жития, дополнены вымышленными подробностями и данными из др. источников., напр. из Мученичества св. Мемория. Особое внимание уделено путешествию Германа и Л. в Британию, а также обстоятельствам избавления Трикасс от нашествия гуннов (BHL, N 5089; ActaSS. Iul. T. 7. P. 72–82).

Житие. Л. род. в Тулле (ныне Туль); происходил из знатного галльского семейства. Его отца звали Эпирихий (Эпархий?), брата — Винцентий (см. ст. *Викентий Леринский*; о родстве Л. с Винцентием упом. *Евхерий Лугдунский* в соч. «Похвала пустыне» — *Eucher. Lugd. De laud. heremi.* 42). Л. рано остался сиротой, и его воспитывал дядя Листиций. Л. освоил ораторское искусство (*rethorice imbutus studiis*) и стал известным ритором. Ок. 418 г. женился на Пимениоле, сестре св. Илария Арелатского и родственнице св. *Гонората*, основателя Леринского мон-ря (см. *Лерен*). Через 7 лет Л. и Пимениола, «руководствуясь примером евангельского совершенства», по обоюдному согласию решили оставить мир и вести аскетический образ жизни. Примерно в 425–426 гг. Л. удалился в Леринский мон-рь и стал учеником св. Гонората. По словам Евхерия, вместе с «достопочтенным Лупом» там жили его брат Винцентий и св. Максим, вполн. еп. Рейский (Ръезский). Сидоний Аполлинарий называл еп. Антиола, некогда жившего на Лерине, «сокелийником Лупов и Максимов» (*Luporum concellita Maximorumque* — *Sidon. Apol.* Ep. VIII 14. 2; *Idem. Carmina.* 16. 111).

Согласно Житию, через год после прибытия в Леринский мон-рь Л. отправился в Матискон (ныне Макон), чтобы сделать распоряжения относительно своих земельных владений. Там ему предложили занять епископскую кафедру в Трикассах. В Житии говорится, что Л. был насильно возведен в сан епископа (*ad... pontificium raptus*). Это произошло за 2 года до его путешествия в Британию, т. е. ок. 427 г. Возможно, избрание Л. на кафедру было связано с тем, что его родственники Гонорат и Иларий также покинули Леринский мон-рь (между 426 и 428 Гонорат стал епископом Арелата); монашескую общину возглавил св. Максим. В соответствии с требованиями агиографического жанра в Житии описаны добродетели Л.: он был усердным пастырем, часто проповедовал, наставлял паству, поддерживал дисциплину среди духовенства, на собственные средства выкупал пленников, помогал бедным, заботился о больных и заключенных. Как и мн. др. выходцы из Леринского мон-ря, епископ вел аскетический образ жизни, строго постился, проводил ночи в молитвен-

ных бдениях, поэтому Бог даровал ему способность творить чудеса. Сохранилось послание Л. и Евфрония, еп. Августодунского (Отёнского), адресованное Талассию, еп. г. Андекавы (ныне Анже). В нем содержатся рекомендации о порядке совершения вигилий (всенощных бдений) в праздники Рождества Христова и Богоявления и о браке клириков (люди, вступившие в повторный брак, могли стать остиариями, но доступ к более высоким чинам для них запрещался; женатые клирики «по возможности» должны были уклоняться от сожителства с супругами; во избежание неприятных прецедентов Л. и Евфроний советовали не принимать женатых людей в состав клира) (CPL, N 988; *Concilia Galliae A. 314–A. 506* / Ed. C. Munier. Turnhout, 1963. P. 140–141. (CCSL; 148)).

В 429 г. Л. и Герман Автиссиодурский отправились в Британию, чтобы противодействовать распространению пелагианства. Описание этих событий в Житии Л. основано на более раннем Житии Германа, составленном Констанцием Лугдунским. Согласно этому источнику, прибывшие из Британии послы известили галльских епископов о распространении ереси и попросили у них помощи. В Галлии был созван синод, участники которого поручили Герману и Л. укрепить британцев в правосл. вере и дать отпор еретикам (*Const. Lugd. Vit. Germ.* 12). Однако, по мнению Проспера Аквитанского, Герман (о Л. он не сообщает) отправился в Британию по указанию *Келестина I*, еп. (папы) Римского (см.: *Mathisen.* 1989. P. 101–102; *Crété-Protin.* 2002. P. 156–164). В Британии галльские епископы проповедовали против ереси и устроили диспут, во время которого их правота была засвидетельствована чудесными знаменьями. Повествуя о посещении Германом Веруламия (ныне Сент-Олбанс), где находилась могила мч. Альбана, и о чудесной победе бриттов над варварами, Констанций не упоминал об участии Л. в этих событиях. В 40-х гг. V в. Герман Автиссиодурский снова посетил Британию; его сопровождал некий еп. Север, вероятно ученик Л. (см.: *Crété-Protin.* 2002. P. 163–164).

Когда гунны под рук. *Аммиллы* вторглись в Галлию (451), Л. отправился навстречу им и просил не разорять ТрикаССы. Согласно Житию,

вождь гуннов был готов выполнить его просьбу при условии, что епископ будет сопровождать его к р. Рейн. Во время похода Аттила слушал поучения Л., к-рые ему переводил некий Хунигазий. Достигнув берегов Рейна, гунны освободили епископа. В Житии не упоминается о поражении, к-рое гунны потерпели от рим. полководца Флавия Аэция и вестгот. кор. Теодориха I в битве на Каталаунских полях (451). После этого сражения гуннам пришлось отступить к Рейну. В более поздней легенде говорится о том, что Л. молился о спасении Трикасс от нашествия варваров и ангел велел ему послать к гуннам пресв. Мемория, 2 диаконов, субдиакона и 12 детей, только что принявших крещение. Все они, кроме субдиака. Максимиана, приняли мученическую смерть, но землетрясение, к-рое последовало за их казнью, заставило врагов обратиться в бегство (об этом сообщается в Мученичестве Мемория — *VHL*, N 5915; *MGH. Scr. Mer.* T. 3. P. 101–104).

Получив свободу, Л. отправился на гору Латиск (Латискон; ныне Ласуа близ Шатийон-сюр-Сен), расположенную в 45 милях от Трикасс. Епископ намеревался построить там крепость и переселить в нее свою паству, но никто за ним не последовал, поэтому через 2 года он покинул это место. Выбор горы Латиск для строительства нового города трудно объяснить, т. к. это место находилось в диоцезе Лингоны (ныне Лангр), вне юрисдикции Л. Возможно, у епископа там были земельные владения. Покинув Латиск, епископ отправился в Матискон. По пути он исцелил парализованную женщину близ Алезии (ныне Ализ-Сент-Рен), а в Матисконе, где Л. жил в собственной усадьбе, он исцелил немую девушку. В Житии сообщается также об исцелениях «светлейшего мужа» (*clarissimus*) Клавдия, сына некоего Германиана, носившего титул «великолепный муж» (*vir spectabilis*), и «светлейшей» матроны, родственницы пресв. Рустика. Повидимому, Клавдий и не названная по имени матрона принадлежали к высшей провинциальной знати. В Житии сообщается о том, что Л. пользовался всеобщим уважением; его авторитет признавали даже варварские вожди. Так, он убедил короля алеманнов Гебавульга оставить в покое жителей Бригонского (Бри-

онского) пага. По мнению Круша, Гебавульга следует отождествить с королем алеманнов Гибульдом, к-рый, согласно Житию св. Северина, притеснял жителей Батавии (ныне Пассау). Нек-рые исследователи полагают, что этот эпизод был заимствован галльским агиографом из Жития Северина, другие считали, что речь идет о разных варварских правителях (см.: *Crété-Protin*. 2002. P. 142–143).

В заключительной части Жития сообщается об учениках Л., ставших епископами: Полихроний, прославившийся даром исцелений, занимал кафедру в Веродуне (ныне Верден); Север, к-рый проповедовал германцам, — в Треверах; Альпин, изгонявший демонов, — в Каталауне (ныне Шалон-ан-Шампань). Согласно краткому позднему Житию, св. Альпин был судьей по церковным делам (*iudex causarum ecclesiasticarum*) и якобы сопровождал Германа и Л. в Британию (*VHL*, N 309; *ActaSS. Sept.* T. 3. P. 85–86).

В Житии Л. говорится, что святой занимал кафедру 52 года, его преемником стал некий Камилиан. Эти сведения находят подтверждение в письме Сидония Аполлинария, адресованном Л., в к-ром упоминается о его 50-летнем епископском служении (*iam per quinquennia decem — Sidon. Apol.* Ep. IX 11). Т. о., кончину Л. следует датировать примерно 479 г. (см.: *MGH. Scr. Mer.* T. 3. P. 117–118).

Почитание. Память Л. была внесена в Иеронимов мартиролог под 29 июля (галльская редакция мартиролога обычно датируется кон. VI в.): «В городе Треки погребение св. Лупа, епископа и исповедника» (*MartHieron. Comment.* P. 402). По мнению А. Кантена, в мартирологе Беды Достопочтенного содержались краткое сказание о Л., основанное на Житии, и цитата из гимна святому (*Dum bella cuncta perderent, / Orando Trecas muniit — Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge.* P. 1908. P. 81–82). Это сказание, в к-ром упоминается о путешествии Л. в Британию и о спасении Трикасс от гуннов, включено также в мартирологи Флора Лионского и Адона Вьеннского. Сведения о поминовении Л. имеются в мартирологах Рабана Мавра, Вандальберта Прюмского, Узуарда, Ноткера Заики и во мн. средневек. календарях. В Римском Мартирологе память святого также указана под 29 июля.

Самое раннее упоминание о базилике, построенной над могилой Л., содержится в послании св. *Ницетия*, еп. Треверского, адресованном лангобардской кор. Хлодосвинте (60-е гг. VI в.). Призывая королеву оставить арианство, Ницетий указывал на св. епископов Галлии — Мартина, Германа, Илария, Л., Ремигия и Медарда; над их гробницами находились храмы, где совершалось множество чудес (*MGH. Ep.* T. 3. P. 121). По словам *Григория Турского*, «всем известно, что в Трикассах... похоронен предстоятель Луп». Раб некоего Мавра, спасаясь от жестокого обращения, искал укрытия в базилике Л. Хозяин попытался насильно вывести его из храма, выкрикивая оскорбления в адрес святого, но внезапно онемел. Хотя жена Мавра преподнесла базилике богатые дары, через 3 дня ее муж умер в мучениях. Этот рассказ содержится в соч. «Слава исповедников», к-рое Григорий скорее всего написал в 587–588 гг. (*Greg. Turon. Glor. conf.* 66). Согласно «Хронике» Фредегария, ок. 575 г. франк. короли Сигиберт I, Гунтрамн и Хильперик I, сыновья кор. Хлотаря I, заключили мир «в Треках, в церкви св. Лупа» (*MGH. Scr. Mer.* T. 2. P. 112). По данным археологических раскопок, в вост. пригороде Трикасс, где находилась базилика, с V в. был расположен обширный некрополь (см.: *Crété-Protin*. 2002. P. 209–211). В Житии св. Лупа, еп. Сенонского (Санского), упоминается аббат Винебауд, к-рый управлял «базиликой древнего предстоятеля Лупа» (*VHL*, N 5082–5083; *MGH. Scr. Mer.* T. 4. P. 183). Согласно позднему Житию, по просьбе еп. Галломагна св. Винебауд возглавил мон-рь при базилике (*VHL*, N 8949; *ActaSS. Agr.* T. 1. P. 571), однако существование монашеской общины во 2-й пол. VI в. вызывает сомнения. Самые ранние упоминания о мон-ре Л. связаны с деятельностью *Алкуина*, который вскоре после того, как прибыл в королевство франков (782), получил от *Карла Великого* мон-ри Ферьер и св. Л. в Труа (об этом сообщается в Житии Алкуина, сост. в 20-х гг. IX в.— *VHL*, N 242; *MGH. SS.* T. 15. P. 190). Алкуин не жил в Труа постоянно, но время от времени посещал город и переданный под его управление мон-рь (*Alcuin.* Ep. 150, 153–154, 215).

Во 2-й пол. IX в. при базилике Л. жили каноники, светским аббатом

капитула был граф Труа. Когда норманны разорили город (889), каноники во главе с главным ключником (archiclavus) Рагинарием скрылись, взяв с собой мощи Л. Позднее еп. Бодон и гр. Аделельм разрешили каноникам перенести обитель внутрь городских стен, к кафедральному собору; там была построена церковь, где хранились мощи святого (см.: *Lot F. La destruction et la reconstruction de la ville de Troyes à la fin du IX^e siècle // RBPН. 1939. Vol. 18. N 2. P. 498–504; Créte-Protin. 2002. P. 329–330*). В грамотах XI в. упоминается, что в аббатстве Пресв. Девы Марии и Л. жили секулярные каноники под руководством препозита. В 1104 г. препозит Герард построил на месте древней базилики Л. капеллу св. Мартина, при к-рой был основан мон-рь регулярных каноников Сен-Мартен-эз-Эр (см.: *Roserot de Melin. 1957. P. 87*). В 1135 г. при участии Бернарда Клервоского *Августина устав*, который соблюдали регулярные каноники, был введен также в аббатстве Л.

Расцвет аббатства относится к XII–XIII вв. В 1136 г. каноник Стефан из Нуайе подарил серебряный ковчег для главы Л., а в 1153 г., при аббате Эверарде, мощи святого выставили для поклонения и затем поместили в новую раку. Из-за того что эту раку часто выносили во время процессий, она обветшала и рассыпалась, поэтому в 1359 г. для мощей Л. изготовили раку из серебра (в ней святыня находилась до 1778, когда ее поместили в новый реликварий). В особых реликвариях из серебра и бронзы хранились кости рук святого. По инициативе аббата Никола Форжо для хранения черепа Л. был изготовлен массивный бюст-реликварий из позолоченной бронзы, украшенный эмалевыми пластинами со сценами жизни и изображениями чудес святого (1500–1503, мастер Ж. Папийон). Глава Л. была торжественно помещена в новый реликварий 6 апр. 1505 г. (о мощах святого см.: *ActaSS. Iul. T. 7. P. 52–53; Inventaires des principales églises de Troyes / Éd. Ch. Lalore. Troyes, 1893. Vol. 1. P. CXLIV, CLXV–VI, CLXXI, CLXXXIII–CLXXIV, CLXXIX–CLXXX*). Рака Л. была установлена за главным алтарем готического монастырского храма, освященного 20 мая 1425 г. Другие здания мон-ря были перестроены в XVII–XVIII вв. Во время Французской революции



Реликварий
с мощами св. Лупа, еп. г. Трикасси,
в ц. Нотр-Дам в Бофисель-ан-Лион

(1789–1799) мон-рь был закрыт, бо́льшая часть зданий в посл. разрушена (в единственном сохранившемся корпусе размещается Музей изящных искусств). Реликварии и др. ценности монастырской ризницы были утрачены. В янв. 1794 г. мощи Л. и др. святых, находившиеся в Труа, были сожжены; сохранились только фрагменты черепа святого, а также эмалевые пластины от реликвария. В 1811 г. уцелевшие частицы мощей Л. были освидетельствованы и помещены в новую раку, к-рая хранится в кафедральном соборе.

Ист.: CPL, N 988–989; BHL, N 5087–5090; *ActaSS. Iul. T. 7. P. 51–82; MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 117–124; T. 7. P. 284–302, 827–835; Sidon. Apol. Ep. IV 17; VI 1, 4, 9; VII 13; VIII 15; IX 11; Const. Lugd. Vit. Germ. 12–18; Greg. Turon. Glor. conf. 66; Collection des principaux cartulaires du diocèse de Troyes / Éd. Ch. Lalore. P., 1875. T. 1: Cartulaire de l'abbaye de Saint-Loup de Troyes.*

Лит.: *Defer E. Vie des saints du diocèse de Troyes et histoire de leur culte jusqu'à nos jours. Troyes, 1865. P. 90–106; Duchesne. Fastes. T. 2. P. 453–454; MartHieron. Comment. P. 402–404; MartRom. Comment. P. 311–313; Roserot de Melin J. Le diocèse de Troyes des origines à nos jours. Troyes, 1957; Griffe É. La Gaule chrétienne à l'époque romaine. P., 1966². T. 2. P. 301–306; Viard P. Lupo, vescovo di Troyes // *BiblSS. Vol. 8. Col. 390–391; Ewig E. Bemerkungen zur Vita des Bischofs Lupus von Troyes // Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter: FS f. H. Löwe z. 65. Geburtstag / Hrsg. K. Hauck, H. Mordek. Köln, 1978. S. 14–26; Mathisen R. W. Hilaricus, Germanus, and Lupus: The Aristocratic Background of the Chelidonium Affair // *Phoenix. Toronto, 1979. Vol. 33. N 2. P. 160–169; idem. Ecclesiastical Factionalism and Religious Controversy in Fifth-Century Gaul. Wash., 1989. P. 78–83, 89–90, 95, 97, 101–102, 125, 135, 139, 156, 191–192, 254, 281; Heinzelmann M. Gallische Prosopographie, 260–527 // *Francia. Münch., 1982/1983. Bd. 10. S. 597, 641–642, 670, 715; Créte-Protin I. Église****

et vie chrétienne dans le diocèse de Troyes du IV^e au IX^e siècle. Villeneuve d'Ascq, 2002. P. 125–183, 200–205, 326–332.

Д. В. Зайцев, А. А. Королёв

ЛУП [Луп из Ферьера; Серват Луп; лат. *Servatus Lupus*] (ок. 805 — ок. 862), аббат мон-ря св. Петра в Ферьере (ныне Ферьер-ан-Гатине, деп. Луаре, Франция), деятель *Каролингского возрождения*; получил известность как эрудит, богослов, филолог и знаток лат. словесности. Род. в архиеп-стве Санс; отец, Антельм, происходил из Баварии, мать, Фротильда, — из обл. Гатине; братья — Херибальд (епископ Осера в 829–857) и Аббон (епископ Осера в 857–860). Воспитывался в аббатстве св. Петра в Ферьере, изучал «свободные искусства». Ок. 828 г. по настоянию аббата Альдрика (впосл. архиепископ Санский), канцлера кор. Пипина I Аквитанского, отправился в монастырь *Фульда* и стал учеником аббата *Рабана Мавра*. В Фульде Л. изучал Свящ. Писание и работал в монастырском скриптории. В это время он познакомился с Эйнхардом, светским аббатом монастыря Зелигенштадт, а также с Марквардом, аббатом монастырей св. Губерта (Сент-Юбер) и Прюм, и, вероятно, с богословом *Готшалком*. Л. был среди первых читателей «Жизнеописания Карла Великого», составленного Эйнхардом, и дал высокую оценку этому сочинению, отметив прежде всего стилистические достоинства текста. В годы пребывания в Фульде Л. изучал труды античных авторов и отцов Церкви, исправлял рукописи, используя для этого богатую б-ку мон-ря. Благодаря этой деятельности он получил известность как собиратель и редактор лат. текстов.

Ок. 836 г. Л. вернулся в Ферьер и возглавил монастырскую школу. Ок. 841 г. при поддержке имп. Юдифи, 2-й жены имп. Людовика Благочестивого, он стал аббатом мон-ря. Тесные отношения с Юдифью и ее сыном *Карлом Лысым* (с 840 король зап. франков) были установлены Л. незадолго до его возвращения в Ферьер, когда он по просьбе императрицы провел нек-рое время при дворе в качестве учителя наследника. Аббат сохранял верность Карлу Лысому во время его борьбы с братьями после кончины имп. Людовика (840), неоднократно выполнял его дипломатические поручения, сопровождал

короля на совещание в Мерсене (847), по его указанию посетил папскую курию в Риме (849). В 844 г. Л. принял участие в походе против Пипина II, кор. Аквитании; после неудачной для Карла Лысого битвы при Ангулеме он попал в плен, монахам Ферьера пришлось выплатить за него выкуп. Вскоре Л. вместе с королевским посланником (*missus*) Пруденцием Галиндом (епископ Труа в 843/6–861) инспектировал бургундские мон-ри, чтобы провести преобразования монашеской жизни, утвержденные на Соборе в Жермины (843). В дек. 844 г. он принял участие в синоде западнофранк. епископов в Вернёе, где выступил с резкой критикой светских сеньоров, к-рые, как он считал, посягали на имущество Церкви; Л. был среди составителей соборных постановлений. Впосл. он присутствовал на Соборах в Суассоне (853) и в Питре (862). С кон. 40-х гг. IX в. Л. участвовал в богословских спорах о предраспределении на стороне Готшалка, выступая против *Гинкмара*, архиеп. Реймского; в это время он составил небольшой полемический трактат, в котором обосновал свою позицию ссылками на блж. Августина.

Б-ка Л., насчитывавшая ок. 94 кодексов, была одним из самых больших частных книжных собраний в империи Каролингов. Возглавив аббатство Ферьер, он активно разыскивал, копировал и исправлял сочинения классических авторов. Для этого Л. поддерживал контакты с населенниками крупнейших каролингских мон-рей (Прюм, Райхенау, Сен-Жермен в Осере, Сен-Мартен в Туре и Фульда), а также с клириками из Реймса и Санса. Л. вел обширную переписку с Римскими папами, франк. правителями и придворными, епископами, аббатами и аристократами; среди его адресатов были Альстиг Йоркский, Венилон Санский, Гинкмар Реймский, Марквард Прюмский, Рабан Мавр, Регинберт из Райхенау, Эйнхард. Сохранились 132 письма Л., вероятно собранных его учеником Хейриком Осерским. Они свидетельствуют о высокой образованности Л. в сфере классической филологии. Л. обсуждал с корреспондентами спорные места в лат. текстах, орфографию и просодию, обращался с просьбами прислать рукописи, организовал процесс копирования ред-

ких текстов, наладил книгообмен между важнейшими скрипториями и б-ками.

Известно ок. 30 рукописей, выполненных Л. или содержащих его собственноручную правку. В основном это сочинения Тита Ливия, Цицерона, Плиния Младшего, Цезаря, Авла Геллия, Макробия, Доната, Квинтилиана, Валерия Максима, Бозтия, Присциана, Лукана, Симмаха, блж. Августина, блж. Иеронима. Нек-рые тексты, напр. «Об ораторе» Цицерона и «Аттические ночи» Авла Геллия, хранились в его личном собрании. Для личной б-ки Карла Лысого Л. скопировал поваренную книгу римского кулинара Апиция; для любимого ученика Хейрика Осерского он сделал выписки из «Жизнеописания цезарей» Светония, чтобы тот мог их использовать в преподавании; для маркгр. Эберхарда Фриульского он составил обширный свод законов и капитуляриев. Рукописи, собранные и исправленные Л., впосл. неоднократно копировались, а заложенные им традиции филологических штудий развивали его многочисленные ученики, прежде всего в аббатствах *Флэри* и Сен-Жермен в Осере. Манускрипты, атрибутированные Л., созданы в разных скрипториях (их точная идентификация остается предметом дискуссий; неизвестно, существовали ли скриптории в Ферьере), но имеют много общих черт. На страницах почти квадратной формы текст расположен, как правило, в 2 колонки, написан чистым и ясным каролингским минускулом, почти лишен лигатур и др. сокращений. Вероятно, рукописи копировались в разных скрипториях, но под непосредственным наблюдением Л.

Среди оригинальных трудов Л.— поэтические эпитафии, гомилии, молитвы и агиографические сочинения (Житие св. Вигберта (VHL, N 8879), Житие св. Максимиана, еп. Треверского (Трирского) (VHL, N 5824), и др.).

Соч.: *Lupi abbatis Ferrariensis Epistolae* / Ed. E. Dümmler // MGH. Epp. T. 6. P. 1–126; *Servati Lupi Epistulae* / Rec. P. K. Marshall. Lpz., 1984; *Vita Wigberti abbatis Friteslariensis* // MGH. SS. T. 15. Pars 1. P. 36–43; *Vita Maximini episcopi Trevirensis* // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 71–82; *Romano A. L'opera agiografica di Lupo di Ferrières: Testo crit., trad. e note della «Vita Maximini» e in append. testo e trad. della «Vita Wigberti»*. Galatina, 1995; *Der «Liber legum» des Lupus von Ferrières* / Hrsg. O. Münsch. Fr./M., 2001; *Leben und Wundertaten des hl. Wigbert* / Hrsg. M. Fleck. Marburg, 2010.

Лит.: *Sprotte F.* Biographie des Abtes Servatus Lupus von Ferrières nach den Quellen des 9. Jh. Regensburg, 1880; *Marckwald E.* Beiträge zu Servatus Lupus, Abt von Ferrières. Strassburg, 1894; *Levillain L.* Étude sur les lettres de Loup de Ferrières // Bibl. de l'École des chartes. 1901. Vol. 62. P. 445–509; 1902. Vol. 63. P. 69–118, 289–330, 557–586; *idem.* De quelques lettres de Loup de Ferrières // Le Moyen Âge. 1921. T. 32. P. 193–217; *Amann É.* Loup Servat, abbé de Ferrières // DTC. T. 9. Pt. 1. Col. 963–967; *Beeson Ch. H.* Lupus of Ferrières as Scribe. Camb. (Mass.), 1930; *Severus E., von.* Lupus von Ferrières: Gestalt und Werk eines Vermittlers antiken Geistesgutes an das Mittelalter im 9. Jh. Münster, 1940; *Pellegrin E.* Les manuscrits de Loup de Ferrières: A propos du ms. Orléans 162 (139) corrigé de sa main // Bibl. de l'École des chartes. 1957. Vol. 115. N 1. P. 5–31; *Schmidt W. A.* Verfassungslehren im 9. Jh.: Die Fürstenspiegel und politischen Schriften des Jonas von Orléans, Hinkmar von Reims, Sedulius Scottus, Servatus Lupus von Ferrières und Agobard von Lyon. Mainz, 1961; *Gariépy R. J.* Lupus of Ferrières and the Classics. Darien (Conn.), 1967; *idem.* Lupus of Ferrières: Carolingian Scribe and Text Critic // Mediaeval Studies. Toronto, 1968. Vol. 30. P. 90–105; *Marshall P. K.* The Learning of Servatus Lupus: Some Additions // Ibid. 1979. Vol. 41. P. 514–523; *Pingot-Bonnefoy J.* Loup de Ferrières, personnage énigmatique. Caen, 1993; *Bischoff B.* Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne. Camb.; N. Y., 1994; *Depreux Ph.* Büchersuche und Büchertausch im Zeitalter der karolingischen Renaissance am Beispiel des Briefwechsels des Lupus von Ferrières // AKG. 1994. Bd. 76. S. 267–284; *Schipke R.* Die Handschriften des Lupus von Ferrières // Res publica litterarum. 1994. Vol. 17. P. 123–143; *Noble T. F. X.* Lupus of Ferrières in His Carolingian Context // After Rome's Fall: Narrators and Sources of Early Medieval History: Essays Presented to W. Goffart / Ed. A. C. Murray. Toronto, 1998. P. 232–250; *Margalhan-Ferrat C.* Loup de Ferrières et la papauté: Une question d'ecclésiologie carolingienne // Mémoires de la Société pour l'histoire du droit et des institutions des anciens pays Bourguignons, Comtois et Romands. 1999. T. 56. P. 7–21; *Ricciardi A.* L'epistolario di Lupo di Ferrières: Intelletuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo. Spoleto, 2005.

А. И. Сидоров

ЛУПЕРКАЛИИ [лат. *Lupercaliae*], в Др. Риме праздника в честь бога Луперка, когда происходило ритуальное очищение от злых духов; праздник плодородия. Самое раннее упоминание о Л. принадлежит Эратосфену, греч. ученому и писателю из Кирены, подробно описано Овидием (*Ovid.* Fast. 2. 267–452), Марком Теренцием Варроном (*M. Terenti Varronis. De lingua Latinae libri.* VI 3–4. В., 1885), упоминают Плутарх в жизнеописаниях Ромула и Юлия Цезаря (*Plut.* Vitae. 21. 3–8, 61. 3–4), Цицерон, Дионисий Галикарнасский, блж. Августин и др. авторы. Л. проводились ежегодно 15 февр. Учреждение Л. в Риме приписывается Евандру из аркадского г. Пал-

лантия, где таким же образом, вероятно, праздновали Пана Ликейского.

Одна из древнейших рим. жреческих коллегий, коллегия луперков, собиралась на ритуальные празднества в гроте Луперкал (по преданию, так назван Евандром) у подножия Палатинского холма. В качестве учредителей коллегии луперков предание называет легендарных основателей Рима — Ромула и Рема. Священнодействия проводились только раз в год — во время празднеств Л. Коллегия делилась на 2 части, к-рые по традиции были связаны с 2 патрицианскими родами — Фабиев (*Luperci Fabiani*) и Квинтилиев (*Luperci Quintiliani*). Во главе каждой стоял магистр. Количество людей, входивших в эти коллегии, и срок их службы неизвестны. В 45/44 г. до Р. Х. появилась 3-я коллегия — в честь Юлия Цезаря (*Luperci Iuliani/Julii*; предположительно, была распущена уже в 43 г. до Р. Х.). Ее первым магистром был Марк Антоний. Впосл. патрицианская коллегия луперков была передана сословию всадников.

В начале празднеств жрецы приносили в жертву козла (или козу, или коз) и, согласно Плутарху, собак. Далее Плутарх писал, что к алтарю подвели 2 знатных юношей, жрецы прикасались к их лбам окровавленным ножом, а затем стирали кровь шерстью, смоченной в молоке. Юноши должны были улыбаться или смеяться, выражая т. о. радость, что явились добровольной жертвой во время ритуала. Человеческая жертва была символической, но не исключено, что в период зарождения Л. она была реальной. Новый этап ритуала начинался с того, что жрецы, обнажив себя и сделав набедренные повязки из козлиных шкур, согласно сообщению Дионисия и Плутарха, обегали границы Палатина (символическое окружение поселения магическим кругом, чтобы не допустить вреда извне). Из описаний Варрона и блж. Августина следует, что жрецы поднимались и спускались по Свящ. дороге (*via Sacra*). Луперки стегали ремнями из козьей шкуры встречавшихся им по пути людей, гл. обр. женщин. Считалось, что такой удар обладает магическим действием и представляет собой своего рода ритуал изгнания злого духа, избавляет женщин от бесплодия, облегчает процесс родов (коза известна своей плодовитостью, козел — символ похоти).

Варрон подчеркивает связь названий праздника и места его проведения (грота) с наименованием жрецов, но не уточняет, какое из этих названий было первичным. Согласно Овидию, Л. проводились в честь бога Фавна в гроте, где находился алтарь и совершали основную часть ритуала. Помимо Луперка и Фавна (или по аналогии — Пана) в качестве главных богов Л. у античных авторов выступали также Инуй, Юнона, Марс, Фебруй, Либер и др. Вероятнее всего, в самом начале этот древний культ не был связан с каким-то конкретным богом, он был пастушеским ритуалом изгнания волков, угрожавших стадам. Источники содержат разные интерпретации появившегося позднее более широкого сакрального значения праздника Л. Овидий видел в Л. прежде всего праздник плодородия. Согласно Плутарху, Л. были связаны с мифом о волчице, вскормившей Ромула и Рема; Варрон писал о ритуале очищения во время праздника. Возможно, Л. имели отношение к духам подземного мира и почитанию мертвых (фрагмент, указывающий на это, есть у Варрона), а также к подтверждению царской власти. Так, Марк Антоний предложил Юлию Цезарю имп. диадему именно в разгар празднования Л. в 44 г. до Р. Х., хотя вполне вероятно, что этот момент был выбран лишь потому, что в праздновании участвовало большое количество людей.

В период поздней республики Л. приобрели дурную репутацию из-за эротической составляющей ритуала: молодые женщины должны были обнажаться. Цицерон не одобрял вступление своего племянника в коллегии луперков. Во II в. по Р. Х., согласно сообщению Плутарха, ритуал был изменен — женщины лишь подставляли ладони под удары ремнями. Л. проводились до кон. V в., когда папа Римский Геласий I (492–496) осудил тех христиан, к-рые продолжали в них участвовать. Существует предположение, что от Л. ведет свое происхождение День св. Валентина, но научного подтверждения этой гипотезы нет. В значительно измененном виде Л. еще продолжали отмечать в К-поле в X в. Лит.: *Энман А.* Легенда о римских царях, ее происхождение и развитие. СПб., 1896; *Franklin A. M.* The Lupercalia. N. Y., 1921; *Маяк И. Я.* Рим первых царей: генезис римского полиса. М., 1983; *Wiseman T. P.* The God of the Lupercal // *JRS.* 1995. Vol. 85. P. 1–22; *Beard M., North J.,*

Price S. Religions of Rome, Camb., 1998. Vol. 2: A Sourcebook; *Сморчков А. М.* Коллегия луперков // Жреческие коллегии в Раннем Риме: К вопр. о становлении римского сакрального и публичного права / Ред.: Л. Л. Кофанов. М., 2001. С. 249–268.

А. А. Захарова

ЛУПИКИН [Лупицин; лат. *Lupicinus*] († ок. 480), св. (пам. зап. 21 марта), 2-й аббат мон-ря Кондат (на месте совр. г. Сен-Клод, Франция). Важнейший источник сведений о Л. — Житие Юрских отцов (святых Романа, Лупикина и Евгенда), написанное по просьбе Марина, аббата Леринского мон-ря (см. *Лерен*), для Иоанна и Арментария, монахов аббатства св. Маврикия в Агауне (ныне Сен-Морис, кантон Вале, Швейцария). Издатель Жития, Ф. Мартин, датировал сочинение примерно 520 г. (*Vie des Pères du Jura.* 1968. P. 57), но Ф. Мазе показал, что оно было составлено до 515 г. — даты торжественного основания мон-ря св. Маврикия, о к-ром нет упоминаний в тексте (*Masai.* 1971. S. 56). По мнению А. Дюбрёка, Житие было написано между 512 и 515 гг. (*Dubreucq.* 2009. P. 197). Нек-рые исследователи считали автором Жития св. Вивенциола, монаха из Кондата, ученика св. *Евгенда* и впосл. епископа Лугдунского (Лионского) (см.: *Moyse.* 1973. P. 43–44; *Wood.* 1981. P. 27; *Vogué.* 2003. P. 123–127). Poleмика между франц. исследователями, выступавшими за историческую достоверность Жития, и нем. учеными, оспаривавшими ее, длилась со 2-й пол. XVII до 2-й пол. XX в. и завершилась признанием подлинности текста (подробнее см.: *Vie des Pères du Jura.* 1968. P. 14–44). Более краткое сказание о Романа и Л., отличающееся в нек-рых деталях от Жития Юрских отцов, было включено *Григорием Турским* в цикл «Житие отцов».

В Житии Юрских отцов сообщается, что Л. последовал за старшим братом Романом, к-рый в возрасте ок. 35 лет покинул родной дом и поселился близ слияния 2 рек в уединенной долине гор Юра. Согласно Григорию Турскому, Л. с юных лет искал Бога. Получив образование и достигнув надлежащего возраста, он по настоянию отца женился. Роман с детства был близок Л. по духу и также желал посвятить жизнь Богу, поэтому не вступил в брак. После кончины родителей брата отправились искать уединения и поселились

в отдаленном месте Юрских гор, между Бургундией и Алеманнией, недалеко от г. Авентик (ныне Аванш, Швейцария). Соорудив хижины, они проводили там дни в молитве, питаясь лишь кореньями. Однако вскоре диавол попытался прогнать отшельников, обрушивая на них град камней, так что Л. и Роман часто страдали от ран, причиненных камнепадом. Будучи еще недостаточно духовно опытными, братья стали опасаться демонов и покинули жилище. Придя в некое селение, они остановились в доме бедняка, жена к-рого стала расспрашивать их, кто они и откуда. Услышав рассказ Романа и Л. о том, почему они отказались от замысла жить уединенно, она призвала их мужественно бороться с искушениями. Раскаявшись в малодушии, братья вернулись в горы. Сатана вновь начал осыпать их камнями, но Роман и Л., вооружившись крестным знаменем и молитвой, преодолели это испытание. Вскоре вокруг них стали собираться ученики, чтобы слушать их проповеди. Тогда Роман и Л. основали мон-рь Кондат (Кондадискон), а затем еще 2 обители (мон-рь в Лауконне (ныне Сен-Люписен) и, возможно, Роменмотье в совр. Швейцарии), одна из к-рых располагалась в Алеманнии, и поочередно посещали живших там монахов, наставляя их словом Божиим. В отличие от Романа, к-рый одинаково общался как с монахами, так и с мирянами, в т. ч. жен. пола, Л. избегал встреч и разговоров с женщинами. Он был строг с монахами, не позволял не только поступать с кем-либо дурно, но и произносить бранные слова. Однажды он пришел в мон-рь в Алеманнии и, пока монахи работали в поле, вошел в помешение, где готовили пищу. Увидев множество разнообразных блюд, в т. ч. рыбных, Л. возмутился и приказал бросить все яства в общий котел. Т. о. он хотел показать братии, что монахи не должны излишествовать. Монахи раскаялись в своем проступке, но 12 из них покинули мон-рь, не сумев отказаться от земных удовольствий. Роман чудесным образом узнал о проступке брата и, когда Л. вернулся в Кондат, упрекнул его в том, что по его вине монахи ушли из мон-ря. Затем он стал горячо молиться об ушедших, не желая их гибели. По молитве Романа они раскаялись и основали собственную обитель.

В Житии Юрских отцов описаны аскетические подвиги Л.: святой всегда носил тунику, сшитую из лоскутов меха различных животных; капюшон защищал его от дождя, но не от холода; обувь Л. надевал, лишь отправляясь ко двору, в мон-ре же носил деревянные сандалии. У подвижника не было постели: обычно после окончания совместной вечерней молитвы он продолжал молиться в оратории, после чего ненадолго засыпал на скамье. Когда же стояли холода, Л. спал в своего рода колыбели из дерева, которую закрывал с 2 концов древесной корой и обогривал, ставя ее рядом с очагом. Когда люлька нагревалась, он брал ее с собой в ораторий. Л. не употреблял в пищу не только мясные, но и молочные продукты, масло и вино. Григорий Турский указывает, что пищу он вкушал один раз в 3 дня, воду пил крайне редко, особенно в последние годы жизни. Когда святого одолевала жажда, он опускал руки в сосуд с водой и т. о. восполнял необходимую организму влагу. В Житии Юрских отцов говорится, что Л. макал ломоть хлеба в блюдо с водой и ел это. Однажды братия монастыря и миряне пришли к эконому обители и уведомили его, что до следующего урожая зерна не хватит. Эконом, взяв с собой 5 почтенных мужей, отправился к Л. и со слезами рассказал о надвигающейся беде. Л. привел их в монастырскую житницу и стал горячо молиться Богу, затем велел эконому раздавать зерно нуждающимся. Чудесным образом все были спасены от голода. Григорий Турский сообщает, что Бог указал Л. пустынное место, где были спрятаны сокровища, так что он мог ежегодно брать оттуда деньги на нужды братии, никому при этом не открывая источник доходов.

В отличие от Романа, к-рый, согласно Григорию Турскому, прославился исцелением больных и прокаженных, Л. в Житии Юрских отцов предстает скорее как опытный врач и духовный наставник. Он содействовал выздоровлению монаха, который из-за тщеславия взял на себя подвиг крайнего воздержания и дошел до такого истощения, что не мог двигаться. Л. не только молился за несчастного, но и в течение недели с помощью физических упражнений на свежем воздухе оживлял его омертвевшие члены, а затем ради по-

слушания велел ему вкушать нормальную пищу. В др. раз Л. словами отеческой любви привел к раскаянию 2 монахов, решивших тайно бежать из мон-ря. В Житии делается акцент на силе молитвы Л. Мон. Датив отличался смирением, кротостью, послушанием и др. добродетелями, но затем возгордился и покинул обитель. Встретив в базилике св. Мартина в Туронах (ныне Тур) одержимого демонами, к-рый назвал его по имени и объявил, что отныне Датив будет служить ему вместо верхового животного, монах раскался и вернулся в монастырь. Через 2 года он вновь решил уйти; тогда Л. понял, что на этот раз только Бог сможет остановить монаха, и принялся горячо молиться за него. В результате Датив опомнился, просил прощения у братии и впредь не поддавался такого рода искушению. По молитве Л. его друг Агриппин, назначенный комитом Галлии, избежал смерти. Он был оклеветан перед императором военачальником Эгидием, отправлен в Рим и без суда приговорен к смертной казни. Л. явился во сне Агриппину и указал ему тайный ход из тюрьмы. Следующей ночью святой снова предстал перед Агриппином в ватиканской базилике св. Петра и пообещал, что утром тот получит необходимое пропитание. Затем Агриппин встретил придворных и открылся им; его доставили во дворец, и он был оправдан перед императором.

Л. защитил перед Хильпериком I († ок. 480), кор. Бургундии, бедняков, к-рых угнетал некий влиятельный вельможа. Хильперик не только освободил людей от притеснений, но и щедро одарил Л. Григорий Турский уточняет, что Л. отправился к правителю просить средств для содержания обители.

Из текста Григория Турского известно, что после смерти Романа (ок. 460) Л. в течение примерно 20 лет один управлял всеми обителями. Роман по его просьбе был похоронен за пределами мон-ря, чтобы к нему на могилу, над к-рой в посл. была построена церковь, могли приходиться за исцелением не только мужчины, но и женщины. Л. дожил до глубокой старости и, назначив преемников, скончался в окружении братии. Он был погребен в базилике мон-ря в Лауконне.

В XI в. началась реконструкция базилики, продолжавшаяся до XII в.,



когда была возведена башня над средокрестием. Освящение 3-нефной церкви состоялось в 1110 г.; в булле папы Пасхалия II она впервые была названа ц. св. Л. С XVI в. церковь



Церковь Нотр-Дам в Сен-Люписене.
XI–XII вв.

неск. раз перестраивалась и реконструировалась. В 1689 г. под главным алтарем церкви был обнаружен деревянный гроб с останками, в котором находилась свинцовая табличка с именем Л. Табличка датируется V–VIII вв. и, по мнению некоторых исследователей, могла быть на саркофаге Л. В янв.–февр. 2007 г. в ходе археологических раскопок под средокрестьем церкви была обнаружена первоначальная могила святого с остатками деревянного гроба. В церкви хранится деревянная позолоченная рака с мощами святого и деревянный бюстреликварий XIV в. с частицей мощей св. Андрея (*Bully S., Čaušević-Bully M. Saint-Lupicin (Jura), Église Notre-Dame de la Nativité: Sondage archéologique a la croisé du transept // Bull. du Centre d'études médiévales d'Auxerre. 2008. Vol. 12. P. 46–49*). Часть мощей Л. хранится в ц. Сен-Люписен в Люстене (коммуна Профондевилль, пров. Намюр, Бельгия).

В «исторических» мартирологах, составленных Флором Лионским, Адоном Вьенским и др. авторами IX в., память Л. указана под 21 марта. Под этой же датой в 80-х гг. XVI в. она была внесена кард. Цезарем Баронием в Римский Мартиролог и сохраняется в его совр. редакции. В еп-стве Сен-Клод поминовение святых Романа и Л. совершается 21 мая. Ист.: BHL, N 5073–5074; CPL, N 2119; ActaSS. Mart. T. 3. P. 262–267; Vie des Pères du Jura / Éd. F. Martine. P. 1968, 2004². (SC; 142); Vita Patrum Iurensium Romani, Lupicini, Eugendi / Ed. B. Krusch // MGH. Scr. Mer. T. 3. P. 143–153; Greg. Turon. Vit. Patr. 1; MartRom. P. 106; MartRom (Vat.). P. 188.

Лит.: *Benoît P. Histoire de l'abbaye et de la terre de St-Claude. Montreuil-sur-Mer. 1890. Vol. 1. P. 78–109; Poupardin R. Étude sur les vies des saints fondateurs de Condat et la critique de M. B. Krusch // Le Moyen Âge. Brux. etc., 1898. T. 11. P. 31–48; Duchesne L. La Vie des Pères de Jura // MAH. 1898. Vol. 18. N 1. P. 3–16; Quentin H. Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 244, 348, 371, 481; Hoogterp P.-W. Les vies des Pères du Jura: Étude sur la langue. Brux., 1934. P. 129–251; Van Doren R. Lupicino // BiblSS. Vol. 8. Col. 378–379; Masai F. La «Vita Patrum Iurensium» et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Agaune // FS B. Bischoff. Stuttg., 1971. S. 43–69; Moyses G. Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V^e–X^e siècles) // Bibl. de l'École des chartes. P., 1973. T. 131. P. 21–104, 369–485; Keller H., von. Mönchtum und Adel in den «Vita patrum Iurensium» und in der «Vita Germani abbatis Grandivallensis» // Landesgeschichte und Geistesgeschichte: FS f. O. Herding z. 65 Geburtstag. Stuttg., 1977. S. 1–23; Wood I. A Prelude to Columbanus: The Monastic Achievement in the Burgundian Territories // Columbanus and Merovingian Monasticism / Ed. H. B. Clarke, M. Brennan. Oxf., 1981. P. 3–32; Vogué A., de. Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité. P., 2003. T. 8; Bully S. e. a. Saint-Lupicin (Jura): Étude de bâti de l'église Notre-Dame // Bull. du Centre d'études médiévales d'Auxerre. 2007. Vol. 11. P. 64–70; Dubreucq A. Lérins et la Burgondie dans le haut Moyen Âge // Lérins, une île sainte dans l'Occident medieval / Éd. Y. Codou, M. Lauwers. Turnhout, 2009. P. 197–206.*

А. Н. Крюкова

ЛУПП [Луп; греч. Λοῦπ(π)ος], мч. Солунский (Фессалоникийский) (пам. 23 авг., 26 окт.). Его память есть в вост. и зап. мартирологах, а также в слав. месяцесловах, однако четкого представления о Л. эти источники не дают. Возможно, существовало 2 или больше святых с этим именем, пострадавших во время гонений в разных регионах; сказания о них постепенно были отнесены к единственному Л. Так, в одном из греч. синаксарных сказаний сообщается, что Л., благочестивый и ревностный христианин, дерзновенно обличил язычников в нечестии, опрокинул идолов и, не поддавшись на увещания отречься от своей веры, был приговорен к смерти начальником области, где он находился. Палачи, намереваясь расчлнить Л. на части, покалечили друг друга. Опасаясь после этого чуда приближаться к святому, они решили расстрелять его из луков, но стрелы поразили их самих. Тогда они попытались умертвить Л. с помощью пилы, однако вместо тела мученика распилили ствол дерева. С неба на служителя Христова пролилась вода, укрепляя его. В конце концов Л. был усечен мечом (SynCP. Col. 917).

В Мученичестве, приводимом свт. Димитрием, митр. Ростовским, в основе к-рого лежит вышеизложенное сказание, есть ряд дополнений. Л. назван слугой (рабом) некоего господина, но свободным во Христе (ср.: 1 Кор 7. 22). Рабом (δοῦλος) Л. назван и в двустииши, помещенном в рукописи греч. Синаксаря (Paris. gr. 1617). Время мученичества отнесено к правлению имп. Аврелиана (270–275). Вода, пролившаяся с неба на Л., была крещальной, т. к. Л. не успел принять таинства, но не хотел умереть некрещеным. От мощей мученика происходили чудеса исцеления (ЖСв. Авг. С. 396–397).

Болландист Д. Папелброх называет Л. епископом Сирмийским (ActaSS. Maii. T. 1. P. 40), однако не приводит аргументов в пользу своей версии, к-рая больше никакими источниками не подтверждена; 23 авг. — один из дней памяти *Иринея*, сщмч. Сирмийского, и, возможно, в данном случае указание о Сирмии было ошибочно отнесено к Л.

Наибольшее признание и распространение получило предание, в котором Л. отождествляется с Луп(п)ом, слугой вмч. *Димитрия Солунского* (пам. 26 окт.). Согласно этой традиции, Л. жил на рубеже III и IV вв. и принял мученическую кончину при имп. Максимиане Галерии (293–311) в Фессалонике. В Житии вмч. Димитрия сказано, что Л. присутствовал при казни своего господина, собрал капли его крови в орарь и омочил в ней его перстень. От этих реликвий стали происходить чудеса, молва о к-рых разносилась по городу. Император приказал казнить Л. (BHG, N 497 и 497b — ActaSS. Oct. T. 4. P. 65, 94–95, 102–103). Вероятно, почитание Л. распространялось вместе с почитанием вмч. Димитрия.

На рубеже VI и VII вв. о почитании Л. в Византии свидетельствует историк Феофилакт Симокатта. По его сведениям, брат имп. Маврикия (582–602) стратиг Петр оказался по долгу службы в г. Новы (визант. пров. Н. Мёзия, близ совр. г. Свиштов, Болгария); местные жители просили остаться с ними на праздник в честь Л., в канун которого Петр и прибыл к ним. После нек-рых колебаний, вызванных спешной служебной надобностью, Петр остался в Новых на 2 дня (*Theophyl. Sym. Hist. 1887. P. 249*). Исследователь Т. Дьюкет предполагает, что Л. мог быть



покровителем солдат дунайской армии, от ветеранов к-рой Теофилакт много лет спустя и получил эту информацию (*Duket T. A. A Study in Byzant. Historiography: An Analysis of Theophanes' Chronographia and its Relationship to Theophylact's History*: Diss. Boston, 1980. P. 79).

В стихе, помещенном в календаре гимнаста XI в. Христофора Митиленеоса, Л., о к-ром сказано только, что он был усечен мечом, упомянут вместе с ап. Титом, чья память также совершается 23 авг. (*Christoforo Mitileneo. Calendari. T. 1. P. 455; T. 2. P. 423–425*).

Ист.: ActaSS. Aug. T. 4. P. 593–595; Петков, Спасова. Стиш. Пролог. 2014. Т. 12. С. 58. Лит.: *Serguii (Спасский)*. Месяцеслов. Т. 3. С. 335–336; *Delehaye H. Saints de Thrace et de Mésie // AnBoll. 1912. T. 31. P. 161–301; Gordini G. D. Lippo // BiblSS. T. 8. P. 383–384; Σωφρόνιος (Εὐστρατιάδης). Ἀγιολόγιον. Σ. 380–381; Μακάριος Σμιωνοπετρίτης, ἱερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Τ. 9: Ἀυγουστος. Ἀθήναι, 2009. Σ. 245.*

О. Н. А.

ЛУ́ПУ ВАСИ́ЛЕ [рум. Lupu Vasile] (1595–1661, Стамбул), молдав. господарь (1634–1653). Его происхождение точно не известно. Поскольку Л. В. носил прозвище Василий



Печать молдав. господаря
Василе Лупу.
1641 г.

Албанец, то в лит-ре его часто называют албанцем, но также и балканским влахом, и греком. Его отец, Николае Кочи, занимал гос. должности в Молдавии, а мать, Ирина, была дочерью молдав. боярина. Л. В. получил молдав. престол в апр. 1634 г. в возрасте 40 лет, имея уже большой адм. опыт и занимая различные высокие посты в Молдавском княжестве. В то время усиливалось влияние в Молдавии Османской империи, возрастал размер турецкой дани, появлялись новые обязательства страны по отношению к Порте. Но в начале правления Л. В. османская Турция была занята продолжительной войной с Ираном, и это привело к определенному подъему эконо-

мики и культуры в Молдавском княжестве. Вместе с тем шел процесс закрепощения крестьян, получивший отражение в Уложении Л. В. — 1-м печатном своде законов, изданном по его повелению в 1646 г. В качестве юридического источника было использовано римско-византийское право. Свод составила группа юристов первоначально по-гречески, а затем текст перевели на молдавский язык. В Уложении преобладают статьи по уголовному праву, также было законодательно оформлено прикрепление крестьян к земле. Крестьяне сопротивлялись, их вооруженные выступления пресекало правительство. За время господарства Л. В. были казнены 14 тыс. чел. При подавлении одного из народных восстаний, еще до того, как он вззошел на престол, Л. В. был ранен.

Во внешней политике Л. В. стремился поддерживать хорошие отношения со своим сюзереном — турецким султаном (исправно платил дань Порте) и с Польшей; вел военные действия с валашским господарем Матеем Басарабом, стремясь подчинить себе соседнее Валашское княжество. После начала русско-турецкого конфликта из-за Азова Л. В. установил довольно тесные связи с Россией: направлял туда своих послов и принимал у себя в Яссах российских представителей. В 1642–1643 гг. в Яссах проживал тайный резидент Москвы, один из видных русских дипломатов — А. Л. Ордин-Нащокин. В процессе борьбы украинского казачества против Польши Л. В. первоначально был на стороне поляков, но затем ситуация поменялась и его дочь Руксандра вышла замуж за сына Богдана Хмельницкого Тимофея; другая дочь, Мария, в 1645 г. стала женой крупного литов. магната Речи Посполитой Януша Радзивилла. Весной 1653 г. в Молдавию вступили валашские и венгерские войска, получившие поддержку местной молдав. оппозиции во главе с Георге Штефаном. Л. В. был вынужден бежать в Каменец-Подольский. Ему на помощь пришло казацкое войско во главе с Т. Хмельницким, но силы были неравными. Хмельницкий погиб, а Л. В. потерял престол. Он переехал в Крым, но по приказу султана татар. хан выдал его османским властям, и после продолжительного заточения в Семибашенном замке (Едикуле) Стамбула Л. В. скончался.

Л. В. правил почти 20 лет, больше, чем кто-либо из молдав. господарей XVI–XIX вв. В это время отмечается подъем молдав. культуры и церковной жизни. В 1641 г. при поддержке митр. Киевского Петра Могилы начала работать 1-я молдав. типография в Яссах, к-рой руководил Софроний Почацкий. Все типографские принадлежности для нее были получены из Киева, Львова и Москвы. В этой типографии были напечатаны 1-я молдав. кн. «Казания» (Учительное Евангелие) митр. Молдавского Варлаама, «Семь таинств церковных» в переводе Евстратия Логофета, «Книга, которая называется Ответ на Кальвинистский катехизис» митр. Варлаама. В 1640 г. в Яссах была основана 1-я молдав. гос. школа — Славяно-греко-латинская академия, известная также как Василианская академия. Она готовила служителей Церкви и специалистов для гос. учреждений. В сер. XVII в. в Яссах действовали ок. 20 школ, в к-рых обучалось ок. 200 учеников. В правление Л. В. в Молдавии был возведен ряд монастырей и церквей, среди них выделяется *Трех святителей монастырь* в Яссах с величественным храмом, где позднее был устроен господарский некрополь и в 1661 г. похоронен Л. В. В Яссах при Л. В. были построены также мон-ри *Голия* и *Хлинча*, ц. св. Димитрия в молдав. г. Оргееве и др. В 30-х гг. XX в. в Оргееве Л. В. поставили памятник. Л. В. оказывал значительную помощь, в т. ч. и материальную, патриархам К-польскому, Александрийскому, Антиохийскому и Иерусалимскому.

Лит.: *Арсений (Стадницкий)*. Исследования и монографии по истории Молдав. Церкви. СПб., 1904; История Молдавской ССР. Киш., 1965. Т. 1; *Grigoraş N. Instituții feudale din Moldova. Bucur., 1971. Vol. 1: Organizarea de stat până la mijlocul sec. al XVIII-lea; Kostin M. Летописецул Цэрий Молдовеи де ла Аарон-водэ ынкаоче. Киш., 1972; *Курьяк В.* Карта ши типарул ын Молдова ын секолле XVII–XVIII. Киш., 1977; *Şerban C. Vasile Lupu, Domn al Moldovei (1634–1653)*. Bucur., 1991; *Baidaus E. Politică și diplomația Moldovei în timpul domniei lui Vasile Lupu (1634–1653)*. Chişinău, 1998; *Eremia I. Relațiile externe ale lui Vasile Lupu (1634–1653)*. Chişinău, 1999; *Păcurariu. IBOR. Vol. 2: Domnii Țării Moldovei: Studii*. Chişinău, 2005; История Республики Молдова с древнейших времен до наших дней. Киш., 2015³.*

В. Я. Гросул

ЛУРД [франц. Lourdes], город во франц. Пиренеях (деп. В. Пиренеи), место явления Пресв. Девы Марии,

почитаемое Римско-католической Церковью, центр католич. паломничества.

Явления Пресвятой Девы Марии. 11 февр. 1858 г., в четверг, 14-летняя Мария Бернарда (известна с уменьшительной формой имени — Бернадетта) Субиру вместе с др. детьми собирала хворост на окраине города. Близ грота Масабель на берегу р. Гав-де-По она заметила необычный свет и увидела Деву в белом одеянии с голубым поясом; др. дети ничего не заметили. Вскоре явление исчезло. В воскресенье, 14 февр., Субиру с детьми вновь пришла к гроту. Когда она начала читать молитвы *розария*, явление повторилось. Из всех присутствовавших Деву видела только Бернадетта. 18 февр., в четверг, она пришла к гроту в 3-й раз. Узрев Деву, осмелилась задать Ей вопрос: кто Она? Ответа Бернадетта не получила, но Дева впервые обратилась к ней, сказав, что она будет счастлива, хоть и не в этом мире, а затем попросила ее 15 раз приходить к гроту. На следующий день девочка вновь пришла, взяв с собой зажженную свечу (впосл. зажигание свечей рядом с гротом стало традицией). Поскольку слухи о чудесных явлениях быстро распространились, во время следующих визитов Субиру сопровождали уже не менее 100 чел.; скопление народа привлекло внимание полиции, допросившей девочку о явлениях Девы. Во время 8-го явления (24 февр., среда) Дева снова обратилась к Бернадетте со словами о необходимости покаяния и молитвы за грешников. На следующий день, 25 февр., когда близ грота собралось уже ок. 300 чел., был открыт источник, из к-рого Бернадетта по повелению Девы пила воду и в к-ром умывала лицо.

27 февр. (10-е явление Девы Марии) Субиру сопровождали более 800 чел., а в воскресенье, 28 февр., к гроту пришли более 1 тыс. чел. Девочку вызвали к судье, который пригрозил ей наказанием за нарушение спокойствия. В понедельник, 1 марта, когда Дева явилась в 12-й раз, у грота собралось ок. 1,5 тыс. чел., впервые среди них был католический священник, осмелившийся нарушить запрет епископа посещать клирикам грот. В этот день было зафиксировано 1-е исцеление в Л.: женщина опустила в источник парализованную руку и излечилась.

2 марта, во время 13-го явления, Дева попросила Субиру передать просьбу священникам приходить сюда с процессией для молитв и построить на месте явления часовню. Бернадетта передала слова Девы приходскому свящ. М. Д. Пейрамалю, но он отнесся скептически к рассказам девочки и настоял на необходимости узнать, как Дева Себя называет.

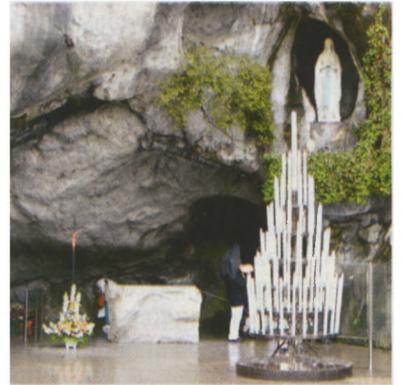
Утром в среду, 3 марта, Бернадетта пришла к гроту, где собрались уже ок. 3 тыс. чел., но явления Девы не было. Однако в тот же день позже Субиру услышала внутренний призыв вернуться, и ей было явление (14-е). По требованию приходского священника Бернадетта спросила у Девы Ее имя, но Она лишь улыбнулась в ответ. Ничего не было сказано и во время 15-го явления (4 марта, четверг), когда число собравшихся у грота достигло 8 тыс. После этого явления Субиру сочла исполненной просьбу Девы о 15 посещениях и нек-рое время не приходила. В четверг, 25 марта 1858 г., на праздник Благовещения, Субиру вновь пришла к гроту и узрела Деву, Которая сказала ей на местном, окситанском наречии: «*Que soy ega immaculada counserciou*» (Я — Непорочное Зачатие). Девочка не поняла значения услышанного, но, повторяя на обратном пути слова про себя, сообщила их священнику, который был поражен тем, что полуграмотная сельская жительница могла изложить догматическое определение о *Непорочном зачатии*, провозглашенное папой Римским *Пием IX* (булла «*Innefabilis Deus*» от 8 дек. 1854).

В июне 1858 г. местные власти приняли решение положить конец массовым посещениям грота и огородили его забором. 16 июля, в пятницу, Субиру услышала призыв прийти на место явления Пресв. Девы. Но из-за ограждения она не могла приблизиться к гроту и установилась на противоположном берегу реки. Отсюда она в последний, 18-й раз видела Пресв. Деву Марию.

В кон. сент. 1858 г. Л. посетил представитель имп. Наполеона III гос. министр А. Фульд; после его визита грот Масабель был открыт для посещений.

Признание подлинности явлений Пресвятой Девы Марии. Свящ. М. Д. Пейрамаль сначала относился скептически к событиям в при-

ходе, но довольно скоро стал одним из главных защитников подлинности явлений Пресв. Девы Марии. Тарбский еп. Б. С. Маскору Лоранс (1844–1870), в юрисдикции которого был приход Л., объявил о начале офиц. расследования, для чего 28 июля 1858 г. была учреждена ко-



Грот Масабель в Лурде

миссия. 5 февр. 1860 г. епископ лично встречался с Субиру. Пастырским посланием от 18 янв. 1862 г. он официально признал подлинность явления Пресв. Девы Марии в гроте Масабель близ Л. 4 апр. 1864 г. состоялась 1-я процессия от приходского храма в Л. к гроту, где епископ совершил освящение установленной скульптуры Пресв. Девы Марии.

При папе *Пии X* декретом Конгрегации обрядов от 13 нояб. 1907 г. «*Immaculatae Mariae Virginis vulgatum nomen de Lourdes*» для всей католич. Церкви 11 февр. устанавливался праздник явления Пресв. Девы Марии в Л. (в ранге «*duplex maius*») (ASS. 1907. Т. 40. Р. 747–748).

Декретом от 20 апр. 1912 г. еп-ство Тарб, на территории к-рого находился Л., стало именоваться Тарб-э-Лурд (AAS. 1912. Т. 4. Р. 338).

Мария Бернарда Субиру после событий февр.—июня 1858 г. оставалась неск. лет жить в Л. и очень страдала в связи с тем, что многочисленные паломники проявляли к ней большой интерес. В 1866 г. она, выбрав для себя монашеский путь, уехала из Л. и вступила в монашескую конгрегацию Сестер милосердия г. Невер (Sœurs de la Charité de Nevers). Ее приняли в монастырь св. Гильдарда, где 30 окт. 1867 г. Субиру принесла монашеские обеты. Скончалась 16 апр. 1879 г. в возрасте 35 лет. Процесс *беатификации* Субиру был завершен папой *Пием XI*, причислившим ее к лику блаженных Римско-католической

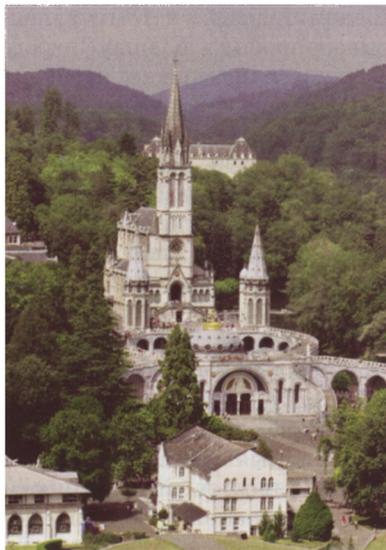
Церкви (послание «Deus, qui infirma mundi eligit» от 14 июня 1925 — ASS. 1925. Т. 17. Р. 296–300). 8 дек. 1933 г., на праздник Непорочного зачатия, она была канонизирована (ASS. 1934. Т. 26. Р. 5–9; день памяти — 16 апр.).

Санктуарий. После официального признания подлинности явлений Пресв. Девы Марии было принято решение о сооружении храма в честь Непорочного зачатия. Строительные работы начались в 1866 г. 2 июля 1876 г. состоялось освящение храма, которое провел Парижский архиеп. кард. Ж. И. Гибер. Еще до освящения, 13 марта 1874 г., папа Пий IX пожаловал храму в Л. статус малой базилики. Практически сразу стало ясно, что церковь не вмещала прибывавших паломников; кроме того, ее расположение на вершине скалы, над гротом Масабель, затрудняло доступ людям с ограниченными возможностями. 16 июля 1883 г. был заложен новый храм — во имя Пресв. Девы Марии Свящ. розария. Освящение храма состоялось 6 окт. 1901 г.; его совершил Реймский архиеп. кард. Б. М. Ланженъё (в 1873–1874 он занимал кафедру Тарба и был инициатором строительства нового храма). Апостольским посланием «Lapurdense templum» от 24 сент. 1926 г. папа Пий XI присвоил храму статус малой базилики (AAS. 1927. Т. 19. Р. 129).

В 1958 г., к столетию явлений Пресв. Девы Марии в Л., была сооружена 3-я, самая большая церковь в этом городе — подземная базилика св. Пия X. Большие размеры храма позволяют принимать значительное число паломников и проводить процессии в условиях непогоды, когда это невозможно сделать на открытом воздухе. Освящение церкви 25 марта 1958 г., в праздник Благовещения, совершил назначенный для этого мероприятия папским *легатом* патриарх Венеции кард. А. Дж. Ронкалли (впосл. папа Римский *Иоанн XXIII*). Апостольским посланием «Dum studiosius gentes» от 7 мая 1958 г. папа Пий XII присвоил храму статус малой базилики (AAS. 1958. Т. 50. Р. 938–939).

В 1988 г. на противоположном гроту Масабель берегу р. Гав-де-По, где во время последнего явления Пресв. Девы Марии находилась Бернадетта Субиру, был сооружен храм во имя этой католич. святой.

Источник воды в гроте Масабель закрыт стеклянным ограждением,



Санктуарий в Лурде

вода отводится из него в расположенный рядом с гротом бювет, где паломники имеют возможность ее пить и набирать с собой. Здесь же находятся купальни для омовения.

Паломничества. Ежегодно Л. посещают до 8 млн паломников. Сложилась традиция нескольких массовых паломничеств, наиболее крупными из них являются национальное французское паломничество, приуроченное к празднику Успения Богоматери, 15 авг., и паломничество Свящ. розария под руководством *доминиканцев*, приуроченное к соответствующему празднику, 7 окт.

В апр. 1935 г. в Л. прошли торжественные церемонии, завершавшие юбилейные торжества Римско-католической Церкви. В авг. 1983 г. и в авг. 2004 г. Л. посещал папа Римский *Иоанн Павел II*. В сент. 2008 г., по случаю 150-й годовщины явления Пресв. Девы Марии, Л. посетил папа Бенедикт XVI (см. *Й. Патцингер*).

Исцеления. Первые исцеления, связанные с посещением места явлений Пресв. Девы Марии в Л. и с употреблением воды из источника в гроте Масабель, зафиксированы еще во время самих явлений. 18 янв. 1862 г., одновременно с признанием подлинности явлений Богоматери, Тарбский еп. Б. С. Маскору Лоранс признал чудотворный характер первых исцелений.

В 1883 г. католич. Церковь открыла при санктуарии в Л. Бюро медицинских заключений. В 1947 г. был создан Лурдский медицинский комитет, получивший в 1954 г. статус международного, куда поступали на

рассмотрение случаи, зафиксированные и проверенные Бюро медицинских заключений. Каждый год осенью комитет, состоящий примерно из 25 ведущих специалистов высокого уровня квалификации в различных областях медицины, собирается для рассмотрения поступивших материалов об исцелениях в Л. По каждому случаю принимается решение (на условиях тайного и анонимного голосования); для признания исцеления «необъяснимым с точки зрения современной науки» необходимо $\frac{2}{3}$ голосов. После положительного заключения дело поступает на рассмотрение церковных властей того диоцеза, к которому принадлежит исцелившийся. С кон. 50-х гг. XIX в. было рассмотрено ок. 7 тыс. случаев, однако Римско-католической Церковью чудесными были официально признаны менее 1% исцелений. О последнем к наст. времени исцелении, состоявшемся 4 мая 1989 г. и признанном Церковью чудесным (это 69-й случай), было объявлено на торжественной церемонии в Л. 24 сент. 2013 г.

Институты посвященной жизни. Неск. католич. религ. объединений названы в честь Лурдской Божией Матери. Основанное в 1830 г. в Бельгии объединение Братьев добрых дел в 1887 г. получило новое наименование — Братья Лурдской Божией Матери (Fratres Nostrae Dominae Lurdensis). Его члены занимаются образовательной и благотворительной деятельностью в странах Зап. Европы (Бельгия, Нидерланды, Испания), а также в Азии, Африке и Лат. Америке. 18 июля 1892 г. объединение получило от папы *Льва XIII* (1878–1903) статус конгрегации понтификального права; окончательно утверждено 3 янв. 1938 г.

Конгрегация миссионеров Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии Лурдской (Congregatio Missionariorum Immaculatae Conceptionis Beatae Mariae Virginis de Lourdes) изначально была об-вом миссионеров-проповедников, действовавшим с XVII в. на юге Франции и оказывавшим поддержку паломникам. Во время революции 1789–1799 гг. конгрегация была упразднена. 8 дек. 1848 г. Тарбский еп. Б. С. Маскору Лоранс восстановил ее. После признания подлинности явлений Пресв. Девы Марии в Л. членам конгрегации были поручены заботы о санктуарии в Л. (1866). 22 июля 1868 г. папа Пий IX предо-

ставил религ. объединению статус конгрегации понтификального права; деятельность конгрегации была одобрена 25 авг. 1876 г. Конституция конгрегации миссионеров Непорочного зачатия Пресв. Девы Марии Лурдской утверждена 22 нояб. 1956 г.

Жен. религ. объединение Сестер Непорочного зачатия Божией Матери Лурдской (Religieuses de l'Immaculée Conception de Notre-Dame de Lourdes) возникло вскоре после явления Пресв. Девы Марии в Л. 15 дек. 1863 г. Тарбский еп. Б. С. Маскору Лоранс принял монашеские обеты у первых монахинь в Монлеон-Маньоак (деп. В. Пиренеи); они объединились в конгрегацию Сестер Страждущего и Непорочного Сердца Девы Марии (Congrégation des Sœurs du Cœur souffrant et Immaculé de Marie). 2 июля 1870 г. по распоряжению преемника Б. С. Маскору Лоранса на Тарбской кафедре еп. П. А. Пишено монахини основали свой конвент в Л., и 8 дек. того же года епископ дал конгрегации совр. ее наименование. Призванные духовно помогать людям со слабым здоровьем и преклонного возраста, а также оказывать поддержку нуждающимся, члены конгрегации работают не только во Франции, но и в Азии, Африке и Лат. Америке.

Жен. конгрегация Лурдской Божией Матери (Sisters of the Congregation of Our Lady of Lourdes of the Third Order Regular of Saint Francis) объединяет сестер 3-го ордена (терциарок) св. Франциска Ассизского. Основанная в 1877 г. в г. Рочестер (шт. Миннесота, США) конгрегация действует в США, а также в Азии, Африке и Лат. Америке.

В России. В 1903 г. в С.-Петербурге по проекту архитекторов Л. Н. Бенуа и М. М. Перегатковича было начато строительство католич. храма в честь Лурдской Божией Матери (Ковенский пер., д. 7); освящен 5 дек. 1909 г. католич. еп. Яном Цепляком. С 1938 по 1992 г., в т. ч. во время блокады Ленинграда (1941–1944), это был единственный действующий католический храм в городе. В Москве скульптурное изображение Божией Матери Лурдской установлено над боковым алтарем правого нефа католич. храма св. Людовика Французского (ул. М. Лубянка, д. 12А).

Ист.: *Laurentin R., Billet B.* Lourdes: Documents authentiques. P.; Lourdes, 1957–1966. 7 т.; *Bernadette Soubirous.* Carnet de notes intimes. Nevers, 1983.

Лит.: *Karpel A.* Путешествие в Лурд / Со-кращ. пер. с франц.: М. Н. Гаврилов. Брюссель, 1951; *Laurentin R.* Lourdes: Histoire authentique des apparitions. P., 1961–1964. 6 т.; *idem.* Vie de Bernadette. P., 1978, 2007²; *Olivieri A.* Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? P., 1969; *Ravier A.* Sainte Bernadette d'après ses lettres. P., 1979; *Верфель Ф.* Песнь Бернадетте / Пер. с нем.: Е. Маркович, Е. Михелевич. М., 1997; *Harris R.* Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age. L., 1999; *Branthomme H., Touvet Ch.* Histoire des sanctuaires de Lourdes, 1947–1988: Évolution et réalisations. Lourdes, 2005; *Touvet Ch.* Histoire des sanctuaires de Lourdes, 1858–1870: Les origines du pèlerinage. Lourdes, 2007; *eadem.* Histoire des sanctuaires de Lourdes, 1870–1908: La vocation de la France. Lourdes, 2008; *Cabes A.* Lourdes, un pèlerinage spirituel. Lourdes, 2007; *La Teyssonnière R.-M., de.* La Grotte de Lourdes: Un chemin d'Évangile. Tours, 2008; *eadem.* Lourdes: La spiritualité de Bernadette. Perpignan, 2013; *Point R.* Servir les malades à Lourdes, 1885–1985: 100 ans d'hospitalité. Lourdes, 2009; *Mangiapan Th.* Guérisons de Lourdes: Étude historique et critique depuis l'origine jusqu'en 1990. Lourdes, 2010.

А. Г. Крысов

ЛУ́РДЖИ МОНАСТÉРИ, ц.— см. в ст. *Тбилиси*.

ЛУ́РИЯ Ицхак бен Шломо Ашкенази (акроним Ари — «ашкенази рабби Ицхак») (1534, Иерусалим — 1572, Сафед (ныне Цфат, Израиль)), один из крупнейших иудейских каббалистов, родоначальник т. н. луринской каббалы. Сведения о жизни Л. содержатся в текстах, созданных в первое десятилетие после его смерти, а также в сохранных учениками сборниках наставлений Л. Вероятно, детство и юность Л. прошли в Египте, где он учился у известного знатока Галахи и каббалы Давида бен Шломо ибн Аби Зимры и его ученика Бецалея Ашкенази. Неск. лет провёл в уединении на о-ве Эр-Рода (на р. Нил), где занимался мистическими практиками. В 1569 г. поселился с семьей в Сафед (В. Галилея), где изучал каббалу у М. Кордоверо. Тогда же Л. начал преподавать каббалу, делая акцент на мессианстве и эсхатологизме. Создал кружок (ок. 30 чел.), члены к-рого занимались изучением как Закона, так и эзотерических традиций и практик. Л. читал проповеди в ашкеназской синагоге в Сафед, хотя обычно отказывался от публичных выступлений. Путешествовал с ближайшими учениками по окрестностям Сафед, указывая неизвестные захоронения святых учителей, обнаруженные им с помощью духовной интуиции или благодаря «откровению». В этот период Л. приобрел известность как

человек, обладающий «святым духом» и удостоенный «откровения Илии». Наставляя учеников в каббале, Л. учил их общаться с душами праведников (цаддиким) с помощью практики «объединения» сфирот (см. ст. *Каббала*), упражнений по концентрации на Божественных именах и их комбинациях и в особенности через достижение особого медитативного состояния-концентрации во время молитвы и при исполнении религ. заповедей (кавана). Период деятельности Л. в Сафед был сравнительно коротким, он умер во время эпидемии чумы. Его могила является местом паломничества.

Л. записал лишь малую часть своего учения, сохраняя его в тайне. Хотя сочинения луринской каббалы обозначаются каббалистами как «сочинения Лурии», в действительности они являются работами учеников Л. и их последователей и составляют обширную лит-ру. Большая часть сочинений оставалась в рукописном виде, и лишь немногие были опубликованы в период между 1572 и 1650 гг. Наиболее известен трактат «Древо жизни», написанный Хаимом Виталом, самым знаменитым из учеников Л.

Л. выдвинул оригинальную концепцию творения и развития мироздания, которая включает 3 этапа: самоудаление Божества (цимцум), в результате к-рого образуется место для творения мира; при истечении (эманации) Божественного света происходит космическая катастрофа («разбиение сосудов») — свет расплывается на искры, а в мир проникает тьма (зло и страдание); исправление структуры мироздания и приведение его в совершенное состояние в соответствии с первоначальным замыслом Творца (тикун олам). Л. видел отражение этих событий в евр. истории: «разбиению сосудов» соответствуют разрушение Иерусалимского храма и изгнание евреев (галут), а рассыпавшиеся во тьме искры Божественного света — рассеяние евреев среди народов. Конечная цель творения и завершение процесса тикун, тождественное освобождению и спасению, прямо зависят от человека. В этом состоит тесная связь между доктриной тикун и религиозной и мистической деятельностью человека, который должен преодолеть не только историческое изгнание евр. народа, но

и мистическое изгнание Божественного присутствия (Шхины), вызванное «разбиением сосудов».

Л. прославился как поэт. Сразу после его смерти было опубликовано собрание его литургических гимнов; наиболее известны 3 гимна для субботней трапезы, включенные в большинство молитвенников.

Учение Л. оказало влияние на евр. мистические учения в последующие века, подготовило почву для возникновения *саббатизма* и *хасидизма*. Лит.: *Scholem G. Kabbalah*. N. Y., 1974. P. 128–144, 420–428, 443–448; Аризаль (раби Ицхак бен Шломо Лурья) — великий каббалист / Сост.: А. Стриковский. Иерус., 1992; *Шолом Г. Основные течения в еврейской мистике*. М.; Иерус., 2007; *Glotzer L. R. The Kabbalistic System of the Ari*. Denver, 2007; *Magid Sh. From Metaphysics to Midrash: Myth, History, and the Interpretation of Scripture in Lurianic Kabbala*. Bloomington, 2008; *The Tree of Life: Chayyim Vital's Introduction to the Kabbalah of Isaac Luria*. N. Y., 2008²; *Window of the Soul: The Kabbalah of Rabbi Isaac Luria Selections from Chayyim Vital*. San Francisco, 2008.

К. Ю. Бурмистров

ЛУРЬЕ Яков Соломонович (20.05.1921, Петроград — 18.03.1996, С.-Петербург), историк, литературовед, исследователь средневеков. русской книжности, издатель и переводчик древнерус. лит. памятников, д-р исторических наук (1962). Область научных интересов Л. простиралась от рус. *летописания*, публицистики, истории сюжетного повествования в древнерус. лит-ре до творчества рус. писателей XIX–XX вв. Л. — автор ок. 300 научных работ, в т. ч. более 10 монографий.

Л. род. в семье крупного специалиста по истории античности приват-доцента Петроградского ун-та и проф. Самарского ун-та С. Я. Лурье (1890–1964). Окончив школу при Военно-медицинской академии, Л. в 1937 г. поступил на исторический фак-т ЛГУ, к-рый окончил в 1941 г. В ЛГУ Л. занимался в семинаре М. Д. Присёлкова и специализировался в области истории Др. Руси. Его 1-я научная работа была опубликована еще в студенческие годы (Роль Твери. 1939). Л. был небожнообязанным из-за сильной близорукости. Вскоре после начала Великой Отечественной войны он уехал с семьей из Ленинграда; преподавал в Енисейском учительском ин-те (с окт. 1941 по сент. 1943), в педагогических ин-тах Коломны (1943–1944) и Архангельска (1944–1945). В 1942 г. Л. защитил в Томске канд.

диссертацию по истории русско-англ. политических отношений в XVI в. В нач. 1945 г. стал доцентом кафедры рус. искусства Ленинградского ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина и кафедры истории ЛГПИ им. А. И. Герцена. Осенью 1949 г., в разгар борьбы с т. н. космополитизмом, Л. был уволен («по собственному желанию») с обеих мест работы, его начали вызывать на допросы в органы госбезопасности. Л. вынужден был уехать из Ленинграда; нек-рое время преподавал в Мурманском учительском ин-те и Карело-Финском педагогическом ин-те, жил у друзей в Москве; вернулся в Ленинград в апр. 1950 г. В это время Л., будучи безработным, получил приглашение Д. С. Лихачёва совместно подготовить научное издание посланий царя *Иоанна IV Васильевича Грозного* (Послания Ивана Грозного / Подгот. текста: Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье; пер. и коммент.: Я. С. Лурье. М.; Л., 1951. (Лит. памятники)).

Недолгое время Л. преподавал логику в средней школе (1951), читал лекции в Петрозаводском педагогическом ин-те (1952). В 1953 г. Л. поступил на работу младшим научным сотрудником в Ленинградский государственный музей истории религии и атеизма по приглашению его директора В. Д. Бонч-Бруевича. За время работы в музее (1953–1957) Л. принял участие в подготовке изданий: Путешествия рус. послов XVI–XVII вв.: Статейные списки. М.; Л., 1954. (Лит. памятники); Сочинения И. Пересветова / Подгот. текста: А. А. Зимин. М.; Л., 1956.

В соавторстве с Н. А. Казаковой Л. подготовил и опубликовал фундаментальную монографию «Антифеодалные еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в.» (1955). Л. принадлежит 2-я часть книги, посвященная «новгородско-московской ереси» кон. XV — нач. XVI в. (см. *Жидовствующие*), которую он понимал как реформационно-гуманистическое движение, не имевшее вопреки утверждению церковных обличителей и основному мнению историографов XIX — нач. XX в. элементов иудаизма в своем учении. «Новгородско-московская ересь», по мнению Л., развилась в Новгороде из предшествующей ереси *стригольников*, широко распространилась среди русского городского населения (она уподоблялась «бюргерским ересям» зап. средневековья, о которых

писал Ф. Энгельс) и оказала значительное влияние на развитие рус. культуры. Л. также подготовил к изданию комплекс источников по истории рус. ересей XIV — нач. XVI в.; нек-рые из них были опубликованы впервые, а другие получили научное издание согласно совр. археографическим нормам (Источники по истории еретических движений XIV — нач. XVI в. // Антифеод. еретические движения на Руси. 1955. С. 230–276, 305–503, 510–513).

С 1954 г. Л. начал печататься в «Трудах Отдела древнерусской литературы» Ин-та рус. лит-ры (Пушкинского Дома) АН СССР (далее: ИРЛИ), ведущем научном издании по проблемам изучения древнерусской литературы и культуры. В 1957 г. по приглашению Лихачёва перешел на работу в ИРЛИ, где до 1982 г. работал в Отделе древнерусской лит-ры младшим (с 1960 — старшим) научным сотрудником. В эти годы выходят в свет важнейшие монографические труды Л.: «Идеологическая борьба в русской публицистике кон. XV — нач. XVI века» (1960; в 1962 Л. защитил в Москве докт. диссертацию по этой теме) и «Общерусские летописи XIV–XV вв.» (1976), а также ряд изданий русских средневековых памятников лит-ры и публицистики, в подготовке, исследовании и комментировании к-рых Л. принимал участие: Хожение за три моря Афанасия Никитина 1466–1472 гг. М.; Л., 1958² (см. также: Хожение за три моря Афанасия Никитина / Изд. подгот.: Я. С. Лурье, Л. С. Семенов. Л., 1986. (Лит. памятники)); Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста: А. А. Зимин, Я. С. Лурье. М.; Л., 1959; Повесть о Дракуле / Исслед. и подгот. текстов: Я. С. Лурье. М.; Л., 1964; Александрия: Роман об Александре Македонском по рус. рукописи XV в. / Издание подгот.: М. Н. Ботвинник, Я. С. Лурье, О. В. Творогов. М.; Л., 1965. (Лит. памятники); Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Текст подгот.: Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыков. М., 1979. (Лит. памятники). Л. был участником коллективного многотомного труда «Памятники литературы Древней Руси», удостоенного Государственной премии РФ 1993 г. (2-е, доп. изд. выходит под названием «Библиотека литературы Древней Руси»); исследователь подготовил к изданию ряд произведений XII–XVI вв. и комментарии к ним (1982–1986).

Л. был инициатором составления и автором неск. разделов коллективной монографии «Истоки русской беллетристики» (1970). Проблема зарождения в средневек. лит-ре такой черты лит-ры Нового времени, как сюжетное повествование, оставалась в фокусе внимания Л. мн. годы. Л. принадлежит открытие роли и значения для древнерус. культуры выдающегося книжника XV — нач. XVI в. *Евфросина* Белозерского (Литературная и культурно-просвет. деятельность. 1961; Книгописец Евфросин. 1985; Рус. современники Возрождения. 1988). Ряд работ Л. посвятил книжному и лит. наследию рус. святых (преподобных *Нила Сорского*, *Иосифа* Волоцкого, *Корнилия* Комельского, свт. *Геннадия* (Тонзова), св. митр. Киевского и всея Руси *Ионы*), агиографическим произведениям (Житийные памятники. 1993), истории Русской Церкви (Борьба Церкви. 1958; Идеологическая борьба. 1960; Как установилась автокефалия. 1991; и др.).

В новаторской книге о духовной жизни Др. Руси (Идеологическая борьба. 1960) Л. подробно обосновал существование «светского направления» в рус. лит-ре XV в., связанного и с религ. вольномыслием, и с идеями централизованной власти и религ. реформирования. Напротив, защитники церковной ортодоксии, согласно Л., до нач. XVI в. «были близки к феодальной оппозиции» (Там же. С. 500). В этой книге Л. наметил основные направления своих последующих научных работ, главным из которых в 60–90-х гг. XX в. стало изучение древнерусского летописания. Л. был последовательным сторонником представлений А. А. Шахматова и Приселкова о его сводном характере. Итогом многолетних текстологических изысканий стала монография «Общерусские летописи XIV–XV вв.» (1976). В ней автор обосновал общую генеалогическую схему летописания эпохи, показал, что летописцы были всегда тенденциозны и что наряду с великокняжескими и митрополичьими летописями могут быть выделены неофици. оппозиционные своды. Памятники независимого общерус. летописания, согласно Л., создавались в 70–80-х гг. XV в. и были связаны с общим оживлением духовной жизни, с гуманистическими тенденциями, с распространением светской повествовательной лит-ры.

В кн. «Две истории Руси XV в.» (1994) Л. подробно рассмотрел вопрос установления взаимоотношений летописных сводов для понимания описываемых в летописях событий политической жизни средневек. Руси и изменения отношения к ним самих летописцев. Л. посвятил отдельные статьи в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (изд. с 1987) основным реально существовавшим или гипотетическим памятникам рус. летописания XIV–XV вв. Исследователь впервые создал единую стемму, отражающую предполагаемое соотношение между собой всех рус. летописей (Генеалогическая схема. 1985). Л. не только исследовал текстологически корпус летописей, но и непосредственно участвовал в подготовке к изданию важнейших летописных памятников (ПСРЛ. Т. 33: Холмогорская летопись. Двинский летописец / Сост. совм. с К. Н. Сербиной; подгот. текста Холмогорской летописи совм. с Ю. А. Лимоновым и З. Н. Савельевой; Т. 38: Радзивилловская летопись / Предисл., ред. совм. с М. П. Ирошниковым и М. В. Кукушкиной; Т. 42: Новгородская Карамзинская летопись / Подгот. текста: А. Г. Бобров, З. В. Дмитриева; ред.: Я. С. Лурье). По объему привлекаемого материала и тщательности анализа работы Л. в области летописеведения во многом остаются непревзойденными.

Л. принадлежит ряд статей в Советской исторической энциклопедии, он принимал участие в написании академической многотомной «Истории русской литературы» (Л., 1980. Т. 1. С. 185–290) и учебника для высшей школы «История русской литературы X–XVII вв.» (М., 1980. С. 250–333). В работах 80–90-х гг. он обращается к исследованию рус. лит-ры XIX–XX вв., посвятив свои книги и статьи жизни и творчеству Л. Н. Толстого, А. М. Ремизова, М. А. Булгакова, И. А. Ильфа и Е. П. Петрова, Ю. О. Домбровского, А. И. Солженицына и др.

Соч. (избр.): Роль Твери в создании Рус. нац. гос-ва // УЗ ЛГУ. Сер. ист. наук. 1939. № 36. Вып. 3. С. 85–109; Новые списки «Царева государева послания во все его Российское царство» // ТОДРЛ. 1954. Т. 10. С. 305–309; Антифеод. еретические движения на Руси XIV — нач. XVI в. М.; Л., 1955 (в соавт. с Н. А. Казаковой); К вопросу об идеологии Нила Сорского // ТОДРЛ. 1957. Т. 13. С. 182–213; Борьба Церкви с великокняжеской властью в кон. 70-х — 1-й пол. 80-х гг. XV в. // Там же. 1958. Т. 14. С. 219–228; Заметки к истории публицистической лит-ры кон.

XV — 1-й пол. XVI в.: 1. Геннадиевский кружок и теория «Москвы — третьего Рима»; 2. Мнимые послания Нила Сорского Паисию Ярославову // Там же. 1960. Т. 16. С. 457–465; Идеологическая борьба в рус. публицистике конца XV — нач. XVI в. М.; Л., 1960; Литературная и культурно-просвет. деятельность Евфросина в кон. XV в. // ТОДРЛ. 1961. Т. 17. С. 130–168; Problems of Source Criticism: With Reference to Medieval Russian Documents // SIR. 1968. Vol. 27. N 1. P. 1–22; Стефанит и Ихнилат: Средневек. книга басен по рус. рукописям XV–XVII вв. / Изд. подгот.: О. П. Лихачева, Я. С. Лурье. Л., 1969. (Лит. памятники); Истоки рус. беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерус. лит-ре. Л., 1970. С. 3–30, 263–277, 320–449, 562–574; Устав Корнилия Комельского в сборнике 1-й пол. XVI в. // Рукописное наследие Др. Руси: По мат-лам Пушкинского Дома. Л., 1972. С. 253–260; Общерус. летописи XIV–XV вв. Л., 1976; Русские летописи XI–XV вв.: Мат-лы для описания // Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей для Сводного каталога рукописей, хранящихся в СССР. М., 1976. Вып. 2. Ч. 1. С. 78–139 (в соавт. с Б. М. Клоссом); Конец золотоордынского ига («Угорщина») в истории и литературе // РЛ. 1982. № 2. С. 51–69; Курдюмов А. А. (псевд.). В краю непуганых идиотов: Книга об Ильфе и Петрове. П., 1983; Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. 1985. Т. 40. С. 190–205; Книгописец Евфросин и борьба против «глумов» и смеха в древнерусской письменности // Intern. J. of Slavic Linguistics and Poetics. Gravenhage, 1985. Vol. 31–32. P. 257–266; *Коптжиава-Лурье Б. Я.* (псевд.). История одной жизни. П., 1987; То же / Сост., примеч. и библиогр.: Н. М. Ботвинник. СПб., 2004; Рус. современники Возрождения: Книгописец Евфросин. Дьяк Федор Курицын. Л., 1988; Схема истории летописания А. А. Шахматова и М. Д. Приселкова и задачи дальнейшего исслед. летописей // ТОДРЛ. 1988. Т. 44. С. 185–195; Летописные повести о победе над Новгородом в 1471 г. // ВИД. 1991. Т. 22. С. 144–157; Как установилась автокефалия Русской Церкви? // Там же. Т. 23. С. 181–198; M. Bulgakov between M. Twain and L. Tolstoy // The Russian Review. Malden (Mass.), 1991. Vol. 50. N 2. P. 203–210; После Льва Толстого: Ист. воззрения Толстого и проблемы XX в. СПб., 1993; Житийные памятники как источники по истории присоединения Новгорода // ТОДРЛ. 1993. Т. 48. С. 192–195; Библейские главы «Мастера и Маргариты» и метаморфозы их восприятия // Jews and Slavs. Jerus., 1994. Vol. 2. P. 247–252; Две истории Руси XV в.: Ранние и поздние, независимые и офици. летописи об образовании Моск. гос-ва. СПб., 1994; Источники по истории «новоявившейся новгородской ереси» («жидовствующих») // Jews and Slavs. 1995. Vol. 3. P. 199–223; Россия древняя и Россия новая: Избр. СПб., 1997; In memoriam: Сб. памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 43–130; Избр. статьи и письма. СПб., 2011. Библиогр.: Хронол. список тр. Я. С. Лурье: [1939–1981] // ТОДРЛ. 1981. Т. 36. С. 405–412; То же за 1981–1993 гг. // Там же. 1993. Т. 47. С. 456–459; То же: (1921–1996) // Лурье Я. С. Россия древняя и Россия новая. 1997. С. 383–404.

Лит. (избр.): Ганелина И. Е. Я. С. Лурье: История жизни // In memoria: Сб. памяти Я. С. Лурье. 1997. С. 5–40; О Я. С. Лурье: Восп. и статьи // Там же. С. 133–185; Лурье Яков Соломонович // Пушкинский Дом: Мат-лы к истории, 1905–2005. СПб., 2005. С. 474.

А. Г. Бобров

ЛУЦИЙ [Лукий; греч. Λούκιος; лат. Lucius] (I в.), ап. от 70 (пам. 10 сент. и 4 янв. — в Соборе 70 апостолов; пам. визант. 30 июня). Л. упоминается в Послании к Римлянам, он приветствовал из Коринфа рим. христ. общину (Рим 16. 21). Л. назван «сродником» ап. Павла вместе с Иасоном и Сосипатром, что указывает на его евр. происхождение. Имя Луций являлось одним из 18 лат. преноменов (личных имен) и было широко распространено по всей империи. Ряд исследователей считают, что имя Лука является сокращенной формой от имени Луций (напр.: *Deissmann*. 1927. P. 435–438; *Cadbury*. 1933. P. 491).

Среди исследователей вопрос об идентификации Л. с одноименными новозаветными персонажами вызывает разногласия. Отождествление Л. с Луцием Киринейянином (Деян 13. 1) одни авторы считают возможным (напр.: *Sanday, Headlam*. 1902. P. 432; *Gillman*. 1992. P. 396), другие — маловероятным (*Bruce*. 1985. P. 264–265; *Fitzmyer*. 1993. P. 748; *Idem*. 1998. P. 496; *Dunn*. 2002. P. 909; *Jewett*. 2007. P. 977). Гипотезу Г. А. Дайсмана о том, что Л. может являться одним лицом с ап. и евангелистом Лукой, поддерживают лишь немногие комментаторы НЗ (напр.: *Dunn*. 2002. P. 909), большинство же исследователей отвергают (*Bruce*. 1985. P. 264–265; *Fitzmyer*. 1993. P. 748; *Idem*. 1998. P. 496 и др.).

В «Апостольских постановлениях» (IV в.) говорится, что ап. Павел рукоположил Л. во епископа Кенхрейского (Κενυρεῖων — *Conist. Ap. VII 46*). Однако в каталогах апостолов от 70, приписываемых свт. Епифанию Кипрскому (V–VI вв.) и Дорофею Тирскому (кон. VII–VIII в.), утверждается, что Л. (Λούκιος), упомянутый в Послании к Римлянам, стал епископом Лаодикии Сирийской (PG. 10. Col. 956; *Vitae prophetarum*. P. 123, 140; *Écrits apocryphes chrétiens* / Éd. P. Geoltrain, J.-D. Kaestli. P., 2005. Vol. 2. P. 479), о его епископстве там сказано и в каталоге, атрибутируемом Ипполиту Римскому (VII–VIII вв.) (*Vitae prophetarum*. P. 140; *Écrits apocryphes chrétiens*. P., 2005. Vol. 2.

P. 479). При этом в греч. и лат. списках каталога Дорофея Л. назван Лукой (Λουκάς — *Vitae prophetarum*. P. 140; *Dolbeau F.* Une liste latine de disciples et d'apôtres traduite sur la recension grecque du Pseudo-Dorothee // *AnBoll*. 1990. Vol. 108. N 1. P. 65).

За исключением сообщения в Синаксаре К-польской ц. (X в.) о епископстве Л. в Тарсе (в день празднования Собору 70 апостолов под 30 июня — *SynCP. Col. 788*), информация о том, что Л. занимал Лаодикийскую кафедру, закрепились в визант. стихных Синаксарях. В них апостол также назван Лукой, его память вместе с памятью апостолов Апеллия (Апеллеса) и Климента указывается под 22 апр. и 10 сент. Синаксарная заметка от 22 апр. не приводит никаких дополнительных сведений о Л. (*SynCP. Col. 621–622*), а в заметке от 10 сент. лишь уточняется, что он является не евангелистом Лукой, а одним из последователей ап. Павла, о котором тот «свидетельствует в Послании к Тимофею» (имеется в виду 2 Тим 4. 10, хотя в этом отрывке речь как раз идет о евангелисте Луке), и что, «хорошо исполнив свой пастырский долг, он отошел ко Господу» (*SynCP. Col. 33–34*). Эта информация из синаксарей вошла в сентябрьский и апрельский тома греч. печатной Миней (Венеция, 1592 и 1603), однако в «Синаксаристе» прп. Никодима Святогорца апостолы упоминаются только под 10 сент. (Νικόδημος. *Συναξαριστής*. 1993³. Т. 1. Σ. 118), а в славянских стихных Синаксарях — под 22 апр. (*Петков, Стасова*. Стиш. Пролог. 2013. Т. 8. С. 55). В ВМЧ память Л. не включена (ВМЧ. Сент., дни 1–13. Стб. 619–632; Апр., дни 22–30. Стб. 640–852). Свт. Димитрий Ростовский под 10 сент. указывает имена апостолов Аполлода и Лукция без к.-л. сведений о них и дает ссылку на Собор 70 апостолов 4 янв. (Книга житий святых. К., 1764. Кн. 1. Л. 61 об.). Под этой датой поясняется, что Л. был епископом Лаодикийским и упоминался в Послании к Римлянам (Там же. Кн. 2. Л. 165). Эта же информация повторена в «Житиях святых, на русском языке изложенных по руководству Четьих Миней свт. Димитрия Ростовского» под 4 янв. и 10 сент., но только в них приводится 2 имени апостола — Л. (Лукий) и Лука (ЖСв. Янв. Ч. 1. С. 164; Сент. С. 235). В совр. кален-

дарях РПЦ и Греческих Церквей память Л. указывается 10 сент. и 4 янв. (Μακάριος Σιμωνοπετρίτης, *ιερομόν. Νέος Συναξαριστής τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι, 2005. Т. 5: Ἰανουάριος. Σ. 58; 2011. Т. 1: Σεπτέμβριος. Σ. 149 — с именем Лука; Лукий — ПЦК, 2015. С. 15, 208).

В XVI в. при составлении Римского Маттиролога кард. Цезарь Бароний перенес в него ряд памятней из греч. синаксарей, в т. ч. памяти апостолов Апеллеса и Л. под 22 апр. (*MartRom*. P. 150) и Апеллия, Луки и Климента под 10 сент. (*Ibid*. P. 389). С XVII в. глава Л. хранилась в монастыре босоногих кармелитов (закрыт в 1834) в португ. г. Эвора, ее привез из Рима архиеп. Эворы Жозе ди Мелу.

В греч. руководстве для иконописцев — Ерминии иером. Дионисия Фурноаграфиота (ок. 1730–1733) — Л. предписано изображать молодым, безбородым (Ерминия ДФ. С. 158. № 65). Описание облика Л. представлено в иконописном подлиннике сводной редакции (XVIII в.) под 4 янв. (празд. Собору апостолов от 70): «Лукий, бысть епископ в Лаодикии Сирстей, подобием надсед, брада аки Марка Евангелиста, власы кудреваты, риза апостольская баканная, исподняя празаленая, в омофоре, в руках книга» (*Филимонов*. Иконописный подлинник. С. 239. № 45). В. Д. Фартуков в «Руководстве к писанию икон святых угодников Божиих» (1910) отмечает: «Типом еврей... средних лет, с небольшой бородой, с проседью, кудрявыми волосами; в фелони и омофоре» (*Он же*. Руководство к писанию икон. С. 137). Лит.: *ActaSS*. 1738. Apr. Т. 3. P. 4; *Ibid*. 1761. Sept. Т. 3. P. 480–481; *Сегзуй (Снасскуй)*. Месясцеслов. Т. 2. С. 118, 277; Т. 3. С. 9; *Sanday W., Headlam A.* A Critical and Exegetical Comment. on the Epistle to the Romans. Edinb., 1902²; *Deissmann A.* Light from the Ancient East. L., 1927; *Cadbury H. J.* Lucius of Cyrene // *The Beginnings of Christianity*. L., 1933. Pt. 1. Vol. 5. P. 489–495; *Spadafora F.* Lucio (Luca), discepolo del Signore, santo // *BiblSS*. 1966. Vol. 8. Col. 278–279; *Bruce F. F.* The Letter of Paul to the Romans: An Introd. and Comment. Grand Rapids (Mich.), 1985²; *Gillman F. M.* Lucius // *ABD*. 1992. Vol. 4. P. 396–397; *Fitzmyer J. A.* Romans: A new transl. with introd. and comment. N. Y., 1993; *idem*. The Acts of the Apostles. N. Y., 1998; *Dunn J. D. G.* Romans 9–16. Dallas, 2002. (WBC; 38B); *Jewett R.* Romans: A Comment. / Assisted R. D. Kotansky; Ed. E. J. Epp. Minneapolis, 2007.

О. В. Лосева

ЛУЦИЙ, мч. (пам. зап. 5 или 6 июня) — см. в ст. *Аманд, Луций, Александр и Авдальд*, мученики Нивидунские.

ЛУЦИЙ, мч. Александрийский (пам. 4 окт.) — см. в ст. *Гай, Фавст, Евсевий, Херимон, Луций, Петр, Павел*, мученики Александрийские.

ЛУЦИЙ I [лат. *Lucius*] († 5.03. 254), св. (пам. зап. 5 марта), еп. (папа) Римский (с июня или июля 253). О происхождении Л. достоверных сведений нет. Согласно *Liber Pon-*



Луций I, папа Римский.
Гравюра из кн.: *Platina V. Historia.*
1600. P. 32 (РГБ)

tificalis, он был сыном римлянина Порфирия (в одной рукописи его отцом назван некий Луцин из Лукки). Л. был избран на епископскую кафедру Рима после кончины еп. (папы) св. *Корнелия*, высланного из столицы при имп. *Требониане Галле* (251–253). Согласно *Евсевию* Кесарийскому, Л. занимал кафедру немногим менее 8 месяцев (*Euseb. Hist. eccl. VII 2*). В Каталоге Либерия (сер. IV в.) продолжительность его понтификата указана неверно (3 года, 8 месяцев и 10 дней); в 1-й редакции *Liber Pontificalis* сообщалось, что Л. был епископом Рима 3 года, 3 месяца и 3 дня или 3 года, 8 месяцев и 10 дней. Вскоре после избрания Л. был выслан из Рима, как и его предшественник, но изгнание продолжилось недолго. Об этом упоминается в послании сщмч. *Киприана*, еп. Карфагенского, который поздравил Л. одновременно с избранием на кафедру и с возвращением из ссылки (*Sypr. Carth. Ep. 61*). Возможно, возвращение Л. было связано со свержением и с гибелью *Требониана Галла* (лето 253) и с приходом к власти имп. *Валериана* осенью 253 г. (о датировке этих событий см.: *The Letters of St. Cyprian of Carthage / Transl. G. W. Clarke. N. Y., 1986. Vol. 3. P. 15–16, 29, 272–273*).

По словам *Киприана* Карфагенского, Л. стал не только епископом, но и исповедником (*confessor*), упо-

добившись Вавилонским отрокам. Бог защитил его от гонителей, чтобы он укреплял христиан в последние времена перед лицом грядущего антихриста. Возвращение Л. из ссылки сщмч. *Киприан* считал провозвестием Второго пришествия Христа, к-рое, по его мнению, вскоре должно было состояться (*Sypr. Carth. Ep. 61*). Как и его предшественник *Корнелий*, Л. противостоял схизме *Новациана* и настаивал на том, что «отпавших» христиан, которые совершили покаяние (пенитенцию), следовало принимать в Церковь (*Ibid. 68. 5. 1*).

В рим. календаре «*Depositio episcoporum*», включенном в Хронографию 354 г., указано, что Л. был похоронен в катакомбах *Каллиста*. *Киприан* Карфагенский называл Л. и его предшественника еп. *Корнелия*, претерпевших изгнание, мучениками (*beati martyres*). По-видимому, на основе этих слов сложилось мнение, что Л. принял мученическую смерть, хотя свт. *Дионисий Великий*, еп. Александрии, утверждал, что имп. *Валериан* в начале своего правления доброжелательно относился к христианам (*Euseb. Hist. eccl. VII 10. 3*). Предание о гибели Л. получило отражение в более поздней папской историографии. Согласно *Liber Pontificalis*, император велел отрубить епископу голову. По дороге на казнь Л. поручил управлять Церковью архидиаку *Стефану* (впсл. *Стефан I*, еп. (папа) Римский; скорее всего этот мотив восходит к агиографической легенде о сщмч. *Лаврентии*). Епископ был казнен 4 или 5 марта, но похоронен лишь 25 авг. В *Liber Pontificalis* также сообщается о распоряжении Л., чтобы Римского епископа всегда сопровождали 2 пресвитера и 3 диакона, и о том, что он рукоположил 4 пресвитеров, 4 диаконов и 7 епископов. По-видимому, эта информация недостоверна. Из *Liber Pontificalis* данные о мученичестве Л. были заимствованы архиеп. *Адоном* Вьенским, к-рый поместил краткое сказание о святом под 4 марта, и *Флодардом Реймским* (PL. 135. Col. 671–673). Во 2-й пол. XI в. агиограф, поэт и проповедник *Гвайферий* из Монте-Кассино составил пространное Житие Л. Основные сведения о святом он заимствовал из *Liber Pontificalis*, добавив к ним вымышленные подробности; окончание Жития не сохранилось (BNL, N 5022; изд.: *Limone. 1983. P. 116–130*).

Судя по всему, поминовение Л. было указано в Иеронимовом мартирологе под 4 марта (в рукописях имеются искажения). В мартирологе Лионского анонима (нач. IX в.) под этим днем значится память «папы *Луция*, которому отрубил голову *Валериан*»; более подробные сведения приведены в мартирологе *Флора* Лионского и в др. «исторических» мартирологах эпохи *Каролингов*. Из них память святого была перенесена в Римский Мартиролог (XVI в.). В его действующей редакции поминовение Л. как папы Римского и исповедника указано под 5 марта.

Гробница Л. находилась в папской усыпальнице в катакомбах *Каллиста*. При раскопках был обнаружен фрагмент плиты, закрывавшей погребальную нишу, с его именем (ΛΟΥΚΙΣ – ICUR. N. S. T. 4. N 10645). Л. упоминается в перечне Римских епископов, похороненных в катакомбах *Каллиста*, к-рый содержится в *Малмсберийском итинерарии* (VII в.). Мощи Л. названы среди святых, к-рые папа *Адриан I* (772–795) перенес в церковь пригородного поместья «*domusculta* *Саргасогум*» (близ совр. *Формелло*) (LP. T. 1. P. 506–507). Впсл. папа *Пасхалий I* (817–824) перенес мощи Л. в построенную им базилику св. *Цецилии* (Санта-Чечилия-ин-Трастевере). Из жизнеописания *Пасхалия I* в *Liber Pontificalis*, в котором сообщается об этом событии, неясно, где мощи святого покоились ранее — в катакомбах или в «*domusculta* *Саргасогум*» (LP. T. 2. P. 56; подробнее см.: *Goodson. 2007; Hartmann. 2007*). По-видимому, часть мощей Л. находилась среди многочисленных реликвий, которые понтифик поместил в ц. св. *Пракседы* (Санта-Пракседы); имя Л. приведено в перечне святых, чьи мощи покоились в этом храме (*Goodson. 2010. P. 327–333*). В окт. 1599 г. по инициативе кард. *Паоло Эмилио Сфондрати* были освидетельствованы мощи, находившиеся под главным алтарем ц. св. *Цецилии*. В одном из обнаруженных мраморных саркофагов почивали останки Л. и св. *Урбана I*, еп. (папы) Римского. После освидетельствования их вернули на прежнее место (см.: *ActaSS. Mart. T. 1. P. 302; Lirosi. 2010*).

Особое почитание Л. сложилось в Дании. Именем святого был назван кафедральный собор в *Роскилле* (столица Датского королевства

до 1443), где хранилась одна из важнейших дат. святынь — глава Л., по преданию перенесенная из Рима, о чем сообщается в богослужебных текстах из печатных литургических книг XV–XVI вв. (изд.: *Scriptores*. 1774). После строительства собора в Роскилле 2 каноника отправились к папе Римскому, чтобы тот выделил им реликвии для нового храма. Понтифик разрешил им взять любую святыню; явившийся одному из каноников Л. сообщил, что Бог поручил ему заботиться о жителях Роскилле и всей Зеландии. По его указанию каноники пришли в ц. св. Цецилии и унесли оттуда череп святого. На обратном пути судно, на котором плыли каноники, попало в бурю, вызванную морским демоном. По молитве путешественников Л. низверг его в преисподнюю. Из более позднего дат. фольклора известно предание о тролле, к-рый обитал в заливе Исе-фьорд и угрожал проплывавшим кораблям, требуя человеческих жертв. Когда священник вылил в море воду, к-рой был омыт череп святого, тролль исчез и более не появлялся. В литургических чтениях не сообщается о времени и об обстоятельствах перенесения мощей Л. Собор в Роскилле, посвященный Св. Троице, был построен во 2-й пол. XI в. Мон. Эльнот из Кентерберия в соч. «Деяния короля Свена-Магнуса и его сыновей» (1-я четв. XII в.), повествуя о погребении кор. Свена II Эстридсена (1047–1076), упоминал, что собор был освящен во имя Св. Троицы и Л. (*Vitae Sanctorum Danorum* / Ed. M. Cl. Gertz. København, 1908/1912. P. 89, 238, 240). Изображение Л. сохранилось на печати соборного капитула Роскилле, к-рая датируется сер. XII в. По одной из версий, святыня была доставлена в Данию в 80-х гг. XI в.; по др. версии, это произошло в нач. XII в. (см.: *Ciardi*. 2010. P. 58–59). В средние века поминание Л. 4 марта совершалось во всех епископствах Дании, а в Роскилле праздновалась также память перенесения мощей (25 авг.). После Реформации почитание святых в Дании прекратилось, однако глава Л. была сохранена; с 1908 г. она находится в католич. соборе св. Ансгара в Копенгагене. В 2014 г. было проведено исследование реликвии, которое показало, что череп скорее всего принадлежал пожилому человеку, жившему между 330 и 430 гг.

В *Лжеисидоровы декреталии* включено подложное послание Л. епископам Запада, посвященное процедуре суда над епископами и др. вопросам. Самое раннее изображение святого (V в.?) сохранилось среди фресковых папских портретов в рим. базилике Сан-Паоло-фуори-ле-Мура, уцелевших после пожара 1823 г.

Ист.: *Cypr. Carth.* Ep. 61, 68; *Euseb.* Hist. eccl. VII 2; *idem.* Chron. 254; MGH. AA. T. 9. P. 70, 75; LP. T. 1. P. XCVII, CCXLVIII, 66–69, 153; T. 3. P. 75; BHL, N 5022–5023; ActaSS. Mart. T. 1. P. 301–308; *Der karolingische Reichskalender und seine Überlieferung bis ins 12. Jh.* / Hrsg. A. Borst. Hannover, 2001. Tl. 1. S. 648–650. (MGH. Mem.; 2); *Le martyrologe d'Adon: Ses deux familles, ses trois recensions* / Éd. J. Dubois, G. Renaud. P., 1984. P. 98; *Scriptores Rerum Danicarum Medii Aevi* / Ed. J. Langebek. Hafniae, 1774. T. 3. P. 607–627.

Лит.: *Rossi G. B., de.* La Roma sotterranea cristiana. R., 1867. T. 2. P. 62–70; *Quentin H.* Les martyrologes historiques du Moyen Âge. P., 1908. P. 209–210, 218, 320, 420, 626; *Franchi de' Cavalieri P.* La persecuzione di Gallo a Roma // *Idem.* Note agiografiche. R., 1920. Fasc. 6. P. 179–210; *Kirsch J. P.* Der stadtrömische christliche Festkalender im Altertum. Münster, 1924. S. 101–102, 136–137, 223; *Caspar E.* Geschichte des Papsttums. Tüb., 1930. Bd. 1. S. 70; *MartHieron.* Comment. P. 125–126; *MartRom.* Comment. P. 84; *Amore A., Mocchegiani Carpano C.* Lucio I // *BiblSS.* Vol. 8. Col. 286–287; *Limone O.* L'opera agiografica di Guaiferio di Montecassino // *Monastica: Scritti raccolti in memoria del XV centenario della nascita di S. Benedetto (480–1980)*. Montecassino, 1983. T. 3. P. 77–130; *Christol M.* Lucius // *Dictionnaire historique de la papauté* / Éd. Ph. Levillain. P., 1994. P. 1061; *Scorza Barcellona F.* Lucio I, santo // *Enciclopedia dei papi.* R., 2000. P. 278–281; *Goodson C. J.* Material Memory: Rebuilding the Basilica of S. Cecilia in Trastevere, Rome // *Early Medieval Europe.* Oxf., 2007. Vol. 15. N 1. P. 2–34; *eadem.* The Rome of Pope Paschal I: Papal Power, Urban Renovation, Church Rebuilding and Relic Translation, 817–824. Camb.; N. Y., 2010; *Hartmann G.* Paschalis I. und die hl. Cäcilia: Ein Translationsbericht im «Liber pontificalis» // *QFIAB.* 2007. Bd. 87. S. 36–70; *Ciardi A. M.* Saints and Cathedral Culture in Scandinavia, c. 1000 – c. 1200 // *Saints and Their Lives on the Periphery: Veneration of Saints in Scandinavia and Eastern Europe (c. 1000 – 1200)* / Ed. H. Antonsson, I. Garipzanov. Turnhout, 2010. P. 39–66; *Lirosi A.* Il corpo di santa Cecilia (Roma, III–XVII sec.) // *MEFR.IM.* 2010. T. 122. N 1. P. 5–51.

А. А. Королёв

ЛУЦИЙ II († 15.02.1145, Рим; до избрания папой — Джерардо (Герард)), папа Римский (с 12 марта 1144). Род. в Болонье. Согласно источникам XII в., его отца звали Орсо (Урс), хотя более поздние авторы называют Джерардо сыном Альберто. Исходя из этих сведений сложилась традиция, согласно к-рой буд. понтифик принадлежал к роду Орсо; это предположение нашло отраже-

ние в ряде исследований (см., напр.: *Wandruszka*. 1993), хотя убедительные основания для этого отсутствуют. Причисление Л. к роду Каччанемичи даль Орсо также весьма условно, поскольку свидетельства о связи 2 итал. родов можно датировать периодом не ранее нач. XIII в.

Джерардо был регулярным каноником ц. Санта-Мария-ди-Рено в Болонье (*Segni*. 1601. P. 66) или, по др. данным, базилики Сан-Фреддиано в Лукке (упом. в дипломе герм. кор. Лотаря II от 1126 г.). В 1123 г. папа Римский *Каллист II* (1119–1124) возвел его в достоинство кар-



Луций II, папа Римский.

Гравюра из кн.: *Platina B. Historia.* 1600. P. 199 (РГБ)

динала-пресвитера рим. базилики Санта-Кроче-ин-Джерузальемме. При папе *Гонории II* (1124–1130) Джерардо выполнял различные дипломатические поручения, в т. ч. в Германии (в частности, содействовал избранию *Норберта из Ксантена* на кафедру Магдебурга в 1126). Во время церковной схизмы, начавшейся после смерти *Гонория II*, Джерардо поддержал папу Римского *Иннокентия II* (1130–1143), к-рому противостоял антипапа *Анаклет II* (1130–1138). Одним из поручений *Иннокентия II* была организация посольства к архиепископу Равенны с целью добиться от него послушания законному папе. В 1130 г. Джерардо присутствовал на выборах епископа Болоньи. Вскоре *Иннокентий II*, стремившийся заручиться поддержкой со стороны герм. кор. Лотаря III (1125–1137, с 1133 император) и епископов Свящ. Римской империи, назначил Джерардо своим легатом в Германии. Миссия Джерардо способствовала укреплению позиций понтифика; на Соборе в Вюрцбурге король и представители герм. знати заявили о своем переходе на сторону *Иннокентия II*. В канун Рождества 1130 г. кардинал

организовал встречу Иннокентия II с Лотарем III и германскими прелатами. Впосл. Джерардо совершил еще 2 поездки в Германию (окт. 1133 и июль 1134), в ходе к-рых он встретился с наиболее влиятельными представителями германского епископата, а также попытался убедить короля выступить с походом в Италию (к тому времени папа Иннокентий II и члены курии были вынуждены переехать в Тоскану).

Др. направлением дипломатической деятельности Джерардо была Юж. Италия; король Сицилии Рожер II (1130–1154) и знать Сицилийского королевства поддерживали антипапу Анаклета II. В 1137 г. кардинал возглавил папскую делегацию в мон-рь Монте-Кассино; целью миссии было участие в споре о легитимности избрания аббата Райнальда II и об отношениях аббатства с императором и Папским престолом. Во время дискуссии Джерардо продемонстрировал глубокие познания в истории и каноническом праве. В 1137 г. во время переговоров с Лотарем III Джерардо пытался добиться согласия императора на прямое подчинение Монте-Кассино папе Римскому. В том же году Джерардо вместе с др. членами папской делегации — кард. Гвидо (впосл. папа Римский Целестин II (1143–1144)), канцлером Римской курии кард. Аймериком и католич. св. *Бернардом Клервоским* — участвовал в переговорах в Салерно о преодолении церковной схизмы, проходивших в присутствии кор. Рожера II. На этих переговорах Джерардо показал себя твердым сторонником Иннокентия II.

В 1141 г. Джерардо занял пост библиотекаря папской курии, а в 1143 г. стал канцлером. Известно, что он состоял в переписке с аббатом Клуни *Петром Достопочтенным* и *Бернардом Клервоским*. Участвовал в избрании папы Римского Целестина II. После его смерти был избран на Папский престол. Выбрал себе имя в честь еп. (папы) Римского *Луция I* (253–254), память которого совершается 5 марта. Канцлером Л. назначил англ. теолога Роберта Пуллена. Л. пожаловал привилегии мн. церквам, мон-рям и еп-ствам, гл. обр. тем, которые он посетил до своего избрания на Папский престол (среди них еп-ства Равенна и Болонья, базилики Сан-Фреддиано и Санта-Мария-ди-Рено, а также ряд мон-рей и еп-ств в Германии).

В целом Л. следовал внешнеполитической линии своих предшественников. Он поддерживал имп. Матильду, дочь англ. кор. Генриха I (1100–1135) и вдову герм. имп. Генриха V (1111–1125), в ее борьбе с кор. Стефаном Блуаским (1135–1154) за англ. престол.

Поскольку значительная часть рим. знати не признала избрание Л., понтифик рассчитывал на поддержку со стороны норманнов и был готов начать переговоры с кор. Рожером II. 4 июня 1144 г. король встретился с папскими легатами в Чепрано, однако переговоры не привели к желаемому результату из-за оппозиции части кардиналов, а также из-за того, что сыновья Рожера II угрожали начать военные действия против Л. В период между июлем и окт. 1144 г. папа заключил с кор. Рожером II договор сроком на 7 лет; согласно этому договору, Рожер II сохранил захваченные земли, однако признал папские владения (в т. ч. Беневенто) и обязался оказывать поддержку понтифику в противостоянии коммуне Рима.

Л. обращался за помощью к кор. Конраду III Штауфену (1138–1152), но, не дождавшись поддержки, был вынужден вступить в прямое столкновение со своими противниками, к-рое завершилось разгромом папского войска. Вскоре Л. скончался; причиной смерти было, вероятно, ранение, полученное в сражении. Похоронен в Латеранской базилике. Ист.: LP. T. 2. P. 385; *Jaffé*. RPR. T. 2. P. 7–19, 717, 758; *Acta pontificum Romanorum inedita*. Tüb., 1884. Bd. 2. S. 63; *Catalogus imperatorum et pontificum Romanorum Cencianus* // MGH. SS. T. 24. P. 106; *Historia pontificalis* // Ibid. T. 20. P. 521–544; *Otto Frisingensis*. *Chronica*. VII 31 // Ibid. P. 364; *Segni I. B.* De ordine ac statu canonico in gratiam propriae congregationis libri tres. Bononiae, 1601. P. 66. Лит.: *Mann H. K.* The Lives of the Popes in the Middle Ages. L., 1910. Vol. 8. P. 114; *Sighinolfi L.* Ludovico Vittorio Savioli e la genealogia della famiglia di Alberto d'Orso Caccianemici // Atti e memorie della R. Deputazione di Storia Patria per le Province di Romagna. Bologna, 1934. T. 24. P. 211–253; *Schmale F.-J.* Die Bemühungen Innocenz' II. um seine Anerkennung in Deutschland // ZKG. 1953/1954. Bd. 65. S. 240–269; *idem*. Studien zum Schisma des Jahres 1130. Köln; Graz, 1961; *idem*. Il Papato nell'età di Bernardo da Chiaravalle e dei primi Hohenstaufen: Da Urbano II a Celestino III // Storia dei papi / A cura di M. Greschat, E. Guerriero. Cinisello Balsamo, 1994. P. 237–266; *Deér J.* Papsttum und Normannen. Köln; W., 1972; *Maleczek W.* Das Kardinalskollegium unter Innocenz II. und Anaklet II. // ANPont. 1981. Vol. 19. P. 27–78; *Svietek F. R.*, *Deneen T. M.* Pope Lucius II and Savigny // *Analecta Cisterciensia*. 1983. T. 39. P. 3–25; *Kelly J.*

Lucius II // The Oxford Dictionary of Popes. Oxf., 1986. P. 171–172; *Sauser E.* Lucius II // BBKL. 1993. Bd. 5. Sp. 303–304; *Wandruszka N.* Die Oberschichten Bolognas und ihre Rolle während der Ausbildung der Kommune (12. und 13. Jh). Fr./M., 1993. S. 326–328; *Horn M.* Lucius II // LexMA. Bd. 5. Sp. 2162; *Milani G.* Lucio II // *Enciclopedia dei Papi*. R., 2000. Vol. 2. P. 276–279.

А. В. Кульпина

ЛУЦИЙ III (ок. 1097 или 1100, Лукка — 25.11.1185, Верона; до избрания папой — Убальдо Аллучиньоли), папа Римский (с 1 сент. 1181). Происходил из знатного рода. До избрания на Папский престол Аллучиньоли был близок к ордену *цистерцианцев*, но монашеских обетов он, по-видимому, не приносил (*Robinson*. 1990. P. 212). В дек. 1138 г. папа Римский *Иннокентий II* возвел его в достоинство кардинала-диакона рим. диаконии Сант-Адриано, в мае 1141 г. — кардинала-пресвите-



Луций III, папа Римский.
Гравюра из кн.: *Platina V. Historia*.
1600. P. 208 (РГБ)

ра рим. ц. Санта-Прасседе. В дек. 1158 г. папа *Адриан IV* сделал его кардиналом-епископом Остии и Веллетри. 20 сент. 1159 г. кардинал принимал участие в церемонии интронизации нового папы *Александра III*. Этому понтифику удалось положить конец церковной схизме, события к-рой были тесно связаны с итал. политикой имп. *Фридриха I Барбароссы* (1155–1190). После 5-го похода императора в Италию, закончившегося его поражением от войск Ломбардской лиги в битве при Леньяно (29 мая 1176), был заключен мир в Венеции (июль 1177), и Фридрих Барбаросса признал *Александра III* законным папой Римским. В марте 1178 г. папа при поддержке имп. войск вступил в Рим. В марте 1179 г. Александр III провел *Латеранский III Собор*, который объявил недействительными все назначения

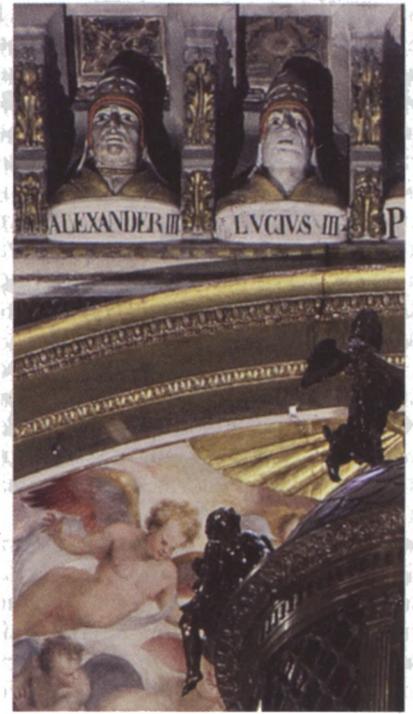
и рукоположения, совершённые «имперскими» антипапами *Виктором IV (V)* (1159–1164), *Пасхалием III* (1164–1168) и *Каллистом III* (1168–1178). Однако уже в мае того же года Александр III был вынужден вновь бежать из Рима из-за народных волнений; во 2-й пол. XII в. в городе установилось коммунальное правление и римляне выражали недовольство светской властью папы над Римом и Папской обл. Спустя неск. месяцев нек-рые кардиналы и представители рим. знати поддержали антипапу *Иннокентия III* (1179–1180). Со смертью антипапы закончилась и церковная схизма, но в Рим папа Александр III вернуться не смог: он умер 30 авг. 1181 г. в Чивита-Кастеллана. После его смерти собравшиеся в Веллетри кардиналы избрали на Папский престол кард. У. Аллучиньоли, являвшегося к тому времени деканом *коллегии кардиналов*. Во время выборов 1181 г. впервые был применен канон «*Licet de evitanda discordia*» III Латеранского Собора. В соответствии с ним папа был избран $\frac{2}{3}$ голосов всех кардиналов-выборщиков. Новый папа взял себе имя Луций. 6 сент. там же, в Веллетри, состоялась церемония папской интронизации.

Политику Папского престола в понтификат Л. по-прежнему определяли отношения с имп. Фридрихом Барбароссой. После избрания Л. главным вопросом оставалось возвращение папской курии в Рим. В ходе переговоров с городскими властями был достигнут нек-рый компромисс, и 2 нояб. 1181 г. папа въехал в город, но в марте 1182 г. ему пришлось вновь бежать оттуда. Л. больше не вернулся в Рим, в последующие годы временные папские резиденции находились в Веллетри (до кон. 1182), Ананьи, других городах, а с 1184 г. — в Вероне. В противостоянии с римлянами (28 июня 1183 они захватили г. Тускул, переданный императором Папскому престолу) Л. был вынужден искать помощи у имп. Фридриха Барбароссы. В этот период значительную поддержку папе оказал имперский легат Кристиан I фон Бух, архиеп. Майнцский (1165–1183), но после его внезапной смерти от лихорадки отношения понтифика с императором заметно осложнились.

25 июня 1183 г. в Констанце между императором и представителями городов Ломбардской лиги был за-

ключен договор, по к-рому города признали верховную власть императора, а тот обязался не вмешиваться в их внутренние дела: Фридрих Барбаросса подтвердил передачу регалий (*lex regalia*) — адм., судебных и финансовых прерогатив — коммуна, восстановил выборы консулов, но обязал города участвовать в формировании имп. войска, а консулов коммун — приносить присягу верности императору. После урегулирования отношений с городами Сев. Италии император вернулся к открытому противостоянию с Папским престолом. Ситуация усугублялась разногласиями, связанными с «наследством Матильды Тосканской». В 1115 г. маркграфиня завещала Римской Церкви свои земли, включавшие помимо Тосканы также Мантую, Парму, Реджо (ныне Реджонель-Эмилия), Пьяченцу, Феррару, Модену, герц-ство Сполето, часть Папской обл. и Анконскую марку. Статус упомянутых в завещании земель был указан не всегда точно: среди них были наследственные земли и имперские фьефы. В договоре, заключенном в 1177 г. в Венеции, вопрос о «наследстве Матильды» решен не был: предполагалось, что Фридрих Барбаросса должен был передать имперские владения из «наследства Матильды» Папскому престолу, но все права императора на эти земли сохранялись (*salvo omni jure imperii*). Тем не менее, добиваясь возвращения этих владений, император предлагал выплатить папе и кардиналам денежные суммы в размере $\frac{2}{10}$ от дохода со всех своих земель в Италии или же привлечь к рассмотрению дела третейского судью. Несмотря на то что в быстром решении вопроса о «наследстве Матильды» был заинтересован и Л. (от этого зависел выбор тех мест за пределами Рима, к-рые могли служить папскими резиденциями), соглашение достигнуто не было.

Противостояние папы с императором усугублялось также отказом Л. в соответствии с решениями III Латеранского Собора признать рукоположения и назначения, совершённые «имперскими» антипапами; это касалось прежде всего духовенства в герм. владениях императора. Сначала папа выразил готовность пойти навстречу просьбам императора и предоставить рукоположенным антипапами клирикам *диспенсацию*, однако под влиянием коллегии кар-



Луций III, папа Римский.
Скульптура центрального нефа собора
в честь Вознесения Пресв. Девы Марии
в Сиене. XIV в.
Мастерская Дж. ди Стефано
и Дж. Пакьяротти

диналов объявил о том, что этот вопрос должен рассматриваться Собором. В 1183 г. понтифик вмешался в конфликт, связанный с избранием Трирского архиепископа. Кандидатура архидиак. Фольмара фон Кардена, к-рого поддерживали сторонники папы — Генрих III, герц. Лимбурга, знатные горожане и часть городского духовенства, не была признана проимператорски настроенными канониками соборного капитула, выдвинувшими своего кандидата — декана капитула Рудольфа фон Вида. Фридрих Барбаросса поддержал кандидатуру Рудольфа и провел его *инвеституру*, но Л. признал законным избрание Фольмара. Апелляция прибывшего в Италию Фольмара была рассмотрена в Римской курии; в 1186 г., в день Пятидесятницы, в Вероне он был рукоположен во архиепископа папой *Урбаном III*.

В Вероне, вероятно, во время заседаний Собора (сер. окт. — нач. нояб. 1184), а также в сер. дек. того же года состоялись 2 встречи папы с императором. Помимо вопросов о предалставлении папской диспенсации представителям герм. духовенства, назначения и рукоположения к-рых были аннулированы III Латеранским Собором (Л. обещал, что решение по

этому вопросу будет принято Собором, к-рый планировалось провести в Лионе, однако он так и не был созван), обсуждались возможная помощь императора крестоносцам в Палестине и организация совместной борьбы светской власти и Церкви против массовых еретических выступлений. Фридрих Барбаросса заявил Л. о намерении добиться при жизни имп. коронации своего сына, герм. кор. Генриха VI (1169–1197, самостоятельно с 1190, император с 1191). 29 окт. 1184 г. Генрих VI был помолвлен с Констанцией де Отвиль, тетей Вильгельма II, кор. Сицилии (1166–1189), которая после смерти бездетного Вильгельма II могла претендовать на королевский престол (Л., вероятно, способствовал переговорам об этом брачном союзе). Однако участие Генриха VI в конфликте претендентов на Трирскую кафедру и организованное королем преследование Фольмара, к-рого поддерживал Л., послужили поводом для отказа папы в имп. коронации Генриха VI при жизни отца. После нек-рых колебаний Л. поддержал т. зр. тех членов Римской курии, к-рые считали одновременное существование 2 императоров противозаконным.

4 нояб. 1184 г. в Вероне Л. обнаружил декрет «Ad abolendam» (Concilium de Verone: Decretale «Ad abolendam diversarum haeresium pravitatem» du 4 nov. 1184 // *Enchiridion fontium valdensium* / Ed. G. Gonnet. Torre Pellice, 1958. Vol. 1. P. 50–53; в посл. вошел в состав *Декреталий Григория IX* — Liber Extra. V 7. 9: «De haereticis»), целью к-рого было способствовать организации совместной борьбы светской власти и Церкви против массовых еретических выступлений (см. также ст. *Инквизиция*). Император выступал гарантом выявления догматических отклонений любого рода, в то время как выбор методов и конкретных форм борьбы с еретиками был предоставлен Церкви. Постепенно Церковь возложила сходные обязанности и на др. светских правителей, вслед. чего отступничество от католич. веры оказывалось двойным нарушением права — церковного и светского. Мирянин, совершивший такое преступление, подвергался церковному отлучению, а на владения правителя, отлученного от Церкви, налагался *интердикт*. Те, кто оказывали поддержку еретикам, не

могли вершить суд и теряли право занимать должности.

Вопрос о том, какие еретики были осуждены при Л., остается не вполне проясненным: так, в декрете «Ad abolendam» упоминались *катары*, *патарены*, *гумилиаты*, или «бедняки из Лиона, измышляющие ложное имя», *пассагины*, *иосифляне* и *арнольдисты*. Однако эти названия трудно соотносить с конкретными еретическими движениями; по-видимому, они обозначали скорее типы заблуждений, имевшие распространение в то время: так, катарами и патаренами называли всех, кто исповедовали *дуализм*; пассагинами и иосифлянами — тех, кто были ориентированы на ветхозаветную традицию, что приводило к обвинению сторонников этих течений в склонности к иудаизму; арнольдистами, по-видимому, были сторонники *Арнольда Брешианского*. Во многом отлучение еретиков от Церкви было продиктовано необходимостью положить конец деятельности проповедников, не получивших дозволения от папы или местного епископа, вне зависимости от конкретного содержания их проповедей. Т. о., убеждения и богословские положения проповедников-еретиков отходили на 2-й план, а в качестве еретического заблуждения рассматривалось несоблюдение установленного в Церкви порядка.

Клирик, к-рого уличили в еретическом заблуждении, временно отлучался от Церкви и должен был публично отречься от ложных идей. Мирянин также был обязан публично отказаться от ереси и заплатить штраф, назначавшийся в соответствии с проступком. Тех же, кто упорствовали в ереси, папский декрет предписывал передавать светскому суду для вынесения приговора о смертной казни. Дважды в год (но не менее 1 раза) епископы и архиепископы лично либо через архидиакона или иное доверенное лицо должны были сообщать о еретиках, предоставив 3 или более подтверждений их вины и проинформировав о том, распространяется ли ересь среди клира, проводят ли сторонники еретического учения тайные собрания, сопровождаются ли догматические заблуждения повседневными нарушениями. Обвиняемых передавали епископу или архиепископу «для очищения». Если те отказывались от епископского суда или после оправдания вновь

впадали в ересь, то они несли наказание в соответствии с епископским приговором (*episcoporum iudicio*).

При Л. были письменно зафиксированы общие детали процедуры *канонизации*; к его понтификату относятся самые ранние из известных акты допроса свидетелей в ходе канонизационных процессов. В 1185 г. впервые была сформирована комиссия, возглавляемая кардиналом при участии 2 ассистентов, для расследования чудес и образа жизни отшельника Гальгано († 1181). При Л. был продолжен канонизационный процесс *Бруно Астийского*, еп. Сеньи († 1123), и начат сбор сведений (не приведший к началу процесса канонизации) об архиеп. Петре II из Тарантеза († 1174).

Л. похоронен в кафедральном соборе г. Вероны.

Соч.: *Epistolae et privilegia* // PL. 201. Col. 1071–1378.

Ист.: LP. T. 2. P. 450; *Jaffé*. RPR. T. 2. P. 431–492, 725, 766–769; *Mansi*. T. 22. Col. 473–483; MGH. SS. T. 21. P. 132, 148, 154–156, 158; CorpICan. Pars 2. Col. 14; *Acta pontificum Romanorum inedita* / Ed. J. von Pflugk-Harttung. Tüb., 1881. Vol. 1. P. 297–328; Stuttgart, 1884. Vol. 2. P. 382–391; 1886. Vol. 3. P. 288–392; *Epistolae Pontificum Romanorum ineditae* / Ed. S. Loewenfeld. Lipsiae, 1885. P. 208–227; *Texte zur Inquisition* / Hrsg. K.-V. Selge. Gütersloh, 1967. S. 26–29.

Лит.: *Malmol E., del. Mélanges historiques: Bulle donnée en 1182 (1183, avant le 6 septembre?) par le pape Lucius III en faveur de l'abbaye de Brogne ou St. Gérard* // *Annales de la Société archéologique de Namur*. 1872/1873. Vol. 12. P. 495–499; *Pighi A. Centenario di Lucio III e Urbano III in Verona*. Verona, 1886; *Fawtier R. Note sur une bulle inédite du pape Lucius III pour l'abbaye de St. Evre de Toul* // *Bull. mensuel de la Société d'archéologie lorraine*. Nancy, 1906. N 6. P. 137–143; *Haller J., Heinrich VI. und die Römische Kirche* // *MIÖG*. 1914. Bd. 35. S. 385–454, 545–669; *Gabrielli A. Un conclave a Velletri. Elezione e residenza di Lucio III. Velletri, 1923*; *Amann E. Lucius III* // *DTC*. 1926. T. 9. Col. 1058–1062; *Ramackers J. Eine Kassation von Papstbriefen unter Lucius III.* // *Hist. Jb.* 1935. Bd. 55. S. 547–551; *Büttner H. Das Privileg Lucius III. von 1182 für das Prämonstratenserstift Rodenkirchen bei Bolanden* // *Zschr. f. die Geschichte des Oberrheins*. Karlsruhe, 1959. Bd. 107. P. 24–39; *Dadder H. Eine Urkunde des Papstes Lucius III. (1181–1185) für das Kloster St. Alban in Mainz* // *Hessisches Jb. für Landesgeschichte*. Marburg, 1959. Bd. 9. S. 215–224; *Kuttner S. Pope Lucius III and the Bigamous Archbishop of Palermo* // *Medieval Studies: Presented to A. Gwynn*. Dublin, 1961. P. 409–453; *Mezey L. L'autenticità di due bolle di Alessandro III e di Lucio III* // *Annali della Scuola Speciale per Archivisti*. Torino, 1971. Vol. 11. P. 64–74; *Roger J.-M. Une bulle inédite du pape Lucius III pour l'ordre de l'Hôpital (4 nov. 1183)* // *Bibliothèque de l'École des Chartes*. P. 1974. Vol. 132. P. 97–100; *Landau P. Papst Lucius III. und das Mietrecht in Bologna* // *Proc. of the 4th Intern. Congr. of Medieval Canon Law*. Vat., 1976. P. 511–522; *Kehr P. F.*

Papsturkunden in Italien: Reiseberichte zur Italia pontificia. Vat., 1977. Bd. 6. S. 98–102; *Petersohn J.* Kaiser, Papst und praefectura Urbis zwischen Alexander III. und Innocenz III. // *QFIAB.* 1980. Bd. 60. S. 157–188; *Pfaff V.* Sieben Jahre päpstlicher Politik: Die Wirksamkeit der Päpste Lucius III., Urban III., Gregor VIII. // *ZSRG.K.* 1981. Bd. 67. S. 148–212; *Wisplinghoff E.* Eine unbekannte Urkunde des Papstes Lucius III. // *Rheinische Vierteljahrsblätter.* Bonn, 1982. Bd. 46. S. 81–84; *Hiestand R.* Initienverzeichnis und chronologisches Verzeichnis zu den Archivberichten und Vorarbeiten der Regesta pontificum Romanorum. Münch., 1983. P. 342–382; *Thiel M.* Das Privileg Papst Lucius' III. für das Stift Aschaffenburg von 1184. Aschaffenburg, 1984; *Diehl P.* «Ad abolendam» (X.5.7.9) and Imperial Legislation against Heresy // *BMCL.* N. S. 1989. Vol. 19. P. 1–11; *Robinson I. S.* The Papacy 1073–1198: Continuity and Innovation. Camb., 1990; *Schmidt U.* Lucius III. // *LexMA.* 1991. Bd. 5. Sp. 2162–2163; *Constable G., Somerville R.* The Papal Bulls for the Chapter of St. Antonin in Rouergue in the XIth and XIIth Cent. // *Speculum.* Camb. (Mass.), 1992. Vol. 67. N 4. P. 828–864; *Sausser E.* Lucius III. // *BVKL.* 1993. Bd. 5. Sp. 304–307; *Merlo G. G.* Lucio III // *Enciclopedia dei Papi.* R., 2000. T. 2. P. 308–311; *Vones L.* Lucius III // *Dictionnaire historique de la papauté / Éd. Ph. Levillain.* P., 1994. P. 1062–1064; *Ligato G.* Lucio III e la difesa della Terra Santa // *Studi sull'oriente cristiano.* R., 1998. T. 2. N 1. P. 109–135; *Möhring H.* Zwei ayubidische Briefe an Alexander III. und Lucius III. bei Radulf de Diceto zum Kriegsgefangenenproblem // *Archiv für Diplomatik.* Köln etc., 2000. Bd. 46. S. 197–216; *Locatelli R., Moysse G.* «Causam dominus papa nobis comisit terminandam»: Quatre actes de juges délégués par Lucius III pour l'abbaye d'Accey au lendemain du schisme victorin (1181–1184) // *Inquirens subtilia diversa: D. Lohrmann zum 65. Geburtstag.* Aachen, 2002. P. 85–108; *Spies H.-B.* Verona, Hauptwirkungsstätte Papst Lucius' III. und Ausstellungsort seiner Urkunde vom 21. Dez. 1184 für das Stift Aschaffenburg // *Mitt. aus dem Stadt- und Stiftsarchiv Aschaffenburg.* 2002/2004. Bd. 7. S. 213–223; *Lewis A.* Deux lettres inédites du pape Lucius III pour la collégiale de Notre-Dame de Mantes // *Bibliothèque de l'École des chartes.* 2003. Vol. 161. P. 637–644; *Чиркова А. В.* Две малые буллы Александра III (1159–1181) и Луция III (1181–1185), адресованные фламандскому монастырю Сен-Бертен, в собрании Н. П. Лихачева // *ВИД.* 2005. Вып. 29. С. 100–117; *Pozza M.* La tradizione del privilegio di Lucio III del 1182 in favore del patriarca gradense Enrico Dandolo // *Archivio veneto.* Ser. 5. Venezia, 2006. T. 168. P. 103–112.

А. В. Кульпина

ЛУЦИФЕР [Lucifer Calaritanus] († ок. 370, Сардиния), еп. Каралитанский (Калаританский, Каралисский), церковный деятель и писатель IV в.

Жизнь. Сведения о жизни Л. содержится в источниках IV в.: в письмах св. *Либерия*, еп. Римского, в сочинениях «История ариан к монахам», «Защитительное слово о бегстве своем» и «Томос к антиохийцам» свт. *Афанасия I Великого*, «Книга против императора Констанция» и «Книга

к августу Констанцию» свт. *Илария* Пиктавийского, «О преставлении брата Сотира» свт. *Амвросия* Медиоланского и в апологетическом сочинении двух луциферианских пресвитеров Марцеллина и Фаустина (Libellus presum, 383/4), обращенном к императорам *Валентиниану II*, св. *Феодосию I Великому* и *Аркадию*. Краткая заметка о Л. присутствует также в трактате «О знаменитых мужах», а упоминание о его смерти — в «Хронике» блж. *Иеронима Стридонского*. Кроме того, блж. Иероним написал «Разговор против луцифериан»; это сочинение, содержащее оценки деятельности Л., представляет собой диалог православного и луциферианина-раскольника. Свидетельства о Л. присутствуют в трудах церковных историков IV–V вв. *Руфина Аквилейского*, *Сулпиция Севера*, *Сократа Схоластика*, *Сохомена* и *Феодорита* Кирского.

О раннем периоде жизни Л. ничего доподлинно не известно. Он род., очевидно, на рубеже III и IV вв. Между 343 и 353 гг. стал епископом сардинского г. Каралис (*Corti.* 2004. P. 57). Свт. Афанасий Великий называет Л. «митрополитом сардинских островов» (*Athanas. Alex. Apol. de fuga sua.* 4; ср.: *Idem. Hist. arian.* 33). Сардиния наряду с Сицилией, Юж. и Центр. Италией входила в IV в. в юрисдикцию Римской кафедры, а епископы этих регионов могли даже выступать в роли легатов Римского епископа (см.: *Захаров.* 2015. С. 14). Именно с подобной миссией связано первое упоминание Л. в источниках. В 353 или 354 г. Л. вместе с клириками Римской Церкви пресв. Панкратием и диак. Иларием был послан свт. Либерием к имп. *Констанцию II* (*Hilar. Pict. Fragm. hist.* V 6; *Hieron. De vir. illustr.* 95). Вопрос о местонахождении в этот момент императора вызывает дискуссии в научной лит-ре: одни исследователи полагают, что встреча императора и легатов произошла в Арелате (*Corti.* 2004. P. 45–56), другие — в Медиолане (*Brennecke.* 1984. S. 150; *Barnes.* 1993. P. 116). Целью посольства были передача имп. Констанцию послания свт. Либерия и проведение переговоров о созыве представительного Собора для разрешения волновавших Церковь арианских споров. Легаты также смогли заручиться поддержкой свт. *Евсевия*, епископа г. Верцеллы, к-рый в посл. станет одним из главных за-

щитников никейской веры на Западе (см. письмо легатов свт. Евсевию: *CSEL.* 14. P. 319).

В 355 г. Л. принял участие в созванном имп. Константином в Медиолане Соборе в качестве представителя Римского еп. Либерия. Собор прошел под жестким давлением императора и епископов из его окружения, к-рые предприняли попытку навязать зап. епископату осуждение главного защитника никейской веры — свт. Афанасия Великого. На Соборе Л. присоединился к группе никейцев, в числе к-рых были свт. Евсевий Верцелльский и свт. *Дионисий* Медиоланский. Они изъявили готовность пойти на уступки вост. епископату и императору и осудить свт. Афанасия, если все участники Собора подтвердят вероопределение *Вселенского I Собора*. Это предложение было отвергнуто, и епископы, отказавшиеся поддержать политический курс императора, были отправлены в ссылку (*Hilar. Pict. Ad Const.* I 8; *Idem. Contr. Const.* 2; *Athanas. Alex. Hist. arian.* 33, 41, 46, 76; *Idem. Apol. de fuga sua.* 4; *Sulp. Sev. Chron.* II 39. 4; *Rufin. Hist. eccl.* I 20; *Socr. Schol. Hist. eccl.* II 36; *Sozom. Hist. eccl.* IV 9; *Theodoret. Hist. eccl.* II 15). Вскоре та же участь постигла и свт. Либерия, к-рый, будучи сослан во Фракию, в конце концов подписал осуждение свт. Афанасия и некую «сирмийскую» формулу (вероятно, 1-ю Сирмийскую формулу 351 г.; см. в ст. *Сирмийские формулы*), составленную вост. епископами; эти уступки позволили ему вернуться в Рим (*Pietri.* 1976. P. 249–268). Л. был сослан на Восток: сначала он пребывал в Германикии (Сиррия) под надзором сторонника радикального субординационизма еп. Евдоксия (*Lucifer Calar. Athanas.* I 9), затем был переведен в Элевтерополь в Палестине (*Faustini et Marcellini Libellus presum.* 109) и наконец отправлен в егип. Фиваиду (*Rufin. Hist. eccl.* I 27; *Socr. Schol. Hist. eccl.* III 5; *Sozom. Hist. eccl.* V 12; *Theodoret. Hist. eccl.* III 4).

В 361 г. имп. Констанций умер и его преемник *Юлиан Отступник* предоставил свободу всем сосланным при предыдущем правителе епископам. В 362 г. свт. Афанасий Великий организовал в Александрии Собор, в котором помимо вост. епископов принял участие и свт. Евсевий Верцелльский. Собором было принято постановление о допустимости го-

ворить и об одной ипостаси Троицы, если подразумевать под ипостасью сущность, и о трех Ипостасях, если употреблять понятие «ипостась» в значении «лицо». Это постановление имело компромиссный характер и было призвано объединить сторонников никейской веры и близких к ним в вероучительном плане епископов, к-рые ранее не признавали решения Никейского Собора (*Athanas. Alex. Ad Antioch. 5–6*).

Л. не вполне разделял миролюбивые настроения свт. Афанасия Великого: он не принял личного участия в Александрийском Соборе, отправив на него диаконов Еренния и Агапита в качестве своих представителей (*Ibid. 9*), а сам уехал в Антиохию, где существовали 2 ортодоксальные общины, не находившиеся между собой в общении. Одну из них возглавлял еп. Мелетий, на момент приезда Л. изгнанный из города за свою приверженность никейскому православию. Др. община, возводившая себя к свт. *Евстафию* Антиохийскому, не имела предстоятеля, но и не присоединялась к мелетианам. Л. рукоположил по просьбе евстафиан во епископа Антиохии *Павлина I*. Появление в Антиохии второго никейского епископа привело к началу длительной Антиохийской схизмы, осложнившей отношения между вост. и зап. епископатом. Прибывший из Александрии в Антиохию свт. Евсевий Верцелльский, стремившийся взять на себя миротворческую миссию объединения всех православных Антиохии, был весьма раздосадован действиями Л. Узнав о рукоположении Павлина, свт. Евсевий не вступил с ним в общение и уехал на Запад. Л. в свою очередь был оскорблен тем фактом, что свт. Евсевий не принял рукоположенного им епископа. Он даже вознамерился не признавать постановления Александрийского Собора 362 г., к-рые, очевидно, казались ему слишком примирительными, но его удержало осознание того, что его собственные представители подписали соборный томос (*Rufin. Hist. eccl. I(X) 27, 30; Socr. Schol. Hist. eccl. III 6, 9; Sozom. Hist. eccl. V 12–13; Theodor. Hist. eccl. III 5; Hieron. Adv. Lucifer. 20*).

Через нек-рое время Л. вернулся на Сардинию (*Hieron. De vir. illustr. 95*). О последних годах его жизни достоверных свидетельств в источниках почти нет; имеются лишь ука-

зания на поездку Л. в Рим и посещение им по пути Неаполя, где он оказался встретиться с арианским еп. Зосимом (*Faustini et Marcellini Libellus Precum. 63*). Сообщая о смерти Л., блж. Иероним Стридонский отмечает, что тот «никогда не был соучастником арианской порочности» (*Hieron. Chron. 370*).

В кон. IV в. существовала раскольничья группа луцифериан, однако неясно, возникло ли это течение еще при жизни или уже после смерти Л. (*Corti. 2004. P. 168*). Руфин Аквилейский и свт. Амвросий Медиоланский прямо называют Л. основателем раскола (*Rufin. Hist. eccl. I 30; Ambros. Mediol. De exc. frat. Satyri. I 47*). Блж. Иероним Стридонский высказывается более осторожно, отмечая, что Л., хотя и был «добрым пастырем», в то же время, «отделив несколько овец, бросил остальное стадо» (*Hieron. Adv. Lucifer. 20*). Сульпиций Север указывает, что Л. не имел общения с епископами, участвовавшими в омийском *Аримино-Селевкийском Соборе* 359 г., к-рые потом, покаявшись, перешли на никейские позиции, а также со всеми православными епископами, которые приняли их покаяние. В то же время сам Сульпиций Север отказывается от категорического осуждения радикальной позиции Л. (*Sulp. Sev. Chron. II 45. 8–9*).

Сочинения. Л. — автор 5 полемических трактатов, написанных в ссылке (между 355 и 361) и направленных против имп. Констанция и арианских епископов: «*De regibus apostaticis*» (О царях-отступниках) (между 356 и 358), «*De non conveniendo cum haereticis*» (О том, что нельзя сходиться с еретиками) (между 356 и 358), «*De Athanasio*» (Об Афанасии) (между 358 и 360), «*De non parcendo in Deum delinquentibus*» (О том, что нельзя прощать прегрешивших против Бога) (359/60), «*Morigundum esse pro Dei Filio*» (Подобает умереть за Сына Божия) (360/1) (о проблемах датировки трактатов см.: *Corti. 2004. P. 258–268*). Также сохранились 2 письма Л. Первое адресовано свт. Евсевию Верцелльскому и подписано не только Л., но и др. легатами свт. Либерия — пресв. Панкратием и диак. Иларием. Второе является ответом на письмо вельможки Флоренция, в к-ром тот просит подтвердить авторство посланных имп. Констанцию полемических сочинений: Л. подтверждает, что именно он

является автором данных текстов (*CSEL. 14. P. 319–322*).

Церковно-политическая позиция. Л. был в большей мере полемистом, чем богословом (*Hanson. 2005. P. 513; Corti. 2004. P. 218*). Все его творчество сосредоточено на борьбе с еретиками-арианами и их покровителем — имп. Константином. Л. не делал различия между учением Ария и воззрениями своих реальных оппонентов — сторонников евсевианско-омийского течения и приписывал последним, а также императору радикальный тринитарный субординационизм: веру в то, что Бог Сын и Св. Дух были сотворены из ничего и было время, когда не было Сына (*Lucifer Calar. Conv. IX, XIV; Reg. VII, IX; Parc. XVIII, XXIV, XXXI*). В своих ересеологических построениях Л. доходит до того, что сближает веру Констанция даже с динамистскими доктринами Павла Самосатского и Фотина Сирмийского (*Parc. XVIII*).

Богословские воззрения Л. не отличаются разработанностью и оригинальностью. Он ограничивается исповеданием веры в совершенное единство Божества и сущности Пресв. Троицы (*Conv. IX; Parc. XVIII*). Судя по всему, Л. не проводил различия между понятиями «сущность» и «ипостась», используя для их передачи (в переводе на лат. язык Никейского Символа веры) слово «*substantia*» (*Parc. XVIII*). Бог Сын, по учению Л., вечно соцарствует Богу Отцу (*Athanas. II 34; Parc. XVIII 24*). Воплощение Сына Божия не ставит под вопрос Его равенство с Богом Отцом и совершается добровольно ради человеческого спасения (*Athanas. I 33*).

Точной фиксацией правой апостольской и евангельской веры Л. считает Символ Никейского Собора (*Parc. XVIII; ср.: Conv. XII*), а основным ее защитником — свт. Афанасия Великого. В роли главного врага православия в сочинениях Л. выступает имп. Констанций, к-рого он многократно именует «антихристом» и «предтечей антихриста» (см., напр.: *Parc. XXXI; в Morigund XI Констанций назван «другом антихриста*). «Антихристами нашего времени» Л. называет также всех ариан (*Athanas. I 23*). Он использует очень резкие и даже оскорбительные выражения в адрес императора (*Ibid. I 19*). В то же время он не пытается на теоретическом уровне отстаивать

принцип невмешательства гос. власти в дела Церкви, хотя и приписывает имп. Констанцию стремление играть роль «епископа епископов» (Мог. XIII). Себя и др. защитников никейской веры Л. рассматривает как новых мучеников, допуская, что сам он может претерпеть пытки и казни от рук гонителей (Ibid. XIV). Развитие этой темы связывает творчество Л. с мученической лит-рой до-никейского периода, из к-рой он во многом и заимствует свою систему образов (Flower. 2013. P. 163–177).

Несмотря на последовательную борьбу против арианской ереси, Л. не внес заметного вклада в развитие правосл. богословия. В его сочинениях практически невозможно отделить богословские и церковно-политические идеи от полемической риторики. Радикализм позиции Л. вел к самоизоляции и не позволил ему сыграть значимую роль в разрешении арианского кризиса.

Почитание Л. в средневек. источниках не засвидетельствовано. Обретение его мощей в Кальяри (21 июня 1623) привело к полемике о допустимости его культа. В то время вопрос о почитании Л. не был решен Папским престолом (Amann. 1926. Col. 1033–1034), однако его культ получил распространение на Сардинии. Посвященная Л. капелла, в которой хранятся его мощи, находится в кафедральном соборе Кальяри; в городе есть приходская церковь, освященная в его честь (XVII в.). В Римском мартирологе поминовение Л., «исповедника Христова» и «бесстрашного защитника никейской веры», указано под 20 мая (MartRom (Vat.). P. 278).

Соч.: *Lucifer, episcopus Calaritanus*. [Opera omnia] // PL. 13. Col. 691–1050; *Luciferi Calaritani Opuscula* / Ed. W. Hartel. Vindobonae, 1886. (CSEL; 14); *Luciferi Calaritani Opera quae supersunt ad fidem duorum codicum qui adhuc exstant necnon adhibitis editionibus veteribus* / Ed. G. F. Diercks. Turnhout, 1978. (CCSL; 8). Лит.: *Krüger G.* Lucifer, Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer. Lpz., 1886; *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche (IV^e–V^e siècle). P., 1905; *Amann É.* Lucifer de Cagliari // DTC. 1926. T. 9(1). Col. 1032–1044; *Piva F.* Lucifero di Cagliari contro l'imperatore Costanzo: Un episodio della lotta fra l'impero romano e il cristianesimo nel quarto secolo. Trento, 1928; *Zedda C.* La dottrina trinitaria di Lucifero di Cagliari. R., 1950; *Todde M. M.* Peccato e prassi penitenziale second Lucifero di Cagliari. Vicenza, 1965; *Castelli G.* Lucifero da Cagliari e il suo atteggiamento di fronte alla cultura classica // RSCI. 1968. Vol. 16. P. 219–223; *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975; *Pietri Ch.* Roma Christiana: Rech. sur l'Église de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de

Miltiade à Sixte III (311–440). R., 1976. 2 t.; *Girardet K. M.* Kaiser Konstantius II. als «episcopus episcoporum» und das Herrscherbild des kirchlichen Widerstandes (Ossius von Corduba und Lucifer von Calaris) // Historia. Wiesbaden, 1977. Bd. 26. S. 95–128; *Brennecke H. C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II.: Untersuch. zur 3. Phase des arianischen Streites (337–361). B.; N. Y., 1984; *Hanson R. P. C.* The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318–381. Edinb., 1988. Grand Rapids (Mich.), 2005; *Piras A.* Sul latino di Lucifero di Cagliari // VetChr. 1992. T. 29. P. 315–343; *Barnes T. D.* Athanasius and Constantius: Theology and Politics in the Constantinian Empire. Camb. (Mass.); L., 1993; *Heim F.* «Invenies te esse hodie» (D. Athan. II, 16): Constance II l'heretique et les rois idolatres chez Lucifer de Cagliari // Rois et reines de la Bible au miroir des Pères. Strasbourg, 1999. P. 141–159; La figura e l'opera di Lucifero di Cagliari: una rivisitazione: Atti del I Conv. intern. Cagliari, 5–7 dicembre 1996 / A cura di S. Laconi. R., 2001; *Just P.* Imperator et Episcopus: Zum Verhältnis von Staatsgewalt und christlicher Kirche zwischen dem 1. Konzil von Nicaea (325) und dem 1. Konzil von Konstantinopel (381). Stuttg., 2003; *Corti G.* Lucifero di Cagliari: Una voce nel conflitto tra chiesa e impero alla metà del IV sec. Mil., 2004; *Laconi S.* Costanzo II: ritratto di un imperatore eretico. R., 2004; *Flower R.* Emperors and Bishops in Late Roman Invective. Camb., 2013; *Захаров Г. Е.* Римское первенство и развитие института церковного собора в эпоху арианских споров // Вестн. ПСТГУ. Сер. 2: История. История РПЦ. 2015. Вып. 1(62). С. 7–25.

Г. Е. Захаров

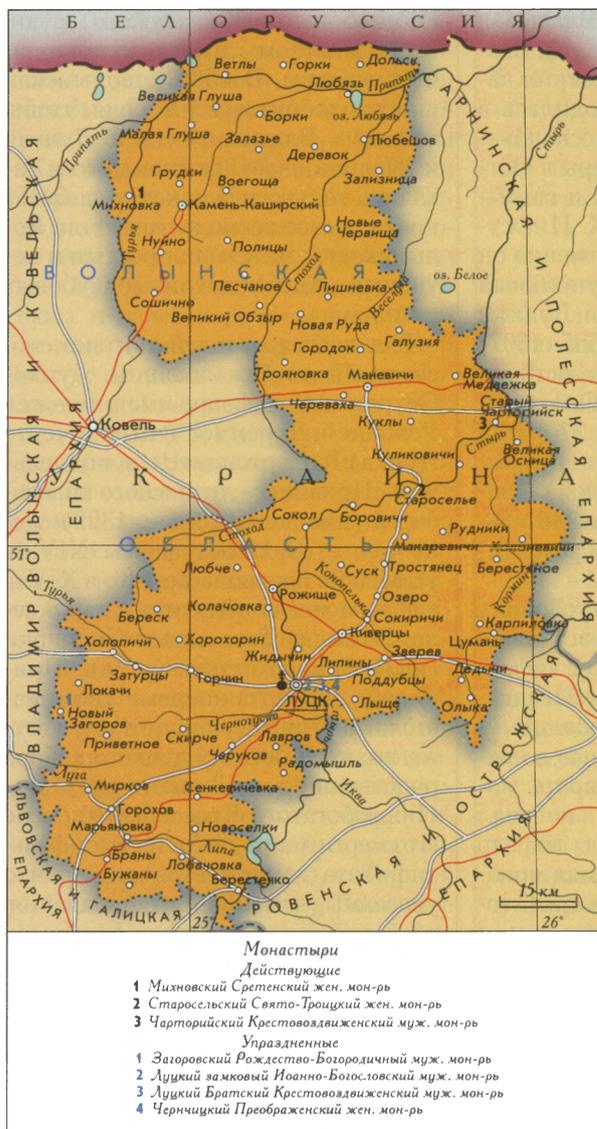
ЛУЦКАЯ (ВОЛЫНСКАЯ) ЕПАРХИЯ УПЦ, учреждена, по всей вероятности, в 30-х гг. XIII в., отделена от *Владими́ро-Во́лынской епархии*, в XIV в. входила в состав Галицкой митрополии (см. *Галицкая епархия*). В XVI – нач. XVII в. епархия имела название «Луцкая и Острожская», после 1625 г. объединена с *Владими́ро-Во́лынской кафедрой*, в 1702 г. окончательно перешла в унию. В 1799 г. была восстановлена правосл. *Во́лынская епархия* для всей территории Во́лыни (центр находился в Остроге, Житомире, Луцке), в 1922–1940 гг. епархия была разделена на *Во́лы́нско-Кремене́цкую* (на территории Польши) и *Во́лы́нско-Житоми́рскую* (в Украинской ССР). В мае 1944 г. восстановлена *Луцкая и Во́лы́нская епархия* (для всей Во́лыни), с 1 июля 1944 г. – *Во́лы́нско-Ро́венская епархия*. 10 апр. 1990 г. разделена на епархии *Ро́венскую* и *Остро́жскую* (на территории Ро́венской (ныне Ро́вненская) обл.) и *Луцкую* и *Во́лы́нскую* (на территории Во́лы́нской обл.). В 1996 г. *Луцко-Во́лы́нская епархия* была разделена на *Влади́мир-Во́лы́нскую* и *Кове́льскую епархию* и *Луцкую* и *Берес-*



Кафедральный
Псковский собор в Луцке.
Фотография. 2010 г.

течковскую епархию, с 2012 г. епархия имеет название «Во́лы́нская и Луцкая». Территория Л. е. включает Гороховский, Камень-Каширский, Киверцовский, Локачинский, Луцкий, Любешовский, Маневичский, Рожищенский р-ны Во́лы́нской обл. Украины. Епархия разделена на благочиннические округа: Берестечковский, Гороховский, Камень-Каширский, Киверцовский, Колковский, Локачинский, Луцкий, Любешовский, Маневичский, Рожищенский. Кафедральный город – Луцк. Кафедральный собор – в честь Покрова Пресв. Богородицы в Луцке. Правящий архиерей – митр. *Нифонт (Солодуха)*; с 25 авг. 1992 епископ Во́лы́нский, с 28 июля 1993 архиепископ Во́лы́нский, с 11 апр. 2001 митрополит Луцкий и Во́лы́нский, с 20 июля 2012 митрополит Во́лы́нский и Луцкий). В епархии насчитывается 410 приходов, 3 мон-ря (мужской и 2 женских), в клире состоят 329 священнослужителей (315 священников, 14 диаконов)

При епархиальном управлении работают отделы: социальной помощи детям, издательский, миссионерский, по благотворительности и социальному служению, по взаимодействию с Вооруженными силами и др. военными формированиями Украины, религ. образования и катехизации, по делам молодежи, по делам пастырской опеки пенитенциарной системы, информационно-просветительский, паломнический, миссия «Церковь и культура», по делам семьи, юридический, по



вопросам здравоохранения и пастырской опеки медицинских учреждений.

История. Выделение Луцкой земли в отдельный княжеский удел привело к открытию здесь отдельной епископской кафедры. По мнению Е. Е. Голубинского, поддержанному А. Потте, Я. Н. Шаповым и др., это произошло до 1240 г., наиболее вероятно в 30-х гг. XIII в., при кн. Данииле Романовиче (Голубинский. История РЦ. Т. 1. Пол. 1. С. 700; Шапов Я. Н. Гос-во и церковь Древней Руси X–XIII вв. М., 1989. С. 54; Потте А. Митрополиты Киевские и всея Руси (988–1305 гг.) // Подскальский Г. Христианство и богословская литература Киевской Руси, 988–1240. М., 1996². С. 467). Впервые Л. е. названа в источниках под 1288 г. Описывая кончину владимирово-волынского кн. Владимира Васильковича, Галицко-Волынская летопись (в составе Ипатьевского свода) сообщает:

«В Луцкую епископию да крест велик сребрян позолотисть с Честным Древом» (ПСРЛ. Т. 2. Стб. 926). Каменная кафедральная церковь на территории луцкого Верхнего замка (замок Любарта; в более поздних источниках — ц. во имя ап. Иоанна Богослова), по данным археологических исследований (1984–1986), датируется кон. XII в. (в XIII–XVII вв. подверглась многочисленным перестройкам, просуществовала до кон. XVIII в.).

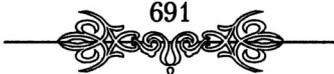
Под 1259 г. Галицко-Волынская летопись сообщает о чудесном спасении Луцка от монг. нападения заступничеством ап. Иоанна Богослова и свт. Николая Чудотворца. В 1326 г. Луцкий еп. Феодосий присутствовал в Москве на похоронах митр. Киевского свт. Петра. В 1328 г. он участвовал в хиротонии Владимирского еп. Афанасия. Под 1331 и 1335 гг. имеются упоминания Луцкого еп. Трифона, под 1393 и 1398 гг. — еп. Иоанна. Под 1397 г. назван еп. Феодор, поставленный свт. Киприаном. Луцкий еп. Савва претендовал на Галицкий митрополичий престол, принимал участие в Соборе 1401 г. в Москве под председательством свт. Киприана, на к-ром был лишен кафедры.

Границы Л. е. в XVI–XVII вв. четко не очерчены. Принято считать, что территория епархии совпадала с территорией Луцкого и Кременецкого поветов Волынского воеводства (ныне Ровненская, частично Волынская, Житомирская и Тернопольская области Украины). В этот период епархия граничила на севере с Турово-Пинской епархией (Пинский повет), на востоке — с Киевской епархией (Житомирское староство Киевского воеводства, граница по р. Случь), на юге — с юж. частью Киевской епархии и частично с Львовско-Каменецкой епархией (Брацлавское и Подольское воеводства), на юго-западе и западе — с Львовско-Каменецким, Холмским и Влади-

мирским диоцезами (Львовский, Холмский, Бельский и Владимирский поветы Русского воеводства, граница по рекам Буг, Стырь, Серет, Збруч). Один из крупнейших мон-рей Л. е. — Жидичинская архимандрития (Жидичинский во имя свт. Николая Чудотворца монастырь) в 1585–1620 гг. принадлежал Львовско-Каменецким епископам из рода Балабанов, что было предметом многочисленных конфликтов и длительной судебной тяжбы. В XVII в. в пределы Л. е. вмешивались Владимирские униатские епископы.

За исключением неск. городов, которые входили в состав гос. владений Речи Посполитой или же получили Магдебургское право, населенные пункты в Л. е. являлись частными владениями шляхты и магнатов, среди к-рых выделялись огромные имения князей Острожских и др. волынских родов. В Кременецком повете не было ни одного церковного имения. В XVI в. волынские магнаты имели большое влияние на замещение кафедры. Так, еп. Пафнутий (1526–1528) был переведен на Луцкую кафедру по ходатайству кн. Константина Ивановича Острожского, кандидатом кн. Острожского был также Туровский еп. Макарий. Феодосий (Федор (Гулевич) был возведен на Луцкую кафедру в 1540 г. «за залечаньем некоторых князей и панов греческого закону». Кирилл (Терлецкий) стал в 1585 г. епископом Луцким и Острожским вслед. протекции кн. Константин Константинович Острожского. В грамоте 1511 г. король обещал давать настоятельство в Жидичинском мон-ре лишь тому, кто выберут «князи, и панове, и зямяне Волынские земли».

С нач. XVI в. местные епископы имели титул «Луцкие и Острожские» (на Виленском Соборе 1509 г. присутствовал еп. «Луцкий и Острожский» Кирилл). Л. е. имела 2 кафедры с епископскими резиденциями. Об основной резиденции с кафедральным храмом Иоанна Богослова в Луцке, к-рая размещалась в Верхнем замке, сохранились подробные свидетельства кон. XVI — нач. XVII в. В описании Л. е. от 30 авг. 1607 г. сообщается, что в кафедральном храме было 3 престола, множество икон: деисус, пророки, Спаситель, Успение, Преображение, праздники, Спас Нерукотворный, Св. Троица, Введение; кроме того,





Луцкий Верхний замок.
Фотография. 2013 г.

49 образов без окладов, а также оправленные в серебро иконы ап. Иоанна Богослова, Пресв. Богородицы, свт. Николая, св. Иоанна, Спасителя, св. Димитрия, некий чудотворный образ, по-видимому дошедший до наст. дней местночтимый Волынский образ Божией Матери. По инвентарю 1618 г., состояние ц. ап. Иоанна Богослова было «очень плохим». В 1621 г. униат. еп. Иеремия Почапковский отдал собор в 6-летнюю аренду ключнику Войцеху Станишевскому, в 1625 г. — дворянину Яну Быковскому. В 1629 г. соборная церковь находилась в таком состоянии, что епископ боялся в ней служить. Храм св. Иоанна в Луцком замке был усыпальницей Волынских епископов, но при раскопках в 1984–1986 гг. никакие захоронения не были обнаружены. Епископская резиденция размещалась также в луцком Верхнем замке. Первоначальная резиденция была построена трокским каштеляном Пронским. Луцкий еп. Кирилл (Терлецкий) перестроил резиденцию в Луцком замке, поставив

деревянный дом и башня (Владычья башня сохр. до наст. времени). Вторая резиденция с Богоявленским кафедральным собором находилась в Остроге. Большинство исследователей основание 2-й кафедры в Остроге датируют нач. XVI в. и связывают с инициативой кн. К. И. Острожского. Считается, что именно он построил каменный 5-купольный Богоявленский собор. При Луцком еп. Кирилле (Терлецком; 1585–1607) в источниках упоминается острожский епископский двор в Окольном замке (по документу от 27 июля 1598, двор был построен еп. Кириллом (Терлецким) и капитулой). Свидетельств о том, что владыка длительное время находился во 2-й резиденции, не сохранилось.

В сер. — 2-й пол. XVI в. в условиях Ливонской войны власть все чаще стала раздавать епископские кафедры светским людям как компенсацию за услуги. Иона (Борзобогатый-Красенский) занимал видные должности в финансовом аппарате монархии и, по-видимому, получал привилеи на ряд правосл. кафедр (в т. ч. Луцкую), не принимая монашества, в благодарность за кредитование королевской казны. Светским человеком был и его предшественник Марк (Жаровницкий), также в течение нескольких лет не принимавший сана. Еп. Иона известен своими неблагоприятными поступками. Откладывая священническую и архиерейскую хиротонию, он долгое время титуловался «нареченным епископом», в 1570 г. митр. Киевский и Галицкий Иона грозил ему отлучением. Еп. Иона был озабочен собственным обогащением, разорял владения кафедры, церквей и мон-рей, не платил налоги, при бегал к разбою. В апр. 1583 г., накануне Пасхи, епископ запечатал луц-

(Борзобогатого-Красенского) с кн. Константином Константиновичем Острожским. В 1566 г. волынская шляхта добивалась у короля, чтобы кафедры Владимирская и Луцкая и Жидичинская архимандрития давались только тем, о которых будет просить «все посольство земли Волынского», т. е. «люди простые и неучоные... хлебы духовные... убожат и нищат».

Ряд исследователей считают, что сведения о пожаловании Луцко-Острожской кафедре имений — сел Рожище и Теремное (ныне в черте Луцка), содержащиеся в поддельном «Привилее» литовского кн. Любарта (имеет дату 8 дек. 1322), тем не менее отражают факты XIV в. И. Мыцко предполагает, что в XIV в. кафедра могла получить в дар 3 села: Рожище, Теремное и Сядмарки (ныне Семаки Луцкого р-на). «Привилей» Любарта впервые упоминается в перечне церковного имущества, похищенного из луцкого собора родственниками Луцкого еп. Ионы (Борзобогатого-Красенского) после его смерти летом 1585 г. (Смысл фальсификата заключается в том, что указанные в «Привилее» владения, отобранные у Луцкой кафедры кн. Константином Константиновичем Острожским на том основании, что имения были подарены Церкви его предками, были якобы пожалованы епархии Любартом.) Королевский привилей на Луцкую кафедру в XVI в. запрещал представителю власти — луцкому старосте «вступаться... в именья, и в уплаты, и вси пожитки церковные», король обещал епископа не «рушители» с кафедры «и никому тое епискупии под ним давати до его живота» (привилей Феодосию (Феодору) (Гулевичу) 1541 г.).

Источники позволяют достаточно точно описать имения Луцкой и Острожской кафедры — одной из самых богатых в Западнойрусской митрополии. При еп. Кирилле (Терлецком) кафедра владела ок. 50 селениями. Однако церквей в этих владениях было меньше. В кон. XVI — нач. XVII в. в Острожской вол., которая насчитывала ок. 100 населенных пунктов, действовали 33 церкви, из них 10 в Остроге и 2 в мон-рях. В среднем к одному приходу было приписано 3–5 сел, а иногда — значительно больше. В «увязчих листах» и реестре 1596 г. перечислены все имения Л. е. в период ее наивыс-



Острожский замок.
Акварель. 1796 г.
Худож. З. Фогель
(Национальный музей
в Варшаве)

каменную башню; двор возле церкви занимал ползамка. По описи имущества епископа, в епископский двор входили дом с пекарней и кладовой, деревянная колокольня,

кие церкви, священники к-рых жаловались на него в суд. В 1585 г. Иона был приговорен королем к «баниции» (изгнанию), от исполнения приговора его спасла смерть. Многочисленными были имущественные конфликты Луцких епископов Марка (Жаровницкого) и Ионы

шего материального благосостояния: г. Рожище с двором в Жидичине и с приселками, городок Жабче с бывш. епископским замком, двором и селами, спорный с Марком Жаровницким, с. Губин (ныне Губин Первый Гороховского р-на), с. Колодче (ныне Колодеже Гороховского р-на) возле Жабче и Губина, имение Будораж (ныне с. Будераж; отсюда и далее перечисляются населенные пункты в совр. Ровненской обл.) с дворищами, Буща, Певче, боярское с. Точевики, Б. Мизоч, двор и с. Малый (Ст.) Мизоч, Борщовка, Глух (ныне Новомалин), Фалимичи (ныне с. Фалемичи; отсюда и далее перечисляются населенные пункты в совр. Волынской обл.) с приселками (фундуш князей Радзивиллов), спорные с Броневским и Петром Гишовским, острова и сенокосы на землях Хоболтовских и Форостовских, замок и городок Хорлуп (ныне с. Хорлупы) с деревнями (дар вел. кн. Свидригайло), Василивщина между с. Зимним и г. Владимиром, имение Хрилево под мест. Варковичами, спорное с луцким старостой, фольварк и с. Водирады, с. Терпки, с. Сядмарки (Сядмерти), Полонное с приселками, приселок Голешово, пос. Островок, половина с. Колчина в Жидичине, Липляны, имение и фольварк Термное с угодьями, поместье Ключки, с. Пьяны, половина от сел Свищева и Ст. Дорогостай, с. Медков (Медково), спорное с Чарторыйскими, с. Воля, дер. Жолобово, села Подтопольное, Кобче, Дубище, Подберезье; села (не входят в совр. Волынскую обл.) Першки, Пруда, дворище Усовщина, Тернки, Шелепино, Кончин под Острогом, Покошево, Бакорин, Новоселки. В реестре 1607 г. упоминаются новые имения: Немецкий хутор напротив Жидичина, села Тrepка, Пелька. По реестру 1607 г. число имений кафедры уменьшилось до 32 поселений. Отдельные группы имений образовывали целые волости, что облегчало управление ими. Так, в состав Рожищской вол. входили 6 поселений (Рожище, Жолобово, Подтопольное, Кобче, Воля (Пожарище) и Дубище).

Именами управляли наместники архиерея. Кирилл (Терлецкий) назначал на эти должности своих родственников. Брат епископа Ярош управлял имением Рожище с приселками (1595). Др. наместником был Василий Григорьевич Терлецкий, двоюродный брат еп. Кирилла.

Обыватель Перемышльского повета шляхтич Иван Терлецкий в 1593 г. был приглашен Кириллом и Ярошем на службу при епископском дворе, где он оставался до 1600 г., управляя имением Термное. Прокопий Терлецкий управлял Фалимичами (1591).

Среди операций с земельной собственностью волынской шляхты во 2-й пол. XVI в. фиксируется случай сдачи в аренду церковного имения — с. Липляны в 1597 г. Накануне поездки в Рим в 1595 г. Кирилл (Терлецкий) отдал в аренду ряд имений Л. е. Брат епископа Ярош в 1595 г. получил в аренду Рожище с приселками. В 1586 г. епископ сдавал в аренду Будораж. Под 1597 г. фиксируется сдача в аренду корчем в Буще, Певче и Будораже. Большие материальные потери Луцкая кафедра понесла во время восстания С. Наливайко (1594–1596).

Важным институтом епархиального управления был клирос (капитул). Старейшее свидетельство о клиросе при кафедре в Луцке относится к 1558 г. Клирос сформировался также при соборной Богоявленской ц. в Остроге. В акте 1594 г. перечислены «капитула, или крылошаны, церкви головное соборное луцкое св. Иоанна Богослова»: протопоп Иоанн Вацута (настоятель собора), о. Григорий (Афанасьевская ц.), о. Феодор (Пятницкая ц.), о. Косма (Михайловская ц.). В 1593 г. в составе клироса упоминается о. Парфений из Рождественской ц. Клирошане заботились об имуществе кафедры, убранстве храмов, организации богослужений, о надзоре над деятельностью духовенства. При Кирилле (Терлецком) клирос получил важное значение. В документах имеются многочисленные упоминания луцкого клироса. В XVII в. правосл. клирос сыграл большую роль в борьбе с униатами.

Из документов правосл. Брестского Собора 1596 г. становится ясной адм. структура Л. е. На Соборе от Л. е. присутствовали 22 клирика и 29 светских лиц. Духовенство было представлено 7 протопопами (из Острога, Луцка, Звягеля (ныне Новгород-Волынский), Дубно, Константинова, Острополя (ныне с. Ст. Острополь Хмельницкой обл.), Клевани), 5 архимандритами и игуменом (из Дорогобужа, Степани, Дубно, Пересопницы, Дермани, Жидичина), 7 священниками (из Острога, Черн-

чицы, Кременечщины, Ковельщины, Корытно (ныне с. Корытно Ровненской обл.), Каменца), 2 монахи (из Острога, Пересопницы).

Луцкий еп. Кирилл (Терлецкий) стал одним из главных участников заключения *Брестской унии* 1596 г. Большинство волынской шляхты его не поддержало. Цвет местной шляхты во главе с кн. К. К. Острожским участвовал в правосл. Брестском Соборе 1596 г., отвергшем решения унийного Собора. На сеймике перед сеймом 1598 г. было принято решение вызвать Ипатия *Потоя* и Кирилла на сеймовый суд, обвинив их в нарушении законов. Волынская шляхта активно участвовала в «рокоше Зебжидовского» 1606–1609 гг. Юрисдикция епископа-униата Кирилла (Терлецкого) распространялась только на приходы и монастыри в имениях Луцкой кафедры. Кн. К. К. Острожский передал управление церковными орг-циями в своих владениях участнику правосл. Брестского Собора 1596 г. Белградскому митр. Луке, к-рый с 1599 до ок. 1602 г. жил в Степанском Михаило-Архангельском мон-ре (существовал в окрестностях совр. пос. Степань Ровненской обл.), находившемся под протекторатом кн. Острожского.

Луцкие съезды шляхты и сеймики в нач. XVII в. являлись ареной острой борьбы между противниками и сторонниками унии. В марте 1607 г. на съезде шляхты в Луцке были снова приняты решения, неблагоприятные для организаторов унии: им предлагалось сохранить за собой $\frac{1}{3}$ имений кафедр, но они должны быть отстранены от власти над духовенством, а избранные др. епископы будут подчиняться К-польскому патриарху. На реляционном сеймике в авг. 1607 г. волынская шляхта протестовала против решений сейма, не удовлетворивших ее требований. Волынские послы во главе с Лаврентием *Древинским* выступали в защиту православных на сейме в 1620 г. Такую же направленность имели решения на сеймике во время «бескорольев» 1632 г., когда речь шла о признании права православных на свою особую иерархию. Затем на сеймике в Луцке было принято решение всем отправиться на выборы короля, но не приступать к ним, пока не будут возвращены православным их архиерейские кафедры. Волынская шляхта во главе с *Древинским* в 20-х гг. XVII в. предлагала

созвать совместный Собор православных и униатов для обсуждения спорных вопросов. Был даже подготовлен проект конституции сейма о созыве Собора, но эти предложения не были приняты королем. В 1645 г. волынская шляхта предлагала организовать «*fraternum colloquium*» со шляхтичами-католиками.

После смерти в мае 1607 г. Кирилла (Терлецкого) активизировалась борьба за Л. е. Король и папский нунций поддерживали кандидатуру волынского шляхтича-униата Остафия Еловича-Малинского. Против этой кандидатуры выступали кн. Януш Острожский и депутаты Волынского воеводства во главе с кн. Андреем Козикой. Несмотря на это, Елович-Малинский стал Луцким епископом. На луцком сеймике в сент. 1607 г. разгорелась острая дискуссия между противниками и сторонниками нового епископа. Часть шляхты во главе с волынским воеводой кн. Янушем Заславским, католиком, выступила против Еловича-Малинского, другие заявили о доверии этому кандидату. После утверждения на Луцкой кафедре униата Еловича-Малинского в истории епархии началась затяжной кризис. В марте 1621 г. Луцкую кафедру занял униат Иеремия Почапковский. Местная шляхта составила протест против этого ставленника короля, поскольку он не был уроженцем Волынского воеводства и не имел там имения.

Восстановление правосл. иерархии в 1620–1621 гг. изменило расстановку религиозно-политических сил на укр. землях. 11 янв. 1621 г. в Белой Церкви во епископа Луцкого и Острожского был хиротонисан *Исаакий (Борискович)*. Еп. Исаакий являлся игуменом Дерманского и Черницкого мон-рей, его резиденцией считался Степанский мон-рь, но почти все время своего епископства он находился в Киеве под защитой казаков. В нач. 20-х гг. XVII в. существовал план образования из юго-зап. приходов и мон-рей Л. е. Острожской и Дубенской епископии: в 1623–1624 гг. настоятель Преображенского мон-ря в Дубно Мучачевский еп. Сергей (Тисмянский) имел титул «пронормий епископии Острожской и Дубенской». Вероятно, этот план не был реализован из-за смерти еп. Сергея в 1624 г.

В сер. 20-х гг. XVII в. активизировалось преследование православных со стороны униат. Луцкого еп. И. По-

чаповского. В нояб. 1629 г. жители Степани совершили нападение на униатского митр. Иосифа Вельямина *Рутского*, к-рый ехал из Львова в Киев. Только благодаря заступничеству князей Заславских город не был подвергнут наказанию. Через год Почапковский жаловался, что степанский староста Рафаил Збожек вместе с горожанами арестовал назначенного им свящ. Афанасия.

В соответствии с «Пунктами успокоения народа русского» 1632 г. была восстановлена правосл. Луцкая и Острожская епархия, возможно, потому, что позиции Православия в этой части Волыни были сильными. Королевским привилеем от 18 марта 1633 г. епархия была передана волынскому шляхтичу А. Пузыне (см. *Афанасий (Пузына)*), выбранному епископом на съезде волынской шляхты; ранее, 15 марта 1633 г., кор. *Владислав IV* передал Пузыне Жидичинскую архимандритию, ц. Успения (Пречистенский мон-рь) в пригороде Луцка и имения Л. е. Привилей предусматривал также перераспределение церковного имущества между православными и униатами. Несмотря на королевский привилей, сейм 1635 г. постановил считать епископом Луцким униата И. Почапковского.

Процесс разделения церковного имущества между православными и униатами в Л. е. сопровождался острыми конфликтами. В мае 1634 г. студенты иезуитского коллегіума напали на луцкий Братский мон-рь. В результате были разгромлены и разграблены мон-рь, школа и госпиталь, студенты избили учеников, насельников богадельни и монахов. В авг. того же года погромы повторились, среди православных были убитые. Еще одним очагом конфликта стали имения потомков князей Острожских, выступавших в поддержку униат. Церкви. Анна Алоиза, жена виленского воеводы Я. К. Ходкевича, внучка К. К. Острожского, не позволила еп. Афанасию (Пузыне) провести ревизию в храмах и мон-рях в ее имениях. Она аннулировала фондушевую запись кн. Януша Острожского о передаче доходов с мест. Сураж и близлежащих деревень на содержание в Остроге правосл. Троицкой ц. и госпиталя при ней. Закрытие Острожской академии и появление в Остроге иезуитов углубили кризис Православия в регионе. Фактически пре-

кратились богослужения в Богоявленском соборе, что привело к его разрушению.

Осенью 1636 г. обострилось противостояние между Иеремией Почапковским и Афанасием (Пузыной). Последний силой вернул себе Михайловскую, Рождественскую и Пятницкую церкви в Луцке, возобновил богослужения в Покровской ц. Несмотря на двукратное решение трибунальского суда и давление местной власти, правосл. епископ не собирался уступать оппоненту. После смерти в окт. 1637 г. Почапковского король передал униат. Луцкую кафедру в управление Владимиро-Берестейскому униат. епископу Иосифу Мокосию-Баковецкому, Жидичинский мон-рь должен был отойти униат. митр. Рафаилу *Корсаку*. Еп. Афанасий отказался передать луцкий собор униатам и захватил имение униат. епископа Рожище с деревнями и фольварками. 20 апр. 1638 г. король подписал акт, подтверждавший все права еп. Афанасия на Л. е.

При еп. Афанасии ежегодно 26 сент., в престольный праздник собора, в день памяти ап. Иоанна Богослова, проходили епархиальные Соборы. Наиболее известен Луцкий Собор 26–27 сент. 1638 г., на к-ром епископ произнес речь, в том же году она была напечатана в Кременецкой типографии под названием «Синод». Созыв Собора сопровождался изданием соч. «Дидаскалии, или Науки о семи тайнах», которое начиналось с поучения Афанасия (Пузыны), призывавшего священников к занятиям «наукой», чтобы они были способны выступать «против еретиков и неприятелей Церкви Христовой». В XVII в. зафиксированы Соборы в Кременце (1623), Остроге (1639), Луцке (1638, 1673 и 1678). На епархиальных собраниях утверждалась сумма церковного налога («куниче», «катедрастик», «столовое»), раздавалось священникам св. миро. Для 30–40-х гг. XVII в. характерно укрепление в Л. е. власти митрополита. *Петр (Могила)* осуществлял контроль за земельными сделками еп. Афанасия (Пузыны). Во главе *Луцкого братства* в честь Воздвижения Креста Господня был поставлен митрополитий наместник.

Казацкое восстание под рук. Б. М. Хмельницкого и позднейшие события подорвали экономику Волыни. Во 2-й пол. XVII в. количество крестья-

янских хозяйств Волыни уменьшилось на 88%, более 1700 волыньских деревень исчезли из налоговых реестров. В городах в кон. 50-х гг. XVII в. осталось ок. 7% налоговых и хозяйственных единиц. Пострадали владения магнатов и шляхты, выступавших против казаков. По мере спада активности казаков на Волыни Луцкие православные епископы все чаще подвергались давлению со стороны польской власти и Римско-католич. Церкви. Еп. *Дионисий (Балабан-Тукальский)* принял Луцкую кафедру после изгнания его униатами из Холмской епархии; после избрания в 1658 г. на Киевский митрополичий престол он сохранил за собой и Л. е. и продолжал управлять ею в течение ряда лет, несмотря на избрание в 1659 г. Луцким епископом *Гедеона (Святополк-Четвертинского)*.

Еп. Гедеон управлял Л. е. более 20 лет, продолжал борьбу с униатами, испытывая давление со стороны королевской власти. В 60-х — нач. 70-х гг. XVII в. еп. Гедеон мог опираться на поддержку православной волыньской шляхты, умевшей проводить свои решения на сеймиках, но позднее эта поддержка стала ослабевать. Если в 1676 г. сеймик в Луцке принял решение выделить 300 золотых Луцкому братству на ремонт церкви, то в дальнейшем подобные решения не встречаются. В отличие от других частей Киевской митрополии церковные учреждения Волыни и Луцкое братство не поддерживали контактов с Россией (в силу своих тесных связей с волыньской шляхтой). Лояльным к Речи Посполитой иерархом был и еп. Гедеон. Положение изменилось, когда правительством кор. Яна III Собеского стало форсировать планы осуществления «новой унии» (1678–1681). В кон. 1678 г. еп. Гедеон вместе с Киевским митр. *Антонием (Винницким)* направил в Москву *Иннокентия (Монастырского)* с просьбой о помощи и защите. В нач. 1681 г. еп. Гедеон обратился к настоятелю Киево-Печерского мон-ря *Иннокентию (Гизелю)* с просьбой предоставить ему приют. Это показывает, как епископ оценивал положение дел в своей епархии. К этому времени в решениях сеймиков (напр., в инструкции черниговской шляхты 1683 г.) появились резкие выпады против еп. Гедеона, которому одному уния «*sancta romana pie rodoba się*» (не нравилась). Прав-

да, еп. Гедеона поддерживали Луцкое братство и часть волыньской шляхты, но такой поддержки было недостаточно, поэтому осенью 1684 г. архиерей уехал в Россию.

После 1686 г., когда Западнорусская митрополия соединилась с Русской Православной Церковью, Л. е. подчинилась Московскому патриарху. Однако связи епархии с Киевом и Москвой были слабыми. В этих условиях Львовский еп. *Иосиф (Шумлянский)* попытался установить контроль над волыньскими епархиями, поставив на Луцкую кафедру своего брата *Афанасия (Шумлянского)*. В 1684–1687 гг. еп. Иосиф исполнял обязанности местоблюстителя Луцкой кафедры (был назначен администратором епархии декретом короля от 17 дек. 1684). 22 янв. 1685 г. во Львове он тайно принял католичество и получил статус генерального наместника Л. е. 26 сент. 1686 г. в кафедральном храме Луцка Иосиф организовал совместное заседание шляхетского сеймика и епархиального Собора. Собрание, в к-ром приняли участие 90 представителей белого духовенства, монашества, церковных братств и почти 60 шляхетских семей, в т. ч. наказной гетман Правобережной Украины М. Бульга, избрало епископом А. Шумлянского. Часть волыньской знати с недоверием отнеслась к избраннику, подозревая его в приверженности унии. Гедеон (Святополк-Четвертинский), ставший Киевским митрополитом, протестовал против назначения А. Шумлянского, утверждая, что этот человек не может быть даже священником, но эти протесты были проигнорированы. В нач. окт. 1686 г. члены местного Крестовоздвиженского братства заставили А. Шумлянского дать письменную присягу на верность Православию. 16 мая 1687 г. он был хиротонисан во епископа Луцкого и Острожского в ц. Воскресения Христова в г. Жидачове Львовской епархии. Хиротонию совершили Сучавский митр. *Досифей (Барилэ)*, Львовский еп. Иосиф (Шумлянский), Перемышльский еп. *Иннокентий (Винницкий)*. В июле 1687 г. еп. Афанасий вступил во владение именьями Л. е.

После смерти 12 июля 1694 г. еп. Афанасия администратором Луцкой кафедры вновь стал Львовский еп. Иосиф. В кон. июля он захватил кафедральный собор ап. Иоанна Богослова вместе с кафедральным мо-

настырем и назначил своим наместником Иоиля Холодовского. Большинство волыньской шляхты отказалось признавать Шумлянского, опасаясь перехода в унию. Они возлагали надежду на защитника православных на Волыни, зажиточного шляхтича Д. Жабокрицкого (см. *Дионисий (Жабокрицкий)*), который с 1677 г. возглавлял Луцкое Крестовоздвиженское братство. Жабокрицкий занимал ряд важных светских должностей (киевского подвоеводы, старосты кременецкого, луцкого земского писаря), неоднократно избирался послом на сейм. Несмотря на оппозицию и интриги Шумлянского, кор. Ян Собеский поддержал кандидатуру Жабокрицкого. На элекционном собрании в Дубно 15 февр. 1695 г., куда съехались ок. 100 чел.: представители волыньской шляхты, чиновники, члены Луцкого и Кременецкого братств, представители луцкого клироса, игумены 10 правосл. монастырей, духовенство — кандидатура Жабокрицкого была единодушно утверждена. 12 мая 1696 г. король выдал ему привилей на епархию, утвердив его также протронием Киевской митрополии в пределах Речи Посполитой. В нач. сент. 1696 г. королевским привилеем к Луцкой кафедре были присоединены *Гоцанский в честь Покрова Пресв. Богородицы* и Подгорецкий мон-ри, предоставлено право открыть в Луцке типографию. 5 нояб. 1698 г. король передал Жабокрицкому Овручскую архимандрию. Управляя епархией, Жабокрицкий отобрал владения кафедры у лиц, к-рым их раздал Иосиф (Шумлянский), добивался возвращения имущества кафедры, вывезенного последним во Львов. Жабокрицкий вступил в управление Луцкой кафедрой, не получив епископской хиротонии, потому что к этому имелись канонические препятствия. Его хиротония, к-рую совершил в Луцке 7 февр. 1702 г. Мармарошский еп. Иосиф (Стойка), не была признана в Москве. В том же году Дионисий (Жабокрицкий) принял унию. Хиротонисанный летом 1711 г. на Луцкую кафедру еп. *Кирилл (Шумлянский)* по требованию короля был изгнан из Луцка, с тех пор кафедра не замещалась правосл. архиереями.

На территории Л. е. сложилась разветвленная сеть мон-рей. Актовые источники кон. XV — сер. XVII в. фиксируют деятельность по меньшей

мере 63 правосл. обителей, их число постоянно росло, особенно в 1-й пол. XVII в. Большинство мон-рей находилось в имениях князей и шляхты, землевладельцы являлись патронами обителей. Патронами братских мон-рей (луцкого Крестовоздвиженского и кременецкого Богоявленского) были братчики. Почти половина обителей размещалась в городах, 12 были женскими, сохранились свидетельства об именах почти 350 волынских монахов и 50 монахинь. 20 обителей владели селами: Жидичинский монастырь имел 26 сел, 7 монастырей имели не больше 9 сел, 12 обителей имели по 3 имения. Материальное положение обители зависело от пожертвований верующих, наибольшее количество вкладов получили луцкий Братский и Почаевский (см. *Почаевская в честь Успения Пресв. Богородицы лавра*) мон-ри. С нач. XVII в. в мон-рях Волыни вводили общежительный устав, к 1648 г. он был принят в 20 монастырях. В обителях Волыни не получила распространения скитская жизнь. В условиях утверждения униатства Киевский митр. Петр (Могила) усилил архипастырский надзор за мон-рями Киевской митрополии, в т. ч. волынскими.

Наиболее значительные мон-ри Л. е.: Гоцанский, дерманский Троицкий, дорогобужский Успения Пресв. Богородицы, дубенские — Воздвижения Честного Креста, Вознесения Господня, Преображения Господня, жидичинский Воскресения Господня, корецкий Успения Пресв. Богородицы, кременецкий Богоявленский, луцкие — Воздвиженский, Троицкий, Успенский, острожский Троицкий, пересопницкий Рождества Пресв. Богородицы, Почаевский Успенский, Степанский арх. Михаила, Чернчицкий Преображенский и др. Статус архимандритии имели Жидичинский и Овручский мон-ри (недолго входил в Л. е.). В волынских обителях служили: прп. *Иов (Железо)*, являвшийся игуменом дубенского Воздвиженского мон-ря (вероятно, 70-е гг. XVI в. — нач. XVII в.) и Почаевского мон-ря (между 1617 и 1623–1651), Иннокентий (Гизель), возглавлявший Гоцанский мон-рь в 1640–1642 гг., *Мелетий (Смотрицкий)*, игум. Дерманского мон-ря в 1627–1633 гг., *Иов (Княгиницкий)*, мон. Дерманского мон-ря в 1602–1605 гг., Павел Домжив-Люткович Телица, игумен Черненского мон-ря в 1631–

1634 гг. Мон-ри были центрами благочестия, книжности, иконописного искусства.

Приходская сеть Л. е. сформировалась к кон. XVI в., для нее было ха-



Луцкое Евангелие.
XIV в.
(РГБ. Ф. 256. № 112. Л. 1)

рактерно скопление храмов в многочисленных городах епархии. В XVI–XVII вв. в Луцке действовали 11 церквей: кафедральная ап. Иоанна Богослова, св. арх. Михаила, св. Димитрия, свт. Николая, Покрова Пресв. Богородицы, Рождества Пресв. Богородицы, вмц. Екатерины, Св. Троицы и св. Афанасия, Крестовоздвиженская, св. Параскевы Пятницы, Св. Духа. В Остроге было 10 церквей: кафедральная Богоявленская, св. Параскевы Пятницы, св. арх. Михаила, ап. Иоанна, Воскресенская, Борисоглебская, свт. Николая, св. Онуфрия,



Пересопницкое Евангелие.
1556–1561 гг.
(Из рукописей
Национальной б-ки
им. В. И. Вернадского
НАН Украины)

Пречистенская (Успенская), Св. Троицы. В Кременце действовали 7 храмов: Преображения Господня, свт. Николая, св. Параскевы Пятницы, Вознесения, арх. Михаила, Св. Троицы, Рождества Пресв. Богородицы. В Константинове имелось 4 церкви: Св. Троицы, Пречистенская, Мари-

инская, Преображения Господня. В Дубно, Заславе (ныне Изяслав) и др. городах было по меньшей мере по 3 храма. Большинство малых городов имели по 1 приходу. В 1647 г. Л. е. насчитывала 1 тыс. правосл. приходов. Примерно такое же количество зафиксировал в 1664 г. Холмский униат. еп. Иаков Суша.

Братское движение на территории Л. е. не было массовым. Кроме Луцкого Крестовоздвиженского братства, основанного в 1617 г., еще одно братство было учреждено 18 марта 1633 г. в Кременце при Богоявленской ц. Инициаторами создания Луцкого братства были шляхтичи: волынский хорунжий Даниил Ело-Малинский, волынский чашник Древинский и Луцкий еп. Афанасий (Пузына). В 1636 г. митр. Петр (Могила) утвердил братство и разрешил открыть при нем школу по образцу Киевского коллегіума. Помимо школы братчики учредили богадельню и типографию (работала до 1638). Из книг, изданных в братской типографии, наиболее известной является «Грамматика, или Письменница, языка словенского», в основе к-рой была «Грамматика» Мелетия (Смотрицкого). Также были опубликованы речь Афанасия (Пузыны) на епархиальном Соборе и перепечатка «Дидакалии» *Сильвестра (Косова)* — «О мистиріях, или Тайнах».

На территории Л. е. было создано большое количество рукописей. Старейшей рукописной книгой считается Луцкое Евангелие-апракос (РГБ. Ф. 256. № 112, XIV в.), принадлежавшее Спас-

скому Красносельскому мон-рю возле Луцка. На л. 42 об. есть запись с перечнем имущества монастыря, составленная Луц-

ким еп. Алексием в 1429 г. В 1384 г. настоятель Екатеринбургской ц. в Луцке «поп Иван» переписал Луцкую (Флорентийскую) Псалтирь (Biblioteca Medicea Laurenziana. A. D. 360, Флоренция). В 50–60-х гг. XVI в. иером. Арсений в дубенском Воздвиженском мон-ре переписал Ду-

бенское Четвероевангелие (РГБ ОР. Ф. 256. № 131). Известно рукописное Евангелие волынского шляхтича, социнианина Валентина Негалевского, созданное вблизи Острога в сел. Хорошеве в 1581 г. Шедевром волынской рукописной книжности является роскошно иллюстрированное Пересопницкое Четвероевангелие (1556–1561). Его писцами были Михаил Василевич, сын саноцкого протопopa, а также настоятель монастыря Рождества Пресв. Богородицы в с. Пересопница игум. Григорий. Заказчиками выступали представители волынской знати: Параскева (Анастасия Юрьевна Жеславская, урожд. Гольшанская), игумения монастыря Св. Троицы в сел. Дворцы (здесь началась работа над памятником), ее зять и дочь — Иван Федорович и Евдокия Чарторыйские. Памятник содержит многочисленные лексические толкования на простой мове.

В 1599 г. в Дермани был переведен с греческого сб. «Пчела» (переводчик, вероятно, Киприан Острожский), широко распространившийся в списках. В 1599 г. в Константинове (ныне Староконстантинов), имении кн. К. К. Острожского, был сделан список Кормчей (переписчик — Петр Яневский). В 1605 г. в дерманском мон-ре был переведен с греческого «Синтагматион» *Гавриила Севира*, в 1605 г. — Беседы свт. Иоанна Златоуста на Евангелие от Иоанна (перевод, вероятно, Киприана Острожского), в 1610 г. в Остроге переписаны Беседы прп. Макария Египетского в редакции Киприана Острожского. Сохранились православные синодики: Луцкого братства (ИР НБУВ), 2 помянника Дерманского Троицкого мон-ря (Гос. историко-культурный заповедник г. Острога. КН. 961 / VIC. 565), помянник дубенской замковой ц. Воскресения (Никольской).

Л. е. стала центром правосл. книгопечатания. Кроме Дерманской и Острожской типографий работали передвижные (странствующие) типографии. Так, в 1618 г. в Почаевском мон-ре Кирилл (*Транквилион-Ставровецкий*) издал «Зерцало богословия». Следующее его произведение — «Евангелие учительное» вышло в 1619 г. в Рохманове. В 1625 г. в Четвертне, родовом имении князей Четвертинских, Павел Домжив-Люткович вместе с Сильвестром издал Псалтирь, в 1628 г. в Луцке — «Лямент по отцу Иоанну Василевичу», в 1629 г. — сочинение Степана Полумерковича «Елпикидион, albo Стихи жалобния на погребение Василисы Яцковни». В 1629 г. Павел Домжив-Люткович напечатал Часослов и перевод произведения Станислава Остатки «Диалог, или Разговор мужа больного или умирающего с духом». В 1638 г. в Кременце вышли 2 книги: еп. Афанасия (Пузыны) «Синод...» и перепечатка «Дидакалии» Сильвестра (Косова). В передвижной типографии Луцкого братства в 1640 г. были опубликованы «Апостолы и Евангелия» — перепечатка более раннего издания Павла Домжива-Лютковича и Сильвестра.

Луцкая униатская епархия в 1596–1828 гг. Первыми униат. Луцкими и Острожскими епископами были: Кирилл Терлецкий (1596–1607), Евстафий Ело-Малинский (1607–1621), Иеремия Почапковский (1621–1637), Никифор Лисовский (1637–1651), Прокопий Хмелевский (1651–1664) (последние 2 — как администраторы).

Сразу после назначения Ело-Малинского его епископские полномочия были оспорены на луцком сеймике в сент. 1607 г. Споры о каноничности его поставления, в к-рых участвовали униат. Киевский митрополит, Рим и польск. власти, продолжались до весны 1609 г. Епископ лично участвовал в захвате правосл. храмов в Луцке: в сент. 1615 г. он ворвался с вооруженным отрядом в Димитриевский храм и избил свящ. Моисея Илковича-Соловицкого. Во время пребывания Ело-Малинского на Луцкой кафедре проходили судебные процессы из-за церковных имений: до 1610 г. епископ судился с кафедральным клиросом и шляхтой. Разгорелась борьба между униатами и православными за Жидичинский мон-рь, которым ранее управляли правосл. Львовские епископы. На следующий год после смерти в 1620 г. архим. Григория (Балабана) мон-рь перешел под власть униатов: сначала архим. Никодима (Мокося-Шибинского), в 1626 г. — Иосифа (Мокося-Баковецкого), при к-рых монастырские имения были расхищены. В мемориале униат. митр. Рутского в нач. 20-х гг. XVII в. отмечено, что униат. Л. е. обнищала. Однако она приносила митрополиту доход: в 1626 г. еп. И. Почапковский обязался ежегодно платить митрополиту 800 злотых. По соглашению

1629 г. из доходов Л. е. полагалось выплатить немалую сумму на основание униат. семинарии.

Униаты усилили свои позиции на Волыни в результате деятельности Мелетия (Смотрицкого), к-рый, поселившись в 1627 г. в Дерманском мон-ре, принял унию (сначала тайно). После посещения в 1629 г. Волыни униат. митр. Рутским Смотрицкому удалось перевести в унию мон-ри в Дубно (жители Острога встретили Рутского антиуниат. выступлениями, на его сопровождающих напали в Степани). Вторично Рутский посетил Волынь в дек. 1636 г., вел переговоры с правосл. епископом. Усилило позиции униатов также назначение Луцким епископом И. Почапковского, образованного и энергичного деятеля. Ему принадлежал кафедральный собор в Луцке, мн. церкви и имения кафедры. К кон. 30-х гг. XVII в. униатам принадлежали на территории Л. е. не менее 10 мон-рей, крупнейшие из них — Дерманский и Жидичинский (Пересопницкую обитель римо-католики забрали у униатов).

Отношения униатов с римо-католиками были сложными. Негативно высказывался об унии Луцкий Римско-католический еп. Андрей Липский. В 1625 г. доминиканцы Луцка напали на униат. ц. св. Димитрия и ограбили ее. В 1637 г. католики арестовали в Дубно униат. священника ц. св. Михаила Семена Братковича. Получило известность обращение в католицизм дубенского архимандрита-униата Кассиана *Саковича*. Перешел в римо-католицизм и дерманский архим. Ян Дубович.

В 1-й пол. XVII в. Кременецкий повет состоял в юрисдикции Владимирской униат. епархии в качестве Кременецкого генерального наместничества. Под 1623 г. зафиксирована попытка проведения епархиального собора униатов в Кременце под председательством Владимирского еп. Иоакима Мороховского, к-рый хотел основать униатское братство в этом городе. В 1630 г. построивший за свой счет Преображенскую ц. в Кременце кн. Януш Вишневецкий передал городские храмы униатской Владимирской кафедре. Считается, что на севере Кременецщины Владимирским униат. епископам принадлежали небольшие имения с центрами в Шумске, Тылявке и Ямполье, а также неск. мон-рей. Власть Владимирской кафедры над данными

территориями сохранялась в 60-х гг. XVII в.

1632–1648 годы характеризовались упадком униатской кафедры. Униаты потеряли множество приходов в Луцком повете. Осенью 1635 г. они вынуждены были уступить православным храмы Луцка. Не способствовал укреплению униатов и затяжной конфликт между Владимирским еп. И. Мокосием-Баковецким и жидичинским архим. Пахомием Война-Оранским. В условиях восстановления правосл. епархии униаты воспользовались поддержкой патрон-католиков. Осенью 1636 г. кнг. Анна Алоиза Ходкевич (урожд. Острожская) перевела в униатство поданных своих имений в Луцком у.— ок. 38 тыс. чел. После смерти в окт. 1637 г. униат. Луцкого еп. И. Почапского униат. Владимирский еп. И. Мокосий-Баковецкий прибыл в Луцк и, несмотря на протесты местного клироса, вывез из кафедрального собора архив и ценности. В этих обстоятельствах православные взяли под свою опеку имения Л. е. Потери униатов были огромными. 30 окт. 1637 г. кор. Владислав IV издал универсал, к-рым передал духовенство и мирян униат. Л. е. под власть Владимирского униат. еп. Мокосия-Баковецкого. 14 дек. король передал Жидичинскую архимандритию униат. митрополиту, в 1637–1640 гг. Жидичинский мон-рь являлся одной из резиденций митр. Рафаила Корсака. 7 нояб. 1637 г. Мокосий-Баковецкий был введен митр. Рафаилом Корсаком в управление Луцкой кафедрой. Однако кафедральный клирос подчинился правосл. еп. Афанасию (Пузыне) и передал ему кафедральный собор. Пользуясь поддержкой местного знати, униаты оказали сопротивление, только 14 июля 1638 г. митр. Петр (Могила) добился окончательной передачи Иоанно-Богословского храма православным. Управление униат. приходами нек-рое время осуществлял администратор униат. Л. е., настоятель Жидичинского мон-ря Никифор Лосовский. Основными центрами унии оставались города Острог и Дубно. Накануне восстания под рук. Хмельницкого в Волынском воеводстве насчитывался 101 униат. храм. Восстание Хмельницкого, выдвигавшее среди проч. антиуниат. лозунги, подорвало позиции унии в регионе. О деятельности униат. епископов на Волыни в сер. — 2-й пол. XVII в. свидетельств нет.

На рубеже XVII и XVIII вв. униат. структуры на Волыни возродились во многом благодаря деятельности Львовского еп. Иосифа (Шумлянського), сумевшего присоединить к униатской Киевской митрополии Львовско-Каменецкую, Перемышльскую и Луцко-Острожскую епархии. В XVIII в. известны следующие униатские епископы и администраторы Л. е.: Дионисий (Жабокрицкий) (1702–1711), Иосиф Левицкий (1711–1713), Иосиф Выговский (1713–1730), Феодосий Рудницкий (1730–1751), Сильвестр Рудницкий-Любенецкий (1751–1777), Киприан Стецкий (1777–1783), Михаил Стадницкий (1783–1797), Стефан Левинский (1797–1806).

После ареста в 1709 г. на Волыни рус. военными Дионисия (Жабокрицкого) кандидатом на Луцкую кафедру выступал племянник Иосифа (Шумлянського) Кирилл (Шумлянський). 10 апр. 1710 г. Римская курия выдала Кириллу номинационный привилей на Л. е. 16 июня 1710 г. в соборе ап. Иоанна Богослова в Луцке состоялось совместное заседание елекционного собора и шляхетского сеймика, утвердившее кандидатуру Кирилла. 7 июля 1711 г. новоизбранный епископ принял присягу и католич. исповедание веры в мон-ре св. Спаса на Перемышльщине. Однако ранее Кирилл, не уведомив свое униатское священноначалие, ездил в Киев, где принял хиротонию от правосл. митр. Киевского и Галицкого *Иоасафа (Кроковського)*. Рим потребовал его отставки в связи с «апостасией» и «схизмой». В окт. 1711 г. король обвинил Кирилла в гос. измене и призвал духовенство не признавать его. Шляхетский сеймик, собравшийся в Луцке 7 дек. 1711 г., провозгласил избрание епископа недействительным. Кирилл вынужден был бежать в Киев. Выборы Кирилла (Шумлянського) в 1710 г. были последними выборами Луцкого епископа с участием мирян. Все последующие епископы назначались непосредственно из Рима

17 авг. 1713 г. униаты митр. Юрий Винницкий и еп. Лев Кишка рукоположили во епископа Луцко-Острожского Иосифа Выговского (из семьи гетмана И. Е. Выговского). В начале управления кафедрой Выговский завершил перевод в унию тех епархиальных структур, к-рые еще оставались в Православии. Так, в унию перешли Луцкое Крестовоздвижен-

ское братство и Почаевский мон-рь. Епископ отстроил кафедральный храм, следил за дисциплиной духовенства, наладил отношения с лат. еп. С. Б. Рупневским. Принял участие в работе Замойского собора 1720 г., вопреки его постановлениям настаивал на celibate духовенства (пастырское письмо 1727 г.), предлагая женатым священникам развод. Луцкий еп. Феодосий Рудницкий имел конфликты с василианами, в связи с чем обращался в Рим (1746, 1747). Он нициировал создание типографии в Почаевском монастыре; 18 окт. 1732 г. был получен королевский привилей на печатание церковных книг на польском, русском, церковнославянском и латинском языках и их распространение на территории Речи Посполитой. Следующий Луцкий епископ — Сильвестр Рудницкий-Любенецкий выполнял при митр. Ф. Гребницком функции викария и генерального официала митрополии, визитатора митрополичьей архиепархии. Основал в Луцке духовную семинарию. При своей резиденции в Рожиче епископ открыл школу для подготовки кандидатов в капелланы. В 1746 г. во Львове издал на польском языке учебник для униатского духовенства, в 1747 г. в той же типографии опубликовал сборник прав и привилегий «русского народа», предоставленных польскими королями и Римскими папами. Вслед разрушения старого кафедрального собора епископ начал строительство нового за пределами замка (строительство не было закончено). Луцкие епископы Киприан Стецкий, Михаил Стадницкий, Стефан Левинский мало внимания уделяли епархиальным делам. В 1783 г. епархиальная семинария в Луцке была передана под опеку василиан. Стремясь сравняться с лат. иерархией Речи Посполитой, униат. епископы латинизовали церковную жизнь.

К 1772 г. территория униат. Л. е. составляла 35 тыс. кв. км, в ней насчитывалось 1236 приходов в составе 45 наместничеств (протопопий), к-рые также назывались деканатами. При епископе имелась должность коадьютора (генерального официала). Напр., на соборе в 1710 г. были представлены 6 деканатов: Белостокский, Лавровско-Берестечковский, Луцкий, Олыкский, Ровенский и Рожиченский. Вопрос о юрисдикции над деканатами на Кременечщине оста-

ется невыясненным. Отсутствуют сведения о генеральных и епископских визитациях в Л. е. в XVIII в.

В XVII в. в результате реформ митр. Рутского в униат. епархиальные структуры активно внедрялись василиане, которые подменили традиц. органы управления, в частности клирос. Упомянутое состояние было утверждено в 1667 г. кор. Яном Казимиром. В кон. XVII в. клирос как институт епархиального управления пришел в упадок. В 1698 г. при Луцкой кафедре функционировал совет, состоявший из протопopa, наместника кафедры и генерального писаря консистории. После Замойского собора 1720 г. делались попытки возродить клирос. В Л. е. капитула была восстановлена до 1770 г. еп. Сильвестром Рудницким и утверждена епархиальным собором в 1773 г. Луцкие члены клироса получили должности-прелатуры: архидиакона, кустоша, схоластика и канцлера, в клирос также входили 4 каноника, совершавшие богослужения в кафедральном храме. В 1783 г. капитула состояла из архидиакона, архипресвитера, кустоша, канцлера и 4 каноников. Для обеспечения деятельности капитулы было выделено с. Рованцы (Луцкий повет).

Положение мон-рей в униат. Л. е. имело особенности. Фактически были ликвидированы мелкие мон-ри, большинство обителей вошли в состав ордена василиан. После Замойского собора, к-рый принял неск. постановлений о монашеской дисциплине, василианские мон-ри Киевской митрополии объединились в одну провинцию. В XVII в. 12 униат. мон-рей Л. е. входили в конгрегацию Св. Троицы, с 1739 г. — в конгрегацию Покрова Божией Матери. 26 мая 1727 г. митр. Л. Кишка провел в Дубно съезд монашества, на к-ром рассматривался вопрос о реорганизации ордена. Свято-Покровская, или Русская, провинция объединила монастыри восточного обряда в Короне Польской. Вторая Дубенская капитула в 1743 г. объединила 2 василианские провинции в Речи Посполитой в «Русский орден св. Василия Великого», в составе которого до 1780 г. действовала автономная Русская провинция Покрова Божией Матери, включавшая мон-ри Л. е. В 1743 г. в Л. е. действовали следующие василианские мон-ри: Белостокский, Городищенский, Гошанский, Загаецкий, Кременецкий, луцкий Брат-

ский Честнокрестский и луцкий кафедральный св. Иоанна Богослова, Милецкий, Почаевский, обители в Стожке, Страклове, Тумине, Четвертне. Позже добавился Острожский мон-рь. Часть волынских мон-рей, напр. Дерманский, Дорогобужский, Дубенский и Жидичинский, имели статус архимандритий и претендовали на независимость. После 1743 г. папа Бенедикт XIV передал эти монастыри в состав Литовской провинции. В 1755 г. состоялась капитула Русской провинции в Почаеве. В 1766 г. прошло собрание василиан в Гошанском мон-ре, в 1788 г. — в Жидичинском мон-ре. Василианские мон-ри не подчинялись епископам, большую свободу имели также братские мон-ри, напр. луцкий Крестовоздвиженский. Наибольшие достижения в просветительской деятельности принадлежали Почаевскому мон-рю и его типографии, изданиями которой пользовались не только униаты, но и православные. В частности, значительным событием стало издание в 1790–1791 гг. сборника духовных песен «Богогласник».

Братское движение не получило развития в Л. е. в униатский период. В 1725 г. были закрыты по приказу польск. властей Кременецкий мон-рь, отошедший францисканцам, и правосл. Богоявленское братство при нем. К 1730 г. пришло в упадок Луцкое Крестовоздвиженское братство, к тому времени униатское. В XVIII в. развернуло деятельность братство при острожской ц. Воскресения Христова (основано, вероятно, в XVII в.). 4 июля 1760 г. еп. Сильвестр Рудницкий утвердил братский устав, который был издан в Почаеве.

Для истории униат. Л. е. в XVIII в. были характерны конфликты с лаг. церковными структурами, борьба белого духовенства с василианами, латинизация и полонизация униат. духовенства, развитие массового религ. книгопечатания. В этот период разрушились кафедральные соборы древней Л. е.: св. Иоанна Богослова в Луцком замке и Богоявленский в Остроге.

Л. В. Тимошенко

После 1-го раздела Польши в 1772 г. юго-зап. часть Л. е. вошла в состав Австрии. В 1793 г. к России присоединилась Вост. Волянь с центром в Заславе, образовавшая Изяславское наместничество. В 1795 г. вместо него было образовано Волынское наместничество, в

1797 г. — Волынская губ. В 1795 г. к России отошла и Зап. Волянь с Луцком. Униат. Л. е. объединила большинство приходов новообразованной Волынской губ. 18 нояб. 1797 г. коадьютор Л. е. Стефан Левинский стал правящим епископом Луцким и Острожским с резиденцией при мон-ре василиан в Почаеве. После смерти Стефана в 1806 г. епархией управлял в 1806–1808 гг. епископ-викарий Флориан Корсак, проживавший в Жидичинском монастыре. В нач. 1808 г. епархию возглавил еп. Григорий Коханович, получивший разрешение на занятие Луцкой кафедры от апостольской столицы в сент. 1808 г. 3 окт. 1809 г. он уже имел титул «епископ Виленский», с 1810 г. являлся митрополитом Киевским и всея Руси, сохранив до смерти в 1814 г. управление Л. е. Позднее униат. Луцкую кафедру до ее упразднения занимали: Иаков Мартусевич (1819–1826), Иоанн Дамаскин Красовский (1826–1827), Кирилл Серотинский (Сероцинский) (1827–1828).

Православие на Воляни в 1799–1944 гг. Правосл. епархия с названием «Волынская и Житомирская» (см. в ст. *Житомирская и Новоград-Волынская епархия*) была образована 16 окт. 1799 г., вскоре после образования Волынской губ. (в 1795–1799 действовало *Житомирское викариатство* Минской епархии). 14 мая 1796 г. была учреждена Волынская ДС. 1 окт. 1840 г. организовано *Острожское викариатство* Волынской епархии.

До 1832 г. в Волынской епархии имелось 12 уездных духовных правлений: Кременецкое, Луцкое, Дубенское, Ковельское, Изяславское, Житомирское, Овручское, Острожское, Новоград-Волынское, Староконстантиновское, Ровенское и Владимиро-Волынское. До 1864 г. все они были упразднены, т. к. фактически дублировали функции консистории. В 1890 г. в Волынской епархии действовали 1200 приходов, в 1891 г. — 1696 приходов. К нач. XX в. Волынская епархия имела 1999 храмов, 207 часовен и др. молитвенных помещений. В 1912 г. в епархии существовал 1321 приход. К 1917 г. в Волынской епархии насчитывалось 17 мон-рей: 11 мужских и 6 женских. В 1905 г. в Волынской губ. работали 1020 церковноприходских школ. С 1 сент. 1867 г. издавались «*Волынские епархиальные ведомости*».

Значительный урон епархии нанесла первая мировая война. После 1921 г. большая часть Волынской губ. вошла в состав Польши, эта часть Волынской епархии перешла под упр. бывш. викария Волынской епархии Кременецкого еп. *Дионисия (Валединского)*, в 1922 г. возведенного в сан архиепископа, в 1924 г. ставшего главой неканонически провозглашенной автокефальной правосл. Церкви в Польше с титулом «митрополит Варшавский и Волынский» и при этом сохранившего за собой управление Волынской епархией. С переходом под власть митр. Дионисия не согласилась небольшая часть общин на Волыни, оставшаяся в подчинении архиерея, находившегося в Житомире. К 1922 г. Волынская епархия, существовавшая в Российской империи, оказалась разделена на 2 — на территории Польши (Волыньско-Кременецкая) и в Украинской ССР (Волыньско-Житомирская). 3 сент. 1922 г. во епископа Луцкого, викария Волыньско-Кременецкой епархии, был хиротонисан архим. *Алексий (Громадский)*. 28 окт. 1940 г., после присоединения Зап. Волыни к СССР, Волыньско-Кременецкая епархия была разделена на 2: Волыньско-Луцкую и Тернопольско-Галицкую (архиеп. Волыньско-Луцкий *Николай (Ярушевич)* в 1940–1941 был экзархом Зап. Украины). 18 авг. 1941 г. единая Волыньская епархия была восстановлена на оккупированной нем. войсками Волыни в рамках Автономной Украинской Православной Церкви под рук. архиеп. Волыньского и Кременецкого *Алексия (Громадского)*, в дек. 1941 г. получившего титул «митрополит Волыньский и Житомирский». В период оккупации на Волыни широко распространение получил автокефалистский раскол (см. *Украинская автокефальная православная церковь*) во главе с Луцким и Ковельским архиеп. *Поликарпом (Сикорским)*. После убийства 7 мая 1943 г. митр. *Алексия (Громадского)* Волыньско-Житомирская митрополия распалась. К этому времени в ее составе находилось: 392 храма, 2 монастыря и скит в Волыньской обл.; 423 храма, 3 мон-ря и 5 скитов в Ровенской обл.; 346 храмов и 4 монастыря в Житомирской обл.; 140 храмов, 4 мон-ря и скит в Тернопольской обл.; ок. 100 храмов и монастырь в сев. части Каменец-Подольской обл. (в тех районах, к-рые соответствовали дореволюционным Изяславо-

му и Староконстантиновскому уездам Волыньской губ.). (Подробнее об истории Православия на Волыни в 1918–1944 гг. см. в статьях: *Житомирская и Новоград-Волыньская епархия, Кременецкая епархия, Луцкое викариатство*.)

Православная Волыньская епархия в 1944–1990 гг. В февр.—июле 1944 г. Зап. Волынь была освобождена от фашистов. Почти вся верхушка УАПЦ эмигрировала на Запад. Бывшие клирики УАПЦ, оказавшись без епископов, вступили в диалог с РПЦ и постепенно достигли решения о воссоединении — через покаяние или через повторное рукоположение в случае, если они приняли сан у автокефалистских иерархов и при этом не запятнали себя действиями против канонической Церкви. Случаи отказов в повторном рукоположении были очень редкими. Отказывали в повторном рукоположении в основном диаконам УАПЦ из-за отсутствия необходимых навыков и опыта, оставляя их на приходах в качестве псаломщиков. Случаев отказа «священникам» УАПЦ в перерукоположении или в присоединении к клиру РПЦ практически не было. В марте 1944 г. на Волынь прибыл Курский архиеп. *Питирим (Свиридов)*, осуществлявший надзор за первыми присоединениями представителей УАПЦ к РПЦ. По др. данным, непосредственно процессом воссоединения занимался еп. *Иов (Кресович)*, к-рый в мае 1944 г. утратил статус правящего архиерея и стал викарным епископом Волыньской епархии, но при этом оставался настоятелем кременецкого Богоявленского мон-ря, управлял приходами Кременца.

Во епископа Луцкого 13 мая 1944 г. был хиротонисан архим. *Максим (Бачинский)*, причины выбора именно этой кандидатуры неясны. Еп. *Максим*, вероятно, не прибыл в Луцк, 23 мая 1944 г. был переведен на Каменец-Подольскую кафедру. Вместо владыки *Максима* в Луцк 23 мая 1944 г. был назначен бывший Полтавский еп. *Николай (Чуфаровский)* уже с титулом «Луцкий и Волыньский». В его ведение вошли Волыньская, Ровенская и сев. часть Тернопольской обл. В 1944 г. была возрождена Житомирско-Овручская епархия. 1 июля 1944 г. Луцко-Волыньская епархия стала называться Волыньско-Ровенской (ГА Ровенской обл. Ф. Р–204. Оп. 11. Д. 10. Л. 31). По

состоянию на 3 июля 1944 г. в состав новой епархии входили 320 приходов в Волыньской обл., 290 в Ровенской обл. и 140 приходов в Тернопольской обл. К нач. 1945 г. зарегистрированы: в Волыньской обл.— 313 приходов, 282 священника, 18 диаконов и 250 псаломщиков, в Ровенской обл.— 423 прихода, 63 священника, 45 диаконов и 203 псаломщика, а также 12 монахов и 138 монахинь.

В 1944–1945 гг. бывш. Кременецкий повет, охватывавший правосл. районы в сев. части Тернопольской обл., входил в состав Волыньской епархии. При кременецком Богоявленском мон-ре до нач. 1945 г. продолжали находиться нек-рые епархиальные учреждения, среди них — епархиальное благочиние мон-рей, которое возглавлял наместник Богоявленского мон-ря архим. *Марк (Якимчук)*. В эти годы существовало Тернопольское областное благочиние, к-рое возглавлял прот. *Анания Корнейчук*, настоятель Николаевского собора в Кременце. Под его управлением находилось 10 районных благочиннических округов Тернопольской обл.

Почаевская лавра и приписные к ней скиты и подворья в Тернопольской и Ровенской областях являлись в 1944–1945 гг. ставропигиальными и находились в подчинении Киевского митр. *Иоанна (Соколова)*, хотя из-за трудности связей с Киевом фактическое руководство ими в большинстве случаев осуществлял Волыньский архиеп. *Николай*. В связи с восстановлением Львовской епархии митр. *Иоанн* в нач. июля 1945 г. распорядился передать лаврские скиты в Л. е. в ведение епископа Львовско-Тернопольского, ставшего ранее священноархимандритом лавры (об этом сообщается в письме уполномоченного по делам РПЦ по Ровенской обл. *П. Головатова* от 20 июля 1945).

Летом 1944 г. приступил к обязанностям уполномоченный по делам РПЦ по Ровенской обл. *Головатов*, в нояб. 1944 г. аналогичную должность по Волыньской обл. занял *М. С. Диденко*. Вероятно, одним из главных заданий у обоих уполномоченных, учитывая специфику западноукр. областей, было выявление «бандитских элементов». *Головатов* в 1-м квартальном отчете от 25 дек. 1944 г. писал о своих первых действиях на посту уполномо-



ченного: «За провокационные действия и как бандитские агенты арестованы священник с. Здолбича Лука Грищук, священник с. Жернов Яков Маркевич, священник с. Ракитно (очевидно, Федор Паламарчук.— В. П.) и другие... В области свирепствуют бандитские группы, поэтому духовенство встревожено и большинство из них боится открыто проводить патриотическую работу» (ЦГАВОВУ. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 5. Л. 25 об.).

В дек. 1947 г. был определен к закрытию Милецкий Николаевский муж. мон-рь, ликвидированный в янв. следующего года; в с. Мильцы остался действующим кладбищенский Онуфриевский храм. К нач. 1948 г. в Волынской обл. насчитывалось 404 прихода и находившийся в процессе ликвидации Милецкий Николаевский мон-рь, были зарегистрированы 337 священнослужителей, в Ровенской обл. имелось 443 прихода, 7 монашеских общин (Корецкий жен. мон-рь со 135 монахинями, Белевский жен. скит Корецкого монастыря с 9 монахинями, дерманский Троицкий мон-рь с 12 монахинями, дубенский Крестовоздвиженский мон-рь с 13 монахами; приписаны к Почаевской лавре обители: Липский Успенский скит в с. Липки с 3 монахами, Пляшевский Георгиевский скит на Казацких Могилах с 12 монахами, Здолбуновское Успенское подворье с 1 монахом). В Ровенской обл. к 1948 г. насчитывалось 735 зарегистрированных клириков: 5 архимандритов, 2 игумена, 386 священников, 97 диаконов и 245 псаломщиков. С того времени число зарегистрированных общин и священнослужителей в епархии постоянно уменьшалось не в последнюю очередь из-за начала в 1948 г. т. н. позднесталинской антирелиг. кампании.

В зап. областях эта кампания имела свои особенности, связанные с подпольной деятельностью на Волыни в оккупационный период и позднее Организации украинских националистов (ОУН). Служба безопасности ОУН осуществляла репрессии в отношении клириков, обвиненных в «предательстве», уклонении от «национально-патриотической деятельности». От рук националистов погибли неск. бывш. клириков УАПЦ. В отчетах НКВД за 1945–1946 гг. среди жертв ОУН в оккупационный период упоминаются игу-

мен Загаецкого монастыря Магистриан, протоиереи Ипатий Червинский, Филипп Борецкий, Мелетий Рыжковский, Георгий Иваницкий, Владимир Гаскевич, Иоанн Черетяно (ЦГАООУ. Ф. 1. Оп. 23. Ч. 1. Д. 887. Л. 48). В 1946 г. в храм с. Белев Клеванского р-на приходил один из участников бандеровского подполья с требованиями совершать богослужения на укр. языке и предоставлять денежные средства ОУН (ГА Ровенской обл. Ф. Р–30. Оп. 2. Д. 114. Л. 26). В справках, составленных в службе безопасности ОУН, указывалось, что наказанию подлежат свящ. Николай Янкевич из с. Мнишин и свящ. Серафим Жолткевич из с. Рясники, подозреваемые в сотрудничестве с офиц. властями (Там же. Д. 117. Л. 44, 169).

В одном из отчетов НКВД за 1946 г. говорится о создании в оккупационный период по благословению Поликарпа (Сикорского) института подпольного полевого духовенства УАПЦ. В 1943 г. данную структуру возглавил в пределах Ровенской обл. в качестве областного благочинного свящ. Алексей Гуменюк (Там же. Л. 42–45). Последний после освобождения Волыни в 1944 г. от фашистов перешел в клир РПЦ, был настоятелем сельского прихода и при этом продолжал служить в качестве полевого духовника УПА, уезжая по ночам для проведения «полевых богослужений» среди бандеровцев. Во время одной из таких «отлучек» Гуменюк был убит бойцами НКВД в ходе спецоперации. В июне 1944 г. по меньшей мере 25 священников в Ровенской обл. признали при общении с уполномоченным Головатовым свою принадлежность к УАПЦ, в июле того же года они присоединились к РПЦ. Последним в авг. 1944 г. из УАПЦ в РПЦ через покаяние перешел Дерманский Троицкий муж. мон-рь во главе с архим. Варлаамом (Цихоцким), к-рый сразу же начал сбор средств в фонд инвалидов и сирот войны, а также сбор подарков для Красной Армии (ГА Ровенской обл. Ф. Р–204. Оп. 11. Д. 435. Л. 21).

В 1945–1946 гг. уполномоченный по делам РПЦ по Волынской обл. Диденко и уполномоченный по делам РПЦ по Ровенской обл. А. Марута помимо общих предписаний руководствовались полученной из Москвы секретной директивой относительно «ликвидации бандеров-

щины в церковных кругах». Очевидно, в данном случае речь шла о борьбе с теми бывш. священниками УАПЦ, к-рые, хотя и присоединились к РПЦ, но продолжали быть носителями автокефалистских идей, служили на укр. языке по довоенной богослужебной лит-ре, возможно, сотрудничали с ОУН. Особенно активно боролся с «бандеровщиной» волынский уполномоченный Диденко. В своих отчетах он причислял к «ярким националистам» даже тех священников, к-рые в межвоенный период имели репутацию прорус. деятелей, а в период оккупации за свою верность Московскому Патриархату терпели гонения от автокефалистов: протоиереев Иоанна Давидовича, Лонгина Тарановского, Илариона Кресовича, свящ. Тихона Войну и др. Советские органы госбезопасности преследовали всех, кто имели контакты с ОУН, не обходя вниманием и тех клириков, к-рые страдали от террора ОУН и вынуждены были отдавать бандеровцам часть церковных средств: такие клирики в ряде случаев превращались из жертв в «пособников бандподполья» и подвергались репрессиям.

3 янв. 1946 г. еп. Николай (Чуфаровский) был уволен с Волынской кафедры. (Характеризуя епископа, Диденко писал 25 янв. 1946 г., что еп. Николая как «provokatora», «двурушника» надо судить за «антисоветчину», «эксплуатацию трудящихся» и др.) На Волынскую епархию назначили еп. Варлаама (Борисевича), который в период оккупации являлся благочинным Автономной УПЦ в Локачинском р-не. Еп. Варлаам начал более активно бороться с бывш. актокефалистами. Первыми его кадровыми решениями в мае 1946 г. стали увольнение с должности настоятеля Троицкого кафедрального собора бывш. соратника Сикорского прот. Стефана Грушко и смещение с должности благочинного Луцкого городского округа «неблагонадежного» прот. Иоанна Давидовича, к-рого сменил прот. Василий Осташевский, 2-й священник луцкого собора.

В кон. 40-х гг. XX в. началось сокращение численности монастырей. В кон. 1946 г. было принято решение о закрытии Зимненского Успенского мон-ря, его насельниц предписывалось перевести в Дерманский Троицкий муж. мон-рь, к-рый должен



был стать женским, монахов предполагалось изгнать. Из-за сопротивления настоятеля Дерманского мон-ря архим. Доната (Шпаковско-го) переселение состоялось в февр. 1947 г. Настоятельница Зимненской обители игум. Лидия (Давидович) была отстранена от должности, игуменией стала Евлогия (Омельчук). Уполномоченный по делам РПЦ по Ровенской обл. Марута 27 сент. 1947 г. потребовал, чтобы дубенский Крестовоздвиженский мон-рь освободил здания кармелитского мон-ря, в которых правосл. обитель находилась с марта 1944 г., после повреждения в ходе боев построек Дубенского мон-ря. В мае 1948 г. монахи Дубенского мон-ря освободили бывшие здания кармелитов и переехали в урочище «Остров Пустынь» на берегу р. Иква, где находился полуразрушенный монастырский Крестовоздвиженский собор. Там были построены деревянные дом для братии и храм прп. Иова Почаевского. 10 авг. 1948 г. уполномоченный по делам РПЦ П. Дубовик разрешил восстановление мон-ря на прежнем месте, но в марте 1949 г. запретил служить в новопостроенном храме прп. Иова и объявил о недопустимости дальнейшей деятельности мон-ря на том основании, что он якобы уже с 1944 г. считался упраздненным. 15 июля 1949 г. Ровенский облисполком принял постановление о закрытии мон-ря. Однако насельники оставались в обители еще неск. лет.

В кон. 40-х гг. XX в. началось первое массовое закрытие храмов на Волыни. В 1949 г. в Волынской обл. были упразднены полуразрушенный храм в пос. Локачи, открытые в период оккупации церкви в с. Куты Локачинского р-на и с. Несухойжи Ковельского р-на, оборудованный в бывш. кирхе храм в с. Бабье Рожиченского р-на и храм в с. Заставном Иваничевского р-на, общине к-рого было предложено занять бывшую униат. часовню. В Ровенской обл. в 1948 г. закрыли храм на горе Испряча близ с. Тростянец Дубенского р-на, известный как место паломничества, в 1949 г. ликвидирован Липский Успенский мужской скит в с. Липки Гоцанского р-на. В 1950 г. в Волынской обл. были упразднены храмы в райцентре Любешов, в селах Дольск и Пожог Любешовского р-на. В Ровенской обл. в том же году закрыты 9 храмов, в т. ч. бывш. по-

дворье Почаевской лавры в с. Рудня-Почаевская Козинского р-на.

Еп. Панкратий (Кашперук), назначенный на Волынскую кафедру 3 июня 1948 г., без возражений выполнял указания властей по проведению антицерковных мероприятий. (В авг. 1952 г. епископ уволил настоятеля Ильинского собора в Дубно прот. Анианию Корнейчука, который критиковал Панкратия за чрезмерную услужливость властям.) В 1950 г. еп. Панкратий распорядился расформировать Белевский скит и перевел настоятеля скита игум. Иоасафа (Борковского) в приход в пос. Клевань-2. (Весной 1943 Белевский мон-рь стал автокефалистским, из него был удален настоятель общины Автономной УПЦ иером. Владимир (Носов). Автокефалистская община поддерживала связи с ОУН (ГА Ровенской обл. Ф. Р-30. Оп. 2. Д. 41).) У Почаевской лавры остались 3 подворья: Здолбуновское Успенское (настоятель — иером. Макарий (Баныра), в числе братии — 3 инока), дубенская Крестовоздвиженская пуст. и Пляшевский Георгиевский скит на Казацких Могилах близ с. Пляшева (ныне Радивиловского р-на). Настоятелем последнего подворья в 1950 г. стал иером. Антоний (Ляшук), он восстановил монастырские здания, наладил хозяйство. Еп. Панкратий, став управляющим Львовско-Тернопольской епархией и священноархимандритом Почаевской лавры, в янв. 1953 г. попросил Синод РПЦ передать скиты лавры Волынской епархии, что и было исполнено. В дек. 1953 г. их преобразовали в приходские храмы.

Особенно сильно пострадала Волынская епархия во время антирелиг. кампании 1958–1964 гг. (см. в ст. Хрущёв Н. С.). К 1958 г. в Волынской обл. насчитывалось 386 церквей, служили 293 священника, 3 диакона, 24 псаломщика. В Ровенской обл. имелось 402 храма, служили 496 священников, 33 диакона. Отдельно учитывались в качестве централизованных орг-ций Корецкий и Дерманский жен. мон-ри, в к-рых были зарегистрированы соответственно 166 и 79 насельниц, хотя были также десятки незарегистрированных монахинь.

В 1958 г. начались массовое упразднение приходов и мон-рей, преследование клириков. В июле—авг. 1959 г. в связи с закрытием кременецкого Богоявленского жен. мон-ря в Во-

лынскую епархию были переведены 53 монахини, почти все они поселились в Корецком мон-ре, но некоторым власти запретили остаться в мон-ре. В том же году был закрыт Дерманский Троицкий жен. мон-рь. Единственной действующей обителью Волынско-Ровенской епархии оставался корецкий Троицкий жен. мон-рь. В дек. 1959 г. упразднили Николаевский храм во Владимире-Волынском. В мае 1960 г. был закрыт Ильинский собор в г. Камень-Каширский. В янв. 1960 г. был упразднен Преображенский храм в с. Чернчицы (ныне в черте Луцка), переоборудованный под склад, в нояб. 1983 г. он был разобран. В июле 1960 г. закрыли Михайловский храм в с. Вышков (ныне в черте Луцка). 22 нояб. 1960 г. Братский Крестовоздвиженский храм в Луцке был переоборудован под планетарий. В 1960 г. закрыли Успенский храм бывшего подворья Почаевской лавры в г. Здолбунов (разобран в 1963). В г. Корец были упразднены Параскевинский (1960) и Николаевский (1961) храмы.

В 1962 г. уполномоченный по делам РПЦ по Ровенской обл. Б. Плу-гатаренко требовал от митр. Киевского и Галицкого Иоанна (Соколова) уволить игумению Корецкого монастыря Людмилу (Вельвовскую), которая, по его словам, мешает местным властям в проводимых ими «мероприятиях по сокращению численности насельниц обители» в целях упразднения данной монашеской общины. В нач. 1962 г. с согласия архиеп. Панкратия (Кашперука) был закрыт Воскресенский собор в Ровно, переоборудованный в музей космонавтики и научного атеизма. В 1964 г. были снесены колокольня, а также часовня и статуя Пресв. Богородицы возле собора. В 1962 г. упразднили Богоявленский собор в Остроге. В февр. 1963 г. прекратилось богослужение в Рождество-Богородичной ц. в г. Дубровица. Ситуацию ухудшала бездеятельность управлявшего Волынской епархией в 1956–1962 гг. архиеп. Панкратия. В связи с потерей им зрения в 1961–1962 гг. епархией фактически руководил прот. Николай Струменский. В 1962 г. епархию возглавил еп. Мефодий (Мензак), к-рый в отличие от своего предшественника регулярно объезжал приходы.

К 1965 г. в Ровенской обл. насчитывалось 296 храмов, 278 священнослужителей (254 священников и 24

диакона), 170 монашествующих. В Волынской обл. действовали 193 храма, служили 176 священников, 14 диаконов, 58 псаломщиков. В апр. 1964 г. в Волынской обл. насчитывалось 24 священника и диакона, к-рые не отказались от сана, но и не находились на церковной работе.

Неслучайно с усилением репрессий совпала активизация на рубеже 50-х и 60-х гг. XX в. движения леонтьевцев — последователей странствующего старца Леонтия Грицана, который неоднократно подвергался арестам, в последний раз — в 1958 г. Сторонники старца называли себя Истинно православной церковью. После ареста Грицана лидерами движения были К. Козярчук (арестован в 1959), П. Жуковский (арестован в 1960). В 1961 г. был осужден 2-й священник Воскресенского собора в Ровно Николай Бондарчук «за связи с ИПЦ леонтьевцев», также преследованиям в 60-х гг. подвергся иеродиак. Михаил Гнесюк из с. Ст. Корец. Движение леонтьевцев существует и в наст. время.

Важным событием для Волыни стала передача в 1984 г. Корецкого жен. мон-ря из епархиальной юрисдикции в подчинение Московскому патриарху. В том же году патриарх по просьбе архиеп. Дамиана (Марчука) учредил празднование Собору Волынских святых.

К 1988 г. в Волынско-Ровенской епархии насчитывалось 457 зарегистрированных общин. В Волынской обл. на регистрации состояли 178 общин, 168 священников, в Ровенской обл. — 279 общин и 270 священников.

В 1988 г. начали открываться храмы. В Волынской обл. в этом году верующим были возвращены 12 церквей, в Ровенской обл. — 11 церквей. В 1989 г. в Волынской обл. открылся 51 храм, в Ровенской обл. возобновили деятельность 79 храмов. В апр. 1989 г. Церкви был возвращен Воскресенский собор в Ровно, который вновь стал 2-й кафедрой епархии. 10 апр. 1990 г. от Волынско-Ровенской епархии была отделена Ровенская и Острожская кафедра, епархия стала называться Луцкой и Волынской. К кон. 1990 г. в Волынской обл. насчитывалось 423 прихода.

Л. е. в 1990–2016 гг. 24 февр. 1990 г. во епископа Волынско-Ровенского был хиротонисан *Варфоломей (Ващук)*, 10 апр. того же года получивший титул «епископ Луц-

кий и Волынский». Поначалу поддержав автокефалистские устремления митр. Филарета (Денисенко), еп. Варфоломей со временем изменил свои взгляды и выступил с осуждением раскольнических действий *Денисенко*. Это стало причиной враждебных действий раскольников против еп. Варфоломея и Л. е., всецело поддержанных местными властями. 12 авг. 1992 г. Волынская обл. администрация приняла решение о передаче луцкого Свято-Троицкого кафедрального собора, зданий епархиального управления и семинарии в юрисдикцию *Украинской православной церкви Киевского патриархата* (УПЦ КП). В сент. 1992 г. сторонники УПЦ КП напали на Феодосиевский храм на военном кладбище Луцка, в столкновении была убита прихожанка храма. К кон. 1992 г. все храмы Луцка, кроме Покровской ц., были захвачены филаретовцами, в 1994 г. началось строительство новых церквей в юрисдикции канонического епископа. В нач. 1992 г., до появления филаретовского раскола, Л. е. выступила с инициативой восстановления зданий Загоровского Рождество-Богородичного мужского мон-ря в с. Нов. Загоров Локачинского р-на, сильно пострадавшего в период Великой Отечественной войны. В 1993 г. власти передали обитель в ведение УПЦ КП, однако никаких восстановительных работ там не провели и обитель пришла в запустение.

25 авг. 1992 г. в Луцк был назначен еп. Нифонт (Солодуха; с 1993 архиепископ, с 2001 митрополит). 3 мая 1996 г. решением Синода УПЦ Волынско-Луцкая епархия, к-рая насчитывала 431 приход, была разделена на 2 самостоятельные епархии: Луцко-Берестечковскую и Владимир-Волынскую и Ковельскую. Разделение и переименование епархии привели к потере ее более чем 200-летнего названия — Волынская. Решением Синода УПЦ от 27 июля 1996 г. Луцко-Берестечковской епархии присвоено название Луцкая и Волынская, 20 июля 2012 г. епархия была переименована в Волынскую и Луцкую.

Первым в епархии в 1993 г. был возрожден Жидичинский Николаевский мужской мон-рь, открытый в бывш. резиденции униат. митрополитов в с. Жидычин Киверцовского р-на. После неск. нападений на мон-рь филаретовцев Волынский

облсовет в 1994 г. принял решение о передаче мон-ря УПЦ КП. Раскольники ничего не сделали для возрождения обители, в 2005 г. она начала отстраиваться на средства местных властей.

В Л. е. в 1996 г. был создан Сретенский женский мон-рь в с. Михновка Камень-Каширского р-на. В 1997 г. открыт Крестовоздвиженский муж. мон-рь в с. Ст. Чарторийск Маневичского р-на. В 2006 г. основан Троицкий жен. мон-рь в с. Староселье Маневичского р-на. Построено много новых храмов.

На территории Л. е. сохраняется протистояние с филаретовским расколом. В 2014 г. сторонники УПЦ КП захватили храмы в селах Печиховцы, Стрельча и Угринов Гороховского р-на, в последнем селе храм был занят силой во время богослужения.

Духовное образование. Волынская ДС была основана 14 мая 1796 г. Потребность в духовной школе была обусловлена массовым возвращением униат. приходов в правосл. Церковь после присоединения Волыни к Российской империи. Ректором семинарии стал Житомирский еп. *Варлаам (Шишацкий)*. Для того чтобы быстрее решить вопрос с замещением приходских вакансий, в 1798 г. при семинарии была открыта «русская школа» — пастырские курсы. Первый выпуск 20 кандидатов в священники состоялся в 1801 г. Лучших студентов отправляли за казенный счет учиться в КДА. Одним из таких студентов был буд. митр. *Антоний (Рафальский)*, к-рый перевелся в Волынскую ДС из василианского уч-ща. В 1796–1821 гг. семинария располагалась при Преображенском муж. мон-ре в Остроге, после уничтожения обители вслед. сильного пожара была переведена в мест. Аннополь Острожского у. В 1835–1902 гг. семинария находилась при бывш. лицее Чацкого в Кременце. В 1902 г. Волынская ДС была переведена в Житомир, ее опекали владыки *Евлогий (Георгиевский)* и *Антоний (Храповицкий)*. В Волынской ДС до 1917 г. учились более 50 епископов, среди выпускников семинарии были священномученики: митр. *Анатолий (Трисюк)*, архиеп. *Александр (Петровский)*, еп. *Амвросий (Гудко)*, протпр. *Александр Хотовицкий* и др. После прихода большевиков у семинарии в 1919 г. конфисковали здания и земельные владения, созданная

вместо семинарии Житомирская духовная школа была окончательно закрыта в 1921 г. В межвоенный период в Кременце, отошедшем Польше, на базе эвакуированной Холмской ДС в 1921 г. была организована семинария для Кременецкой епархии, считавшая себя преемницей дореволюционной Волынской ДС.

На Волыни существовала сеть духовных уч-щ. В 1817–1838 гг. уч-ще действовало в Остроге, в 1838–1917 гг. — в Кременце. В 1819–1834 гг. уч-ще работало в Ковеле, в 1834–1864 гг. — в с. Белосток Луцкого у., с 1833 г. — в мест. Мильцы Ковельского у., с 1864 г. — в Житомире, с 1877 г. — в мест. Клевань Ровенского у. Существовали женские епархиальные уч-ща: Мариинское в Житомире (с 1864), Волынское в Кременце (с 1881). В 1910 г. основано Житомирское уч-ще пастырства.

После Великой Отечественной войны Волынская ДС возобновила работу в Луцке: 26 окт. 1945 г. была открыта как богословско-пастырские курсы, к-рые в сент. 1946 г. реорганизовали в семинарию. Учебное за-



Луцкая духовная семинария
в здании бывш. доминиканского мон-ря.
Фотография. 2015 г.

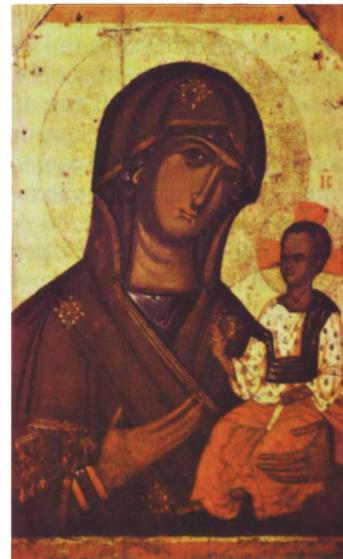
ведение находилось в доме причта при луцком кафедральном Свято-Троицком соборе, в 1954–1956 гг. еп. Палладий (Каминский) построил корпус ДС, сгоревший в 2005 г. Ректором ДС стал прот. Николай Тучемский. В сент. 1959 г. Тучемский был уволен с поста ректора. Позднее семинарию возглавляли: прот. Алексей Соколовский (сент. 1959 — янв. 1960), архим. Мефодий (Мензак; 1960–1962), прот. Петр Влодек (1962–1964).

В 1990 г. в Луцке было открыто ДУ, в 1991 г. преобразованное в Волын-

скую ДС. В авг. 1992 г. здание семинарии вместе с Троицким собором захватили сторонники УПЦ КП. После этого семинария несколько месяцев размещалась в доме причта при Покровском храме в Луцке, в марте 1993 г. власти передали УПЦ здание бывш. монастыря доминиканцев, где семинария возобновила свою деятельность. Все преподаватели и почти все студенты остались в семинарии канонической Церкви. При семинарии в 1994 г. был освящен Кирилло-Мефодиевский домовый храм.

Святые и крестные ходы. Наиболее почитаемой святыней Волыни является чудотворная *Почаевская икона Божией Матери*. Известны неск. чтимых списков образа в храмах Л. е. В Волынской обл. особо почитается Волынский образ Божией Матери «Одигитрия», находившийся до 1962 г. в Покровском храме Луцка (оригинал в Национальном художественном музее Украины), в 90-х гг. XX в. состоялось его прославление Синодом УПЦ, были написаны молитвы и акафист. Также получили известность местнотчтимые иконы Божией Матери: Белостокская в с. Белосток Луцкого р-на, Поддубецкая в с. Поддубцы Луцкого р-на (известны своими чудесами с кон. XVIII в. по их упоминаниям в «Почаевском Богогласнике» 1791 г.), Цеговско-Базарская в с. Цегов Гороховского р-на, Ощевская в с. Ощев Гороховского р-на, Тростянецкая в с. Тростянец Киверцовского р-на. Чудотворной считается икона свт. Николая Чудотворца в Никольском храме в с. Жидычин Киверцовского р-на, оригинал к-рой в годы Великой Отечественной войны, вероятно, был утрачен.

Древнейшими иконами Волыни являются Дорогобужская икона Божией Матери «Одигитрия» (сер. XIV в.) из дорогобужского Успенского мон-ря (Ровенский краеведческий музей). Сохранился фрагмент фресок с образом Христа, обнаруженный на руинах кафедрального собора св. Иоанна Богослова на территории Луцкого замка Любарта. К XV–XVI вв. относятся иконы Божией Матери из с. Стадники Ровенской обл. (Ровенский краеведческий музей), из с. Стрельск и с. Точевки Ровенской обл. (Острожский историко-культурный заповедник), из с. Доросини Рожищенского р-на (Львовская картинная галерея), а также



Волынская икона Божией Матери.
XIV в.
(Национальный
художественный музей Украины)

храмовая житийная икона прор. Или из Ильинского храма Дубно (Дубенский краеведческий музей).

В кон. XIX в. Волынской епархии были переданы части мощей святых: прп. Николы Святоши в новооткрытый Троицкий кафедральный собор в Луцке и прп. Феодосия Печерского в новопостроенный Феодосиевский храм на Омеляническом военном кладбище на окраине Луцка (обе реликвии вместе с храмами с 1992 находятся в ведении УПЦ КП).

Крестные ходы до 60-х гг. XX в. совершались к св. источникам в с. Белосток Луцкого р-на, связанном с существовавшим до нач. XVIII в. правосл. Белостокским мон-рем, и в с. Смолява Гороховского р-на, где, по преданию, была явлена местнотчимая икона Божией Матери. В наст. время традиция их проведения возрождается.

УАПЦ на Волыни. В 1941–1944 гг. существовала Луцко-Ковельская епархия УАПЦ под рук. архиеп. Поликарпа (Сикорского), ей принадлежало подавляющее большинство храмов в Волынской обл.

Первая с послевоенного времени община УАПЦ в Луцке была организована на митинге, состоявшемся при участии укр. национальных орг-ций («Просвита», «Рух» и др.) в 1989 г. Эта община получила регистрацию 10 мая 1990 г., ей был передан использованный под планетарий Братский Крестовоздвиженский храм, ставший кафедрой для назначенного 19 мая 1990 г. «епископа Луцкого

и Волынского» УАПЦ *Николая (Гроха)*, бывш. клирика Ивано-Франковской епархии. В дек. 1990 г. УАПЦ получила Христорожественский собор бывш. мон-ря во Владимире-Волынском. В авг. 1991 г. был зарегистрирован устав Луцко-Владимир-Волынской епархии УАПЦ, тогда же на окраине Луцка для УАПЦ было выделено место под строительство Успенского кафедрального собора. «Епископ» Грох стал одним из немногих иерархов УАПЦ, к-рые выразили протест против объединения с бывш. митр. Филаретом Денисенко, в июле 1992 г. он осудил создание УПЦ КП и вернулся в юрисдикцию Московского Патриархата, в том же году был хиротонисан во епископа Ковельского, викария Волынской епархии.

При поддержке местных властей почти все приходы УАПЦ, которых насчитывалось на Волыни ок. 10, были включены в состав УПЦ КП, нередко с нарушениями законодательства. В УАПЦ остался только Крестовоздвиженский Братский храм, ставший в сент. 1993 г. кафедрой новоизбранного «епископа» Феоктиста Пересады. В нач. 1994 г. Пересада был изгнан из Луцка сторонниками УПЦ КП, Братский храм и расположенная в братском доме канцелярия Луцко-Волынской епархии УАПЦ были захвачены филаретовцами, позже власти официально передали их УПЦ КП. В УАПЦ остались 2 прихода: в с. Милуши Луцкого р-на и в г. Берестечко Гороховского р-на. В 1997–1999 гг. был зарегистрирован ряд новых общин УАПЦ. В ведении УАПЦ на Волыни находится 5 храмов, в Луцке построены храмы во имя св. апостолов Петра и Павла, св. Димитрия Солунского в городском парке, св. Марии Магдалины. С 1997 г. Луцко-Волынская епархия УАПЦ объединена с Ровенско-Острожской в Ровенско-Волынскую епархию, кафедральным является Стефановский храм в Ровно. Епархия находится в ведении «архиепископа Львовского» УАПЦ Макария Малетича, с 2015 г. являющегося председателем УАПЦ.

К 2014 г. в Волынской обл. зарегистрированы 17 общин УАПЦ и 2 общины отколовшейся от нее УАПЦ-Соборноправной, которые в 2004–2005 гг. окормлял бывший «епископ» УПЦ КП Спиридон Бабский. От Луцко-Волынской епар-

хии УАПЦ-Соборноправной откололись 2 прихода в Луцке, перерегистрировавшиеся как «независимые православные общины», т. к. придерживаются вероучения протестант. толка.

УПЦ КП на Волыни. В июле 1992 г., вскоре после образования УПЦ КП, «заместитель местоблюстителя» Киевского патриархата Филарет Денисенко подписал указ о «смещении с кафедр» и «запрещении в священнослужении» «епископа» Луцко-Волынского УАПЦ *Николая (Гроха)* и еп. Волынского-Луцко-



Троицкий собор в Луцке.
Фотография. 2010 г.

го УПЦ Варфоломея (Вашука), хотя ни тот ни другой не входили в состав УПЦ КП. Управляющим Луцко-Волынской епархией УПЦ КП стал «епископ» Спиридон Бабский, под рук. к-рого был захвачен 2 авг. 1992 г. кафедральный Троицкий собор в Луцке. В дек. 1992 г. новым управляющим Луцкой кафедрой стал «епископ» Серафим Верзун, в нояб. 1993 г. в Луцк был назначен «митрополит» Иоанн Боднарчук (см. *Боднарчук В. Н.*), Верзун стал его викарием с титулом «епископ Владимир-Волынский». В 1994 г. Боднарчук погиб, его сменил бывш. еп. Почаевский, к тому времени «архиепископ» УПЦ КП *Иаков Панчук*. После смерти Панчука Волынскую епархию УПЦ КП в 2004 г. возглавил «епископ» Михаил Зинкевич.

В 1993 г. при Волынской епархии УПЦ КП было зарегистрировано Волынское краевое братство Андрея Первозванного, к-рое в 1990–1993 гг. существовало в качестве попечителя при Братском Крестовоздвиженском храме, являвшемся в 1990–1993 гг.

кафедральным собором для Луцко-Волынской епархии УАПЦ. К 2014 г. в Волынской обл. была зарегистрирована 371 организация УПЦ-КП, в т. ч. 354 прихода, имелись 264 храма, нек-рые общины являлись фиктивными.

Архиереи. Еп. Феодосий (упом. под 1326 и 1328), еп. Трифон (упом. под 1331 и 1335), еп. Иоанн (упом. под 1393 и 1398), еп. Феодор (упом. под 1397), еп. Савва (время занятия кафедры неизвестно, смещен в 1401), еп. Дионисий (упом. под 1415 и 1416), еп. Евфимий (упом. под 1429), еп. Алексей (упом. под 1429), еп. Феодосий (упом. под 1445), еп. Кирилл (упом. под 1449), еп. Мартириан (упом. под 1458), еп. Иона (1491–1495), еп. Ефрем (упом. под 1495 и 1498), еп. Кирилл (1503–1526), еп. Пафнутий (1526–1528), еп. Макарий (24 апр. 1528 – не позднее 1535; в посл. митр. Киевский *Макарий II*), еп. Арсений (упом. под 1536 и 1540), еп. Феодосий (Гулевич; 1541–1548), еп. Георгий (Фальчевский; 1549–1556), еп. Иосиф (упом. под 1558), еп. Никифор (упом. под 1564), еп. Марк (Жаровницкий; 1565 – дек. 1568), еп. Иона (Борзобогатый-Красенский; 1569–1585 (в 1569–1571 управлял епархией, будучи мирянином)), еп. Кирилл (Терлецкий; назначен на кафедру 17 сент. 1585; 8 окт. 1596 объявил о переходе в унию), еп. Исаакий (Борискович; 11 янв. 1621 – после нояб. 1632), еп. Афанасий (Пузына; кон. 1632 – 15 дек. 1650), еп. Иосиф (Чаплиц-Шпаковский; ок. 1651–1654), еп. Дионисий (Балабан-Тукальский; 1654 – нач. янв. 1658), еп. Гедеон (Святополк-Четвертинский; 1659–1684; 8 нояб. 1685 избран митрополитом Киевским, сохранял титул епископа Луцкого и Острожского до июня 1687), Львовский еп. Иосиф (Шумлянский; 1684 – 29 февр. 1687; 1694–1695, в. у.), еп. Афанасий (Шумлянский; 16 мая 1687 – 12 июля 1694), еп. Дионисий (Жабокрицкий; управлял епархией, не являясь епископом с 1696, архиерейская хиротония в 1702 не была признана ни в Москве, ни в Киеве; в 1702 уклонился в унию), еп. Кирилл (Шумлянский; 1710 – февр. 1712, на кафедре не допущен властями), архиеп. Николай (Ярушевич; 28 окт. 1940 – 15 июля 1941; с 9 марта 1941 в сане митрополита), еп. Максим (Бачинский; 13–23 мая 1944), еп. Николай (Чуфаровский; 23 мая 1944 – 3 янв. 1946), еп. Варлаам (Борисевич; 1946–1948), архиеп. Панкратий (Кашперук; 3 июня 1948 – 15 нояб. 1952 в сане епископа; 23 июля 1956 – 19 июля 1962 в сане архиепископа), еп. Палладий (Каминский; 15 нояб. 1952 – 23 июля 1956), еп. Мефодий (Мензак; 29 авг. 1962 – 22 дек. 1964), еп. Леонтий (Гудимов; 22 дек. 1964 – 8 окт. 1965), еп. Даминан (Марчук; 8 окт. 1965 – 30 дек. 1986), еп. Варлаам (Ильющенко; 30 дек. 1986 – 19 февр. 1990), еп. Варфоломей (Вашук;

24 февр. 1990 — 25 авг. 1992; с 24 февр. 1990 епископ Волынского-Ровенский, с 10 апр. 1990 епископ Волынского-Луцкий), митр. Нифонт (Солодуха; с 25 авг. 1992; до 28 июля 1993 в сане епископа, до 11 апр. 2001 в сане архиепископа).

Монастыри. Действующие: *Сретения Господня* (женский, в с. Мишень-Камень-Каширского р-на; основан в 1996), *Чарторийский в честь Воздвижения Креста Господня* (мужской, в с. Ст. Чарторийск Маневичского р-на; основан в 1998), *Старосельский во имя Святой Троицы* (женский, в с. Староселье Маневичского р-на; основан в 2006).

Упраздненные в границах современной Волынской обл.: луцкий Успенский (Пречистенский, в Луцке; основан как мужской, предположительно в 1-й пол. XIII в., в 1-й пол. XVII в. преобразован в женский, упразднен в нач. XVIII в.), Михаило-Архангельский (мужской, во Владимире-Волынском; упом. под 1268 и 1502), Апостольский (мужской, близ Владимира-Волынского; упом. под 1286/87), Жидичинский во имя свт. Николая Чудотворца (мужской, в совр. с. Жидычин Киверцовского р-на; упом. с XIII в., в 1-й пол. XVII в. обращен в униатский, упразднен в 1828, с 2003 в нек-рых постройках монастырского комплекса размещается мон-рь неканоничной УПЦ КП), Ратновский (Ратский) Спаский (Крестовоздвиженский; мужской, в совр. пос. Ратно; основан до 1306, известен до XVII в.), Красносельский Преображенский (мужской, в с. Красном, ныне в черте Луцка; известен с XIV в., упом. в XV и XVI вв.), Загоровский Богородице-Рождественский (мужской, в с. Волица-Загоровская, ныне Нов. Загоров Локачинского р-на; известен с 1492, упразднен в 1921), Яревищенский Вознесенский (в с. Яревище совр. Старовыжевского р-на; основан в 1444), Блаженицкий Николаевский (в с. Блаженик совр. Турийского р-на; известен с 1498), Васильевский (мужской, в Луцке; упом. с XV в., упразднен в XVII в.), Крестовоздвиженский скит (в с. Честный Крест совр. Владимир-Волынского р-на; упом. в XV–XVI вв.), Подгаецкий Михайловский (мужской, близ с. Подгайцы совр. Луцкого р-на; упом. в XV в.), Преображенский (мужской, во Владимире-Волынском; упом. в XV–XVII вв.), Литовежский Успенский (в совр. с. Литовеж Иваничевского р-на;

упом. с 1511), Жидичинский Воскресенский (женский, в совр. с. Жидычин Киверцовского р-на; основан в нач. XVI в.), Замковой Иоанно-Богословский кафедральный (в Луцке; основан в нач. XVI в.), во имя св. Иоанна Кущника (в с. Перемиль совр. Гороховского р-на; основан в нач. XVI в.), Волославский Онуфриевский (во Владимире-Волынском; упом. с 1550), Васильевский (во Владимире-Волынском; упом. с 1558), Дубищенский Введенский (мужской, в совр. пос. Дубище Рожищенского р-на; упразднен в сер. XVI в.), Чернчицкий Преображенский (женский, в с. Чернчицы, ныне в черте Луцка; упом. с 1566, упразднен в нач. XVIII в.), Гороховский Замковый (в г. Горохов; упом. с 1571, упразднен в кон. XVI в.), Ильинский (мужской, во Владимире-Волынском; основан до 1579, разорен униатами в 1596), Любченский скит (в с. Любче совр. Рожищенского р-на; известен с 1581), Чарторыйский (Осницкий) Троицкий (мужской, близ совр. с. М. Осница Маневичского р-на; упом. в 1582), Старо-Порицкий (в с. Ст. Порицк совр. Иваничевского р-на; упом. с 1590), Ватинецкий скит (близ с. Ватинец совр. Гороховского р-на; упом. с 1593), Порванецкий скит (близ с. Пирванче совр. Гороховского р-на; существовал до 1596), Вербский Троицкий (мужской, близ совр. с. Вербка Ковельского р-на; упом. со 2-й пол. XVI в., время упразднения неизвестно), Любомльский Ильинский (в г. Любомль; упом. в XVI–XVII вв.), Новодворский Михайловский (в с. Нов. Двор совр. Турийского р-на; упом. в XVI–XVII вв.), Четвертинский Преображенский (мужской, в с. Четвертня совр. Маневичского р-на; основан ок. 1600, в XVIII в. обращен в униатский, в 1793 возвращен в Православие и упразднен), Липненский Хребтищенский скит (в урочище Хребтище близ совр. с. Липно Киверцовского р-на; известен с 1603), Турийский Евстафиевский (в пос. Турийск; упом. с 1609), Четвертинский Успенский (женский, в с. Четвертня совр. Маневичского р-на; основан в 1618, к 1703 обращен в униатский), Жидичинский Свято-Духов (женский, в совр. с. Жидычин Киверцовского р-на; основан в нач. XVII в., разорен униатами в 1621), луцкий Братский Крестовоздвиженский (мужской, в Луцке; основан в 1624, с 1720 униатский, упразднен

в 1797), Михаило-Архангельский (в Луцке, упом. в 1619–1644), Туминский Крестовоздвиженский (в урочище Тумин (Тумино) Луцкого у., близ совр. с. Копылье Маневичского р-на; основан в 1635, с 1690 униатский, упразднен в XIX в.), Троицкий (в Луцке; упом. в 1635–1637), Белостокский Свято-Духов (Крестовоздвиженский; мужской, в совр. с. Белосток Луцкого р-на; основан ок. 1636, упразднен после 1710), Туропинский Крестовоздвиженский (женский, в с. Туропин совр. Турийского р-на; упом. с 1641), Попово-Млинский Николаевский (женский, в бывш. с. Попов Млин, ныне территория Турийского р-на; основан в 1646), Могилинский Богородице-Рождественский (женский, в с. Могильно (совр. Жовтневое Владимир-Волынского р-на); основан в 1-й пол. XVII в., к 1670 униатский, упразднен в 1836, существовал как скит в нач. 20-х гг. XX в. и в 1942–1944), Филоновский Свято-Филоновский скит (в бывш. мест. Филонов близ совр. с. Качин Камень-Каширского р-на; основан в 1651), Поддубецкий Богородице-Рождественский (мужской, в совр. с. Поддубцы Луцкого р-на; время основания неизвестно, прекратил существование в XVII в.), Базарский Цеговский (в урочище Базары близ с. Цегов совр. Гороховского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Верховский Михайловский (в с. Верхи совр. Камень-Каширского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Гончбродский (женский, с. Гончий Брод совр. Ковельского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Дрозденский Михайловский (в с. Дроздны совр. Ковельского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Лищанский Онуфриевский (в с. Лища, ныне Криничное Маневичского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Погинский Богородице-Рождественский (в с. Погиньки совр. Ковельского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Старолитовский (в с. Литва Луцкого повета; упом. в XVII–XVIII вв.), Староставский Дашковский (в урочище Дашков близ совр. с. Старостав Гороховского р-на; упом. в XVII–XVIII вв.), Христорождественский (мужской, во Владимире-Волынском; основан в сер. XVIII в. как иезуитский, после 1773 передан униатам, с 1839/40 православный, в 1921 передан католикам, в посл. закрыт, ныне принадлежит УПЦ КП).

В. Г. Пидгайко

Ист.: Каманин И. Состояние церквей г. Луцка и имений Луцкой епископии в 1607 г. // СИУЗР. 1916. Вып. 2. С. 24–40; *Analecta OSBM. LEHU. 1976. Vol. 4; 1981. Vol. 5; Кравченко В. М.* Найдавніші інвентарі луцького замку і староства (кінець XVI – початок XVII ст.) // Архіви України. К., 1986. № 5. С. 19–27; Пам'ятки. К., 2001. (Архів Української Церкви. Т. 3. Вип. 1: Документи до історії унії на Волині та Київщині кінця XVI – 1-ї пол. XVII ст. / Упор.: М. В. Довбищенко); ПСРЛ. 2001. Т. 1. Стб. 199–207; Т. 2. Стб. 190–199; *Купчинський О.* Акти та документи Галицько-Волинського князівства XIII – 1-ї пол. XIV ст.: Дослідження, тексти. Львів, 2004. № 20. С. 683–697; *Описи Острожчини другої пол. XVI – 1-ї пол. XVII ст.* / Упор.: В. Атаманенко. К., 2005; *Собор у Луцьку 1638 року.* Львів, 2006. Вип. 1: Канонічні джерела; *Опис володінь кн. Януша Острозького у південно-східній Волині 1615 року* / Упор.: В. Атаманенко, І. Рибачок. Острог, 2009; *Крикун М. Г.* Воеводства Правобережної України у XVI–XVIII ст.: Статті і матеріали. Львів, 2012. № 5. С. 90–91; *Історія Луцького братства та братського монастиря 1617–1833 років* / [Упор.: М. Довбищенко]. Луцьк, 2014. (Архів Української Церкви. Сер. 2: Джерела; 1). Лит.: *Уводський Н.* Ист. очерк древних Волыньских епархий – Владимирской и Луцкой // *Волыньские Ев. Ч. неофиц.* 1878. № 5. С. 205–220; № 9. С. 347–369; № 10. С. 395–418; № 11. С. 431–449; № 12. С. 466–493; *Хойнацкий А. Ф., свящ.* Очерки из истории правосл. Церкви и древнего благочестия на Волыни. Житомир, 1878; *Пероговский В.* Бывшие правосл. монастыри в г. Дубне Волынской губ., основанные князьями Острожскими // *Волыньские Ев. Ч. неофиц.* 1880. № 28/29. С. 1265–1286; № 31. С. 1374–1390; № 34. С. 1537–1554; *Васильевский В.* Записи о поставлении рус. епископов при митр. Феофане в Ватиканском Греческом Сборнике // *ЖМНП.* 1888. Ч. 255. № 2. С. 445–463; *Теодорович Н. И.* Ист.-стат. описание церквей и приходов Волынской епархии. Почаев, 1888. Т. 1. С. 14–28; *Белоруссия и Литва: Ист. судьбы Сев.-Зап. края* / Изд.: П. Н. Батушков. СПб., 1890; *Иванов В.* Епископы древней Луцкой епархии. Почаев, 1891; *Малевич А.* Древняя Жидичинская архимандрія на Волыни // *Волыньские Ев. Ч. неофиц.* 1899. № 22–30; 1900. № 27–32; 1901. № 5, 11–14; 1902. № 11–18, 21, 27–33; *Ситкевич А. И., свящ.* Западно-рус. крылос и его судьба в униат. церкви до пол. XVIII в. Гродна, 1903; *он же.* Униатские кафедральные капитулы в XVI в.: Очерки положения и деятельности белого духовенства в зап.-рус. униат. церкви // *ХЧ.* 1904. Сент. С. 320–354; Окт. С. 510–534; Ноябрь. С. 680–702; Дек. С. 819–833; *он же.* Капитул в зап.-рус. униат. церкви // *ПБЭ.* 1907. Т. 8. Стб. 539–542; *Левитский В. И., свящ.* Игумен Иосиф Саевич и переход Почаевской Лавры в унию // *ТКДА.* 1916. Т. 2. Кн. 7/8. С. 199–236; *Рудович І.* Погляд на історію Луцької єпархії // *Богословія.* Львів, 1927. Т. 5. Ч. 2/3. С. 142–150; *Огієнко І.* Загублений Крем'янецький стародрук. Варшава, 1931; *Коструба Т.* Йосиф Виговський Єпископ Луцький (1713–1730) // *Нова Зоря: Газ.* Львів, 1935. 3 листопада. С. 6–7; *Denuga A.* Piotr Wielki a unuci i unja kościelna, 1700–1711. Wilno, 1936; *Marusyn M.* Bischof Dionisij Zabokrzycki und die Wiedervereinigung der Eparchie von Luck mit dem Apostolischen Stuhle // *Analecta OSBM.* 1963. Vol. 4(10). P. 112–123; *Bielski L.* Organizacja Kościoła wschodniego w Polsce // *Kościół w Polsce* / Red. J. Kłoczowski. Kraków,

1969. Т. 2. S. 781–1049; *Śliwa T.* Kościół greckokatolicki w latach 1696–1764 // *Historia Kościoła w Polsce* / Red. W. Kumor, Z. Oberlyński. Poznań, 1974. Т. 1. Cz. 2. S. 458–481; *idem.* Kościół greckokatolicki w Rzeczypospolitej (1764–1795) // *Ibid.* 1979. Т. 2. Cz. 1. S. 105–121; *idem.* Kościół greckokatolicki w zaborze gosyjskim (1772–1815) // *Ibid.* S. 219–235; *Крикун М. Г.* Адміністративно-територіальний устрій Правобережної України в XV–XVIII ст.: Кордони воеводств у світлі джерел. К., 1993. С. 48–82; *Макаруй.* Історія РІС. Кн. 5. С. 119, 217, 247–250; *Kolbuk W.* Kościoły wschodnie w Rzeczypospolitej około 1772 roku. Lublin, 1998; *Флоря Б. Н.* Две грамоты кн. Любарта (о Луцкой епископской кафедре в 1-й пол. XIV ст.) // *ДГВЕ.* 1998 г. М., 2000. С. 250–254; *он же.* Православная шляхта и правосл. иерархи на Правобережье во 2-й пол. XVII в. // *ВЦИ.* 2015. № 1/2(37/38). С. 302–309; *Ісаєвич Я.* Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002; *Колосок Б. В.* Православні святині Луцька. К., 2003; *Візер С. О.* Роль православної та униатської церков у національно-визвольному русі в Україні у 1596–1686 рр.: АКД. К., 2004; *Біроліна О., Довбищенко М.* Забутий імен української історії: Шляхетська родина Єло-Малинських // *Дрогобицький краєзнавчий зб.* 2005. Вип. 9. С. 481–502; *Ярошинський О. Б.* Волинь у роки української національної революції сер. XVII ст. К., 2005; *Кетра Т.* Reserpcja unii brzeskiej na obszarze Wielkiego Księstwa Litewskiego i ziem ruskich Korony do połowy XVII wieku // *Rocznik Instytutu Europy Środkowo-Wschodniej.* Lublin, 2005. R. 3. S. 166–169; *Медведик Ю.* Українська духовна пісня XVII–XVIII ст. Львів, 2006; *Modzelewska B., Osadczy W.* Łucka diecezja // *Encyklopedia katolicka.* Lublin, 2006. Т. 11. S. 600–601; *Кулаковський П. М.* Сеймик Волинського воеводства і становище православної церкви у 1632–1647 рр. // *Релігія і Церква в історії Волині: Зб. наук. праць.* Кременець, 2007. С. 97–107; *Тесленко І.* Інкорпорація підострозьких володінь Луцької єпископії до складу Острозької волості в останній чверті XVI ст. // *Там же.* С. 46–56; *Вихованець Т.* Острозькі храми XVI – сер. XVII ст. // *Наукові записки.* Сер.: *Іст. науки / Нац. ун-т «Острозька академія».* 2008. Вип. 13: *Матеріали міжнар. наук. конф. «Князь Василь-Костянтин Острозький в історії України та Європи», 15–17 жовтня 2008 р.* С. 160–204; *Довбищенко М. В.* Волинська шляхта у релігійних рухах кінця XVI – 1-ї пол. XVII ст. К., 2008; *он же.* На порозі нової доби: православна шляхта Волині кінця XVII – початку XVIII ст. // *Дрогобицький краєзнавчий зб.* 2012. Вип. 16. С. 153–169; *Лось В.* Актуальні питання душпастирської діяльності Греко-Уніатської Церкви (Волинь, друга пол. XVIII – перша третина XIX ст.) // *Волинські іст. записки: Зб. наук. праць.* Житомир, 2008. Т. 1. С. 126–138; *Мирончук Л.* Дерманський пом'яник як історичне джерело // *Наукові записки.* Сер.: *Іст. науки / Нац. ун-т «Острозька академія».* 2008. Вип. 13. С. 358–362; *Мицько І.* Заснування єпископської кафедри в Острозі // *Там же.* С. 151–159; *Біла С. Я.* Унійні процеси в Луцько-Острозькій єпархії в історіографії 2-ї пол. XIX – початку XX ст. // *Науковий вісник Волинського нац. ун-ту ім. Лесі Українки.* Сер.: *Іст. науки.* 2009. № 22. С. 15–28; *Горін С.* Жидичинський Свято-Миколаївський монастир у сер. XVII ст. К., 2009; *он же.* Монастирі Луцько-Острозької єпархії кінця XV – сер. XVII ст.: Функціонування і місце у волинському соціумі. К.,

2012; *Тимошенко Л.* Діяльність єпископа Кирила Терлецького на уряді Луцько-Острозької кафедри // *Studia z dziejów i tradycji metropolii kijowskiej XII–XIX wieku* / Red. A. Gil. Lublin, 2009. S. 193–211; *Лазорак Б.* «Оустаны братскія с послушанієм должным хранили имамъ»: друкований статут братства Воскресіння Христова в Острозі (1760) // *Острозька давнина: Наук. зб.* Острозьк, 2013. Вип. 2. С. 175–218; *Gil A., Skoczylas I.* Kościoły wschodnie w państwie polsko-litewskim w procesie przemian i adaptacji: Metropolia kijowska w latach 1458–1795. Lublin; Łwów, 2014; *Скоцилас І.* Шляхта і братства мирян у сакральному просторі Slavia Orthodoxa / Slavia Unita: Межі влади, право й практика вибору владик на елекційних соборах Руської церкви XVI – початку XVIII ст. // *Patrimonium: Студії з ранньомодерної історії Центрально-Східної Європи.* К.; Краків, 2015. Т. 1: *Ранньомодерна людина: простір, влада, право XVI–XVIII ст.* С. 142–168.

Л. В. Тимошенко

ЛУЦКИЙ БРАТСКИЙ В ЧЕСТЬ ВОЗДВИЖЕНИЯ КРЕСТА ГОСПОДНЯ МУЖСКОЙ МОНАСТЫРЬ, находился в г. Луцке Волынской губ. (ныне Волынская обл., Украина). Основан в 1624 г. как общежительный членами правосл. *Луцкого братства* в честь Воздвижения Креста Господня (известно с 1617).

Располагался в районе Старого города – на стыке площадей Братский Мост и Рыночная (ныне монастырские постройки расположены на ул. Иова (Кондзелевича), д. 5; Крестовоздвиженская ц. – на ул. Даниила Галицкого, д. 2), на месте сгоревшего в 1619 г. «Русского госпиталя» с ц. св. Лазаря у Глушецкого моста. Как и храм в Тернопольском братстве, возникшем ранее во владениях кн. *Константина Константиновича Острожского*, луцкий храм, один из центров местных братчиков, посвятили празднику Воздвижения Креста Господня. Вместе с «еллино-словенской» школой деревянная Крестовоздвиженская ц. (1620) была построена еще до основания мон-ря по разрешению, которое после ходатайства волыньских депутатов сейма 20 февр. 1619 г. братчики получили от польск. кор. *Сигизмунда III Вазы*. Ставропигиальный статус братству был пожалован 20 июня 1620 г. грамотой Иерусалимского патриарха *Феофана IV*.

В 1624 г. на общем собрании Луцкого братства было утверждено «Постановление порядное между брацтвом свецким и духовными, сиречь игуменом и иноками общаго жития киновиатов». Оно было подписано от «духовного братства» братским игуменом иером. Герасимом,

иеромонахами Тарасием (Черниковским) и Самуилом (Шикевичем). В предисловии к «Постановлению...» сообщается о том, что братское собрание желает основать «киновион, то есть общежитие законников регулы святого Василия Великого, послушательства православия восточного, на том местце, при церкви нашей братской». Далее перечислены договоренности между братством и мон-рем, к-рые можно рассматривать как устав Л. м. Перечень открывается поручением игумену сформировать штат мон-ря: пригласить духовника, проповедника, священника, диакона, уставщика, ектесиаρχа, эконома, «полатного», 2 братьев для сбора милостыни, повара, послушника, дидака. Содержать монахов должно было Луцкое братство. Настоятель избирался на соборнии братства, к-рое имело право изгонять из Л. м. нарушителей порядка, в т. ч. игумена. Братии запрещалось иметь имущество и предпринималось заботиться в первую очередь о духовном, а также об украшении храма и алтаря, о сохранности церковной утвари, образов и книг, к-рые должны вноситься в специальный реестр. Настоятель вместе с братией выбирал из числа насельников обители ректора братской школы, мог устраивать проверку знаний учеников. На игумена и братских священников возлагалась обязанность служения воскресных и праздничных литургий, а также молебнов и панихид по средам и пятницам. Отдельно записана обязанность игумена участвовать в общих собраниях братства, посещать братчиков в их домах. Настоятель и монахи должны участвовать во всех акциях братства, в т. ч. за пределами храма, на что выделялись средства из братской казны. В п. 10 говорится о том, что в монастыре вводится общежительный устав.

В «Постановлении...» есть раздел об обеспечении обители. Предполагались следующие статьи доходов: вклады монахов, вступавших в обитель; милостыня, особенно от членов братства; церковные доходы (продажа свечей, просфор, доходы от треб); доходы от церковных участков (огородов); доходы от «рукоделия», к которому причислялась и типография. В соглашении говорилось, что шкатулка с деньгами Луцкого братства находилась у игумена. Один из монахов обязывался вести канце-

лярские дела братства, следить за записью доходов и расходов. На годовых общих собраниях отчет о финансовом состоянии братства должен был представлять игумен. Установивалось годовое жалованье игумену и братии в 100 злотых, оно выплачивалось на праздник св. Симеона.

Л. м. имел владения: двор в г. Броды, села Вовкови, Губин, Гудчий Брод, Длинные, Дроздни, Семеренки, Немецкое, поместье возле с. Теремного, место в с. Ярославичи, 15 участков в Луцке, однако определить, какие владения принадлежали мон-рю, а какие братству, часто невозможно. Управляли имениями, вели денежные и торговые операции миряне — члены Луцкого братства.

Л. м. был организован на городских землях, ранее принадлежавших частным лицам. Это облегчало юридическую защиту имущества мон-ря от нападков со стороны католиков и униатов, к-рые активно противодействовали деятельности Луцкого братства. Так, уже в 1621 г. Крестовоздвиженская ц. была ограблена католиком В. Лонским. По суду он был подвергнут смертной казни через сожжение на рынке у костела св. Якуба.

Частично Л. м. находился на участке земли, пожертвованном в пользу Луцкого братства паном Александром Зубцовским. Он был сыном московского эмигранта слуги и сподвижника кн. А. М. Курбского и королевского городничего в Луцке Кирилла Ивановича Зубцовского и кнж. Марии Андреевны Полубенской, которые поддерживали тесные отношения с кн. К. К. Острожским. Др. часть земли обители в 20-х гг. XVII в. была выкуплена у частных лиц и подарена Луцкому братству волынским подкоморием кн. Юрием Юрьевичем Пузыной («з Козельска»). Этот вкладчик происходил из известного рода борцов за права православных в Речи Посполитой (*Liedke M. Od prawosławia do katolicyzmu: Ruscy możni i szlachta Wielkiego Księstwa Litewskiego wobec wyznań reformacyjnych. Białystok, 2004. S. 162*). Воздвигнутый в это время на территории буд. монастыря деревянный ансамбль состоял из зданий церкви, госпиталя (богачельни), школы. В 1-й пол. 30-х гг. XVII в. его решили перестроить. В Л. м. возвели Крестовоздвиженскую ц. и монастырский комплекс,

в каменном здании к-рого располагалась типография братчиков.

Л. м. поддерживали представители известных волынских шляхетских фамилий князей Воронецких, Кориатовичей-Курцевичей, Пузын-Козельских и Святополк-Четвертинских, панов Гулевичей, Древинских, Выговских, Еловицких, Малинских, Семашко — родственников кн. Курбского, Гулевичей и др., а также старшины *Запорожской Сечи*, в которой служили отдельные члены семей князей Полубенских и панов Зубцовских. Ктиторами, защитниками и монахами обители стали представители более 55 шляхетских родов (*Довбищенко. 2008. С. 184–195*). В сер.— посл. трети XVII в. многие из них перешли в католичество или униатство, что сильно ослабило политическое и экономическое положение обители.

Основная часть монастырского корпуса в 30–40-х гг. XVII в. была построена на средства братчиков. 20 янв. 1634 г. одним из видных вкладчиков Л. м. стала жена киевского подчашего Лаврена Лозко Анна Васильевна Гулевич († после 1651), внучка бывш. Луцкого и Острожского еп. Феодосия (Гулевича). Она отписала мон-рю 1 тыс. злотых. Из них одна половина предназначалась его игумену, а другая была потрачена на достройку фундамента, стен и на убранство храма.

24 мая 1634 г. священники и студенты иезуитского коллегіума, вооруженные саблями, копьями и коляями, напали на братство и монастырь, избили игум. Исаакія, монахов и больных госпиталя, разграбили казну обители, выбили окна в постройках и взломали дверь звонницы, через которую проникли в Крестовоздвиженскую ц., где учинили разгром. 28 мая иезуиты повторили погром и избивание братчиков. В связи с этими событиями 11 авг. 1634 г. в луцкие гродские книги на имя кор. Владислава IV Вазы были вписаны протесты православных (АЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 685–691; Воссоединение Украины с Россией. 1953. № 80. С. 138–142). В 1636 г. митр. Киевский свт. *Петр (Могила)* подтвердил права Луцкого братства, разрешив ему содержать школу при мон-ре, к-рую архиерей подчинил киевскому ректору (*Исаевич. 1981. С. 95*).

2 апр. 1641 г. Галшка (Елизавета; † 1642), старшая сестра А. В. Гулевич, фундатор *Киево-Братского в честь*

Богоявления монастыря, будучи также родственницей князей Пузын, пожаловала Луцкому братству 200 злотых на окончание строительства кирпичного здания Крестовоздвиженской ц., 200 злотых на мон-рь и 50 злотых на богадельню. Духовную грамоту Галшки подписал еп. Луцкий и Острожский *Афанасий (Пузына)*, свидетелями были видные луцкие братчики, включая кн. Ю. Пузыну, И. Козинского, И. Броневица, К. Ушака-Куликовского и А. Гуляницкого.

Основную часть финансового и материального капитала братства пожаловал влиятельный при дворе польского кор. *Владислава IV Вазы* правосл. грек Александр Мозелла. В 1641 г. благодаря его настойчивости был получен привилей на строительство при монастыре и братстве 2-этажного каменного здания. На эти цели Мозелла, ставший его архитектором, выделил 41 тыс. злотых. В 1647 г. в этом здании были размещены кельи, б-ка, госпиталь, школа и типография, которую братству в 1635 г. подарил странствующий печатник Сильвестр. В типографии были напечатаны первые в Луцке правосл. книги «Лямент...» и «Еликидион...». В 1640 г. «убоному монастырови... братства Луцкого» удалось выпустить небольшую кн. «Апостолы и Евангелия», перепечатанную с одноименного издания Павла Лютковича. В ней содержалась хвалебная характеристика деятельности еп. Афанасия (Пузыны) (*Исаевич*. 1981. С. 95–96).

Крупные денежные пожертвования во 2-й трети XVII в. позволили организовать на территории Л. м. типографское дело и собрать большую б-ку из рукописных и печатных книг. Часть книг была пожертвована мон-рю членами Луцкого братства. Уже в XVII в. в б-ке имелись богослужебные и полемические книги не только местной, но и виленской и московской печати.

В 1-й пол.—сер. XVII в. обитель возглавляли: иером. Митрофан (Дементьянович; 1626–1628), Елисей (1628), Исакий (Абрамовский; 1630–1634), Леонтий (Шитик-Залесский; 1639–1648), Мелетий (1648), Александр (Мокосий-Дениско; 1649–1651), Антоний (Адамовский; 1650–1651), Самуил (Шикевич; 1652–1653), Савва (Попель; 1654). До 1648 г. в источниках содержатся упоминания о 40 монахах Братско-

го мон-ря. В протоколах заседаний Луцкого братства зафиксированы выборы игуменов Л. м. во 2-й пол. XVII — нач. XVIII в.: в 1655 г. избран Лука, в 1667 г. отменены выборы о. Якубовича, в 1677 г. вместо о. Леонтия Рыбчинского избран о. Афанасий Сокальский, в 1695 г. избран о. Феодосий Падальский, в 1713 г.— о. *Иов (Кондзелевич)*. В этот период Л. м. фактически вновь перешел в юрисдикцию Луцко-Острожского епископа.

После перехода Л. м. в унию, вероятно ок. 1720 г., обитель получили василиане, игумен стал именоваться «супериором». В 1739 г. луцкие монахи еще выбирали игуменов из своей среды. Внутренняя жизнь мон-ря подробно описана в визитационных протоколах 1752 и 1763–1764 гг. В монастырской б-ке сохранились правосл. издания предыдущей эпохи, имелись униат. книги Киевской и Львовской типографий. В обители существовало почитание вмц. Варвары. Школа при Л. м. действовала до кон. XVIII в., существовал госпиталь. Пожертвования в мон-рь практически прекратились. Монастырский комплекс неоднократно страдал от пожаров из-за небрежения униатов. После одного из пожаров ремонт продолжался с 1761 по 1774 г. В это время в алтаре Крестовоздвиженской ц. был сделан новый вход.

В 1797 г., после присоединения в 1795 г. Луцка к Российской империи, Л. м. был передан православным, а церковь стала соборной. После пожара 1803 г. храм был разрушен из-за частичного обрушения сводов. Ремонт Крестовоздвиженской ц. и монастырского комплекса был произведен на средства базилиан, к-рым удалось на время вернуть Л. м. под свой контроль. Однако в 1833 г., после поражения Польского восстания (1830–1831), к-рое активно поддерживало католич. и греко-католич. духовенство, базилиане покинули мон-рь. На запустевшей территории обители был организован рынок. В 1864 г. православное духовенство Луцка выкупило остатки здания Крестовоздвиженской ц. у купца Абрама Сороки, к-рый вопреки договору уже продал на строительный материал боковые стены храма. В 70-х гг. XIX в. оставшийся кирпич частично использовался при строительстве колокольни Покровской ц. в возрожденном в 1871 г. Луц-

ком братстве. В 1888 г. на месте Крестовоздвиженской ц. была построена часовня. Благодаря крупной денежной помощи от имп. *Александра III Александровича*, М. А. Терещенко и братчиков в 1890 г. часовню перенесли в храм, восстановили иконостас, отлили колокола и соорудили пристройку. От первоначального каменного здания Крестовоздвиженской ц. сохранилась лишь алтарная часть.

В 1957 г. храм был переоборудован под планетарий, а монастырский корпус — под жилой дом. В 1963–1990 гг. позолоченный дубовый 2-ярусный иконостас церкви находился в кафедральном Троицком соборе. К 2010 г. в Крестовоздвиженской ц., принадлежащей *Украинской православной церкви Киевского патриархата*, была произведена капитальная реставрация, интерьер заново расписан.

Со времени основания обители в подземельях Крестовоздвиженской ц. сложился православный некрополь. Наряду с луцким собором во имя ап. Иоанна Богослова и Успенской обители в Л. м. было принято хоронить наиболее крупных и известных вкладчиков и членов Луцкого братства. Среди них были не только лица из числа духовенства и мещан, но и видные представители волынской шляхты (*Мальшевский*. 1897. Ч. 1. С. 178–179; Ч. 2. С. 267–268). Так, в марте 1642 г. в крипте Крестовоздвиженской ц. была похоронена Галшка Гулевич. В том же году родственники похоронили в мон-ре Елену Бутович (Южнорус. летописи. 1916. С. 84), дочь киевского войскового Семена Бутовича и Евдокии Елец. Елена была женой известного защитника прав православных кн. Ю. Пузыны. Его отец, сторонник кн. К. К. Острожского, известен как активный противник *Брестской унии* 1596 г. и один из организаторов правосл. Люблинского братства (*Чистович*. 1884. С. 285–286; *Wolff*. 1895. С. 408–409). В 1648 г. в обители была похоронена Елена, родная сестра Андрея Ерлича (Южнорус. летописи. 1916. С. 101). Они были ближайшими родственниками польского православного мемуариста Иоахима (Иоакима) Ерлича, дед к-рого Василий был слугой литов. гетмана кн. *Константина Ивановича Острожского* (*Яковенко Н. М.* Паралельний світ: Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XVI–XVII ст. К., 2002. С. 35–36). Самым известным

из них стал ревнитель и защитник Православия в Юго-Зап. Руси поэт, венденский подчаший Даниил Богданович Братковский, 15 нояб. 1702 г. казненный в Луцке польск. властями за участие в восстании Семена Палия.

Арх.: ГА Волынской обл. Ф. 35. Оп. 5. Спр. 252.

Ист.: ПВКДА. 1848². Т. 1. Отд. 1. № 1–23. С. 1–274; [Петров Н. И.] Отрывок из акта Луцкого Ставропигиального Братства о рукоположении в епископский сан номината Луцкой епархии Дионисия Жабокрицкого // Волынские Ев. 1868. № 21. Ч. неофиц. С. 637–649; АЮЗР. Ч. 1. Т. 6. С. 685–691; Южнорус. летописи / Под ред. О. И. Левицкого. К., 1916. С. 84, 101; Воссоединение Украины с Россией: Док-ты и мат-лы: В 3 т. М., 1953. Т. 1. № 80. С. 138–142.

Лит.: Флёров И., свящ. О правосл. церк. братствах, противоборствовавших унии в Юго-Зап. России, в XVI, XVII и XVIII ст. СПб., 1857; Чистович И. А. Очерк истории Зап.-Рус. Церкви. СПб., 1884. Ч. 2. С. 274–276, 281; Макарий. История РЦ. Т. 5; Wólf J. Kniázowie litewsko-ruscy od końca XIV w. Warsz., 1895; Мальшевский И. И. Зап. Русь в борьбе за веру и народность: В 2 ч. СПб., 1897. Ч. 2. С. 267–268; Исаевич Я. Д. Братства та їх роль у розвитку української культури XVI–XVIII ст. К., 1966; он же (Исаевич). Преемники первопечатника. М., 1981. С. 95–96; Троневиц П. О., Хилько М. В., Сайчук Б. Т. Втрачені християнські храми Луцька. Луцьк, 2001. С. 31–34; Довбищенко М. В. Волинська шляхта у релігійних рухах кін. XVI – 1-ї пол. XVII ст. К., 2008. С. 184–195.

А. В. Кузьмин, Л. В. Тимошенко

ЛУЦКОЕ БРАТСТВО в честь Воздвижения Креста Господня, основано в 1617 г. в Луцке (см. также в статьях *Луцкий Братский в честь Воздвижения Креста Господня мужской монастырь*, *Луцкая (Волынская) епархия*). Комплекс зданий Л. б. находился недалеко от Окольного замка, в районе, который соединял замок с пригородами (ныне участок, прилегающий к пл. Братский Мост).

В правосл. Луцко-Острожской и Пинско-Туровской епархиях (а также в юж. части *Киевской епархии*) к нач. XVII в. *братств* не было, очевидно, из-за позиции местных епископов, особенно Луцко-Острожского еп. *Кирилла (Терлецкого)*, к-рый недоброжелательно относился к братскому движению. Кн. *Константин Константинович* Острожский, поддерживавший мирянское движение в Киевской епархии, основал церковное братство в г. Тернополь (ныне Тернополь), но в своих многочисленных волынских имениях (в церковном отношении подчинялись Луцко-Острожскому епископу) братства не учредил. (Католич. братства

на Волыни также появились намного позже в сравнении с др. укр. землями: в Луцко-Брестской римско-католич. епархии 1-е братство возникло в 1600 – Ружанцовое братство при костеле в Россоше, 2-е появилось в 1614 в Межириче-Подляшском, в сер. XVII в. возникли братства в Бранске, в Беле-Подляшской, в Кодне, в Береге, во Ферлево и в Луцке. В Луцке католич. союз мирян появился позже православного – в 30-х гг. XVII в.)

Возникновение 1-го братства в правосл. Луцкой епархии связано с обострением межконфессиональных отношений в результате заключения *Брестской унии* 1596 г. После отпадения в унию еп. Кирилла (Терлецкого), одного из главных ее организаторов, православные искали способы самоорганизации. Учреждение Л. б. принято относить к 1617 г. на основании даты, приведенной в 1-м



Герб Луцкого братства.
Фотография. 2010 г.

списке братчиков («Каталог, или Реестр, собранных обще имен братий еже о Христе, обретающихся в граде Луцком, и проча благородных живущих окрест сынов восточного православия»). Важным является свидетельство завещания одного из основателей братства, схимника Григория (Микулича), от 23 авг. 1617 г., в к-ром говорится о незавершенном «фундовании» орг-ции. Схимник Григорий завещал Л. б. книги, иконы, ризы и др. В дарственной братству мещанина М. Бабича от 22 нояб. 1619 г. говорится о церковном братстве греч. Православия, к-рое «теперь ново за лаской и благословенством Божьим» возникло. (Дела попытки датировать Л. б. более ранним временем на основании письма члена Виленского братства Св. Троицы свящ. Григория Ждановича от 13 февр. 1603, в к-ром фигурируют луцкие мещане Емельян, Михаил, Богдан, Игнатий и местный

протопоп, названные «братья мои честные Иоаннове», «честная братья», «братолюбии». Однако на основании этих слов невозможно сделать однозначный вывод о существовании в 1603 братства при луцком соборе св. ап. Иоанна.)

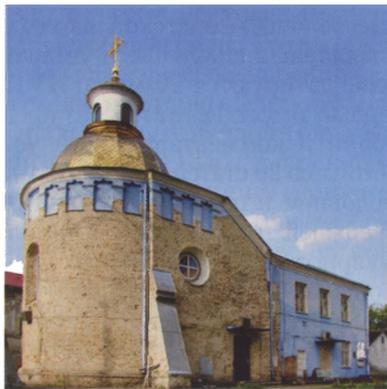
В «Каталоге...» приведены имена лиц, духовных и светских, которые, очевидно, первыми вписались в новообразованное Л. б.: бывш. игум. Чернчицкого Преображенского монастыря схимник Григорий (Герасим) (Микулич) – ктитор братства, дмитриевский свящ. Моисей Илькович-Соловицкий, вознесенский (яровицкий) свящ. Иоанн Федорович, игумен Чернчицкого монастыря *Исаакий (Борискович)*; вполн. епископ Луцкий), клирик храма св. Иоанна Богослова иером. Паисий Мостицкий, чернчицкий свящ. Иоанн Горяинович, тростянецкий свящ. Гавриил (храм Св. Троицы в с. Тростянец Луцкого повета). Затем приведены 5 имен шляхтичей и еще 2 имени. 1 сент. 1619 г. члены Л. б. (47 чел.), не находившиеся постоянно в Луцке: шляхтичи, архимандрит и иеромонах с Волыни и Киевщины, доверили «дозор и працу» в братстве луцким мещанам.

Кор. *Сигизмунд III* дал Л. б. 2 привилег. 20 февр. 1619 г. мещанам Луцка было разрешено создать братство милосердия с госпиталем и со школой, предусматривалась возможность возведения церкви. В документе от 14 янв. 1620 г. описаны предпосылки учреждения Л. б.: необходимость восстановления госпиталя, уничтоженного пожаром, униженное положение правосл. Церкви, желание шляхты и простонародья Луцка иметь братство милосердия, намерение построить церковь, создать школу и др.

Первая братская ц. в честь Воздвижения Креста Господня была деревянной, деревянными также были госпиталь и школа. В 1624 г. в братском храме был создан луцкий Братский Крестовоздвиженский муж. мон-рь. В дарственной записи братству киевской подчашей Галшки (Елизаветы) Гулевич от 20 янв. 1634 г., передавшей Л. б. 1 тыс. золотых, речь шла о построении каменной церкви. В др. источниках 1634 г. говорится об уже действующем каменном храме. Каменная церковь, построенная в 1634 г., простояла до кон. XVIII в., после чего была перестроена. В Братском мон-ре хранились частицы мо-

шей вмц. Варвары. Мощи в 1674 г. были похищены местными евреями и осквернены, что привело к конфликту и судебным разбирательствам. После их осквернения наблюдалось чудо, о котором помнили в XVIII в.

В «Описи прав, привилегий и разных дел Луцкого братства» (1627–1654) в составе «Луцкого сборника» (содержит архив Л. б.; изд.: Памятники, издаваемые Временной комиссией для разбора древних актов. К., 1848². Т. 1. Отд. 1) помещен подробный перечень икон, утвари и



Крестовоздвиженская ц.
в Луцке. 1619 г.
Фотография. 2011 г.

облачений, находившихся в Крестовоздвиженском храме. В «Описи...» также приведен перечень — «Книги, в церковь пожертвованные и за деньги братския купленные» (ок. 60 рукописей и печатных книг). В братской б-ке хранились преимущественно богослужебные книги (неск. Евангелий разных типографий, Апостол, Псалтирь, Трефологион, Триоди, Ирмологиони, Октоих, стрятинский Служебник, острожский Требник, киевский Часослов, киевский Служебник), имелись *Острожская Библия*, Беседы апостольские, виленское Учительное Евангелие, Маргарит, неск. грамматик и др. Представлены полемические антиуниат. сочинения: «Письмо Мелетия Пигаса к Ипатию Потию» (Дермань, 1605), «Апокрисис» Христофора Филалета, «Книга о постничестве Василия Великого». Помимо кириллических изданий были иноязычные: «Тестамент греческий с латинским», Катехизис латинский с польским, Псалтирь латинская, Грамматика греческая, латинская Грамматика, Тестамент новый латинский, 2 книги лат. проповедей и др. В б-ке имелись рукописи: Диоптра, труды Исаака Сирина и Анастасия Синаита, «Тол-

кование на Евангелие от Матфея» Феофилакта Болгарского. В 1633–1640 гг. братским библиотекарем являлся Филарет Горodelьский.

Определяющим для становления Л. б. следует считать 1620 год, когда Иерусалимский патриарх *Феофан IV*, находясь в Киеве, дал организации своей грамотой от 20 июня патриаршую ставропигию от имени К-польского патриарха Тимофея и других патриархов (в грамоте нет ссылки на ставропигиальные *Львовское* и *Виленское* братства, к-рые находились с кон. XVI в. во главе братского движения). Инициатива получения ставропигии исходила от игумена Чернчицкого мон-ря Исаакия (Борисковича) (в янв. 1621 хиротонисан во епископа Луцкого и Острожского), к-рый назван александрийским протосинкеллом. В грамоте обозначены права и обязанности братства: свобода от власти местных епископов, братский священник должен поминать патриарха на всех литургиях и литиях. Утверждалась определенная (четко не очерченная) независимость братского священника от местного епископа. В 1623 г. К-польский патриарх *Кирилл I Лукарис* дал 2 грамоты Л. б. В 1-м документе повторены основные положения грамоты патриарха Феофана, братству предоставлено право возвести церковь и установить кресты на 4 сторонах храма во свидетельство ставропигиального статуса. Вторая грамота утвердила братский устав («Порядок церковного братства»). В отличие от уставов др. ставропигиальных братств (напр., Львовского) Луцкий устав не содержал четких норм ставропигии, ставропигиальные права Л. б. были ограниченными. В отличие от Львовской и Виленской ставропигий Л. б. не получило права печатания книг.

1 марта 1632 г. Киевский митр. *Исаия (Копинский)* в письме к младшим членам Л. б. подтвердил их права. Из источника следует, что при старшем братстве уже действовало младшее; митрополит утвердил патронат старшего братства над младшим. Письмо содержит призывы к соблюдению христ. морали, к стойкости в Православии, к обучению Божиим заповедям, к поддержке братской школы. Уделял внимание Л. б. и Киевский митр. *Петр (Могила)*, в 1636 г. подтвердивший права орг-ции и разрешивший ей содержать школу. Письмом от 4 апр. 1633 г.

Петр (Могила) пригласил луцких братчиков во Львов на его хиротонию. 24 июня 1640 г. митрополит позвал членов Л. б. в Киев на Собор. 8 сент. 1657 г. Луцкий еп. *Дионисий (Балабан-Тукальский)* подтвердил ставропигиальные права братства, позволил братству выбирать игумена Братского мон-ря. Известно неск. распоряжений об уставе братства Луцко-Острожского еп. *Гедеона (Святополк-Четвертинского)* (в частности, он подтвердил выборность игумена Братского мон-ря, утвердил выборы).

Устав Л. б., утвержденный патриархом Кириллом Лукарисом в 1623 г., состоит из 18 статей. Первые 12 статей регулируют внутреннюю жизнь союза мирян: вступление в члены братства, нормы христ. морали и наказания за их нарушение, порядок созыва собраний братства, взаимопомощь членов союза, полномочия четверки старших братьев, порядок учета доходов и расходов, ежегодные отчеты старшины, образовательные и воспитательные мероприятия. Статьи 13–16 касаются организации похорон братчиков и поминальных практик. Нормы поминальной практики дублируют за небольшими исключениями соответствующие положения устава Львовского братства. В 6-й ст. среди благотворительных обязанностей братства упоминаются похороны «странных и убогих», в 13-й ст. изложены обязанности братчиков относительно похорон членов Л. б. Ст. 14 регламентирует заупокойные литургии после смерти братчика и участие в них братства: в течение года предполагалось служить 2 «братские» заупокойные литургии с участием всех членов братства, за непосещение предусматривалось наказание. Две обязательные литургии были заздравными. В ст. 15 регулируется внесение имен в помянник: в нем могут быть записаны все члены Л. б. независимо от социального положения («так простой, яко и состояния шляхецкого»). Помянник должен зачитываться целиком на «задушных» литургиях и во время Великого поста в конце каждой утрени и вечерни. Во время Великого поста читать помянник должен братский священник. В ст. 17 приведены требования относительно украшения храма и содержания проповедника и школы (статья такого рода присутствует в уставе только Л. б.). В ст. 18 изложены требования

к братскому священнику: он должен быть «дбалый (заботливый) и чулый (чуткий)»; братчики должны его уважать и во всем слушаться, небрежного и не знающего Свящ. Писания иерея они терпеть не должны. Л. б. имело право предложить нерадивому священнику оставить служение в братском храме и уступить место более достойному, при условии благословения архиерея (единственное упоминание епископа в уставе), увольнять иерея братство права не имело. Братский священник в луцком уставе упоминается чаще, чем в уставе Львовского братства. Священник Л. б. имел право заседать на собрании вместе с 4 старшими братьями, участвовать в распределении среди них обязанностей, оповещать членов об-ва и принимать участие в приеме в члены братства. Нарушителя норм христ. общежития священник должен был объявлять на собрании всех членов братства. В ст. 11 предписано таких нарушителей исключать из Л. б.

В «Луцком сборнике» приведено среди проч. текстов соч. «Советование о благочестии» (1621), основанное на решениях Собора, прошедшего в Киеве под рук. митр. *Иова (Борецкого)* в 1621 г., и содержащее программу устройства церковной жизни. В «Советовании...», в частности, говорится о высокой миссии духовенства, об ответственности духовенства перед мирянами. В 1628 г. в Луцке был издан написанный братчиками «Лямент...» на смерть почитаемого луцкого братского свящ. Иоанна Василевича. Он ежедневно служил литургии, по ночам читал акафисты Пресв. Богородице, занимался больными в братском госпитале, заботился о братской школе, помогал пострадавшим во время эпидемии и др.

В составе «Луцкого сборника» сохранилась значительная часть архива Л. б.: копии грамот и посланий, решения собраний братчиков, итоги выборов старших членов братства, реестры братского имущества и др. В «Луцком сборнике» содержится инструкция «Порядок проведения братских собраний», которая дополняет устав 1623 г., датируется 1-й пол. 20-х гг. XVII в. Кроме указания на то, что общие собрания братства должны проводиться в братском доме, отмечено, что при открытии собрания должен присутствовать братский священник. В составе «Луцко-

го сборника» имеются сведения о собраниях Л. б. 24 апр. 1655 г. состоялось собрание братчиков в Крестовоздвиженском мон-ре «на обыкновенном месте». 8 присутствующих, в т. ч. 2 духовных лица (свящ. Савва и игум. Лука), избрали 4 старших братства: Павла Силяву, Василия Сухановича, Федора Сезоновича и Федора Влостовского. Собрания состоялись также 12, 19 апр. 1657 г., 22 апр. 1677 г., 28 сент. 1686 г., 15 сент. 1695 г. Как правило, на собраниях заслушивались хозяйственно-финансовые отчеты. Протоколы писались первоначально кириллицей, во 2-й пол. XVII в. — латиницей.

Важным источником по истории Л. б. является братский синодик, второй по времени появления в Западнорусской митрополии (более ранний — синодик Львовского братства). Он был начат одновременно с образованием Л. б., первые записи датированы 1618 г. Сохранившийся синодик был переписан с оригинала в 1677 г. иером. Братского мон-ря Иеремией (Савицким-Базавлуцким), позднее в него вносились новые имена. На титульном листе памятника помещен герб Л. б. — в центре орнаментированного круга крест опирается на полумесяц, стилизованный под живое существо. Первую часть помянника составляет перечень имен духовных и светских лиц за 1618–1676 гг., 2-я ч. — более поздний синодик духовных лиц, 3-я ч. — синодик светских лиц. Последняя запись сделана в 1787 г. (семья Марии Томашевской) с подписью прот. Григория Корпановского. Общее число вписанных в помянник — более 350 чел. (176 имен простолудинов, более 100 имен духовенства, 87 имен шляхтичей). Датированные записи составляют 65%, большинство из них относится к XVII в. В помяннике сер. XVII в. записаны ок. 180 членов братства — клирики и горожане Луцка и др. городов (на укр., белорус., венг. землях). В записях отразились связи с *Запорожской Сечью*. Неожиданным выглядит в синодике имя Луцкого римско-католического еп. Александра, основателя лат. семинарии (1715).

Благотворительная деятельность братства заключалась в попечении о нищих и о братском госпитале (в братском синодике записаны имена госпитальных «бабок», работниц Екатерины и Прасковьи Грицихи). Наиболее раннее упоминание брат-

ского госпиталя относится к 1621 г., когда обитатели заведения защитились от напавших на госпиталь католиков. 11 дек. 1645 г. кор. Владислав IV, позволив греч. дворянину Александру Мозелле сделать значительный вклад в пользу братства, утвердил братский госпиталь, который предполагалось построить на новом месте («Зубцевском грунте»). Среди др. благотворительных мероприятий Л. б. в документах зафиксированы сбор милостыни, воспитание сирот, попечение об убогих, похороны «посторонних» лиц и др.

Деятельность братской школы определялась 2 школьными уставами, к-рые датируются 20-ми гг. XVII в. Первый имеет 12 статей без предисловий и комментариев. 2-й устав состоит из 20 статей с коротким предисловием и послесловием, он был утвержден патриархом Кириллом Лукарисом и Киевским митр. Иовом (Борецким). В 1-м уставе луцкая школа названа «греко-латино-словенской», во 2-м — школой греч. и рус. языков. В обоих уставах провозглашаются приверженность Православию и всесловность братской школы. Школьная программа (во 2-м уставе) предусматривала первоначальное обучение чтению и письму, арифметике и церковному пению. В качестве учебников упоминаются Псалтирь и грамматика, Евангелие, Апостол, книги пророков, творения св. отцов, сочинения философов и поэтов, труды историков и др. произведения. Старшие ученики изучали риторику и диалектику. Второй устав предполагает изучение в школе греч. языка, лат. язык, очевидно, не изучался. Программа обучения в луцкой школе была близкой к программе львовской школы.

В Луцке было хорошо поставлено пение, ученики и учителя писали стихи. Так, в изданном в 1628 г. «Ляменте...» помещены «Трен нищих спудеев школы братской луцкой». С братской школой были связаны Иван Карпович, автор «Элегии» в «Ляменте...», и луцкий мещанин Степан Полумеркович, автор стихотворения на смерть Василисы Яцковны. Ректор школы и учителя назначались игуменом Братского монастыря из числа насельников обители. Упоминаются учителя школы: иером. Елисей (Йолковский) (ректор школы в 1628, композитор), иером. Павел (Босинский) (упом.

в 1634), преподаватель риторики, философии и математики игум. Августин (Славинский) (сер. XVII в.).

Книгопечатание появилось в Луцке в связи с переездом сюда странствующего печатника Павла Домжив-Лютковича Телицы. Считается, что он вместе с печатником Сильвестром издал «Лямент по отцу Иоанну Василевичу» (1628). Отредактировал книгу монах Братского мон-ря Давид Андреевич. Я. Д. Исаевич писал, что странствующий печатник Сильвестр в 1635 г. подарил Л. б. и мон-рю свою типографию. 26 нояб. 1635 г. шляхтич Д. Урсул-Радецкий жаловался на игумена Братского монастыря Неофита за перевозку типографии и книг из Спасского монастыря в слободе Чёрной (близ Клевани) в Луцк. В 1640 г. Братский монастырь выпустил книгу «Апостолы и Евангелия», перепечатав ее с более раннего издания Домжив-Лютковича и Сильвестра.

В деятельности Л. б. время от основания до 1648 г. считается периодом наивысшего подъема. В братстве была широко представлена богатая и влиятельная правосл. шляхта, к-рая проводила свои решения на уездных сеймиках, поддерживала братство материально. В этот период к братству принадлежало не меньше 76 светских лиц, среди к-рых были представители 4 княжеских родов (Пузыны, Воронежские, Курцевичи и Святополк-Четвертинские) и 55 шляхетских семей. 9 чел. принадлежали к роду Гулевичей, 3 — к роду Зубцевских, по 2 чел. — из семей Боговитинов, Гуляницких, Древинских, Еловицких, Кульчицких, Смиковских, Ушак-Куликовских. Ключевую роль в создании и ранней истории Л. б. сыграл владимирский подкоморий кн. Юрий Пузына. Среди членов Л. б. в этот период были: волынский подстолий Кшиштоф Еловицкий, волынский чашник Лаврентий *Древинский*, луцкий подсудок Михаил Гулевич-Воютинский, луцкий войт Андрей Загоровский, кременецкий подсудок Григорий Ушак-Куликовский и др. Участие в шляхетских сеймиках, подача протестаций и жалоб на преследование православных говорят о функции братства, не прописанной в уставе, — общественно-политической деятельности (этим правосл. братства отличались от католических и более поздних униат. мирянских организаций).

Важнейшей сферой деятельности Л. б. в 1-й пол. XVII в. было противодействие распространению унии и католицизма, наиболее активно действовали члены братства Л. Древинский, И. Курцевич (см. *Иосиф (Курцевич)*), С. Гулевич-Воютинский и др. При участии названных братчиков были проведены политические акции в защиту Православия (выступления на сеймах, обструкция униатов на волыньских сеймиках, защита церквей и мон-рей). В 20-х гг. XVII в. православные отбили неск. нападений католиков на Братский мон-рь и госпиталь. В 1627 г. произошло столкновение с иезуитами возле мон-ря. Конфликты продолжались и позднее: в 1634 г. члены братства Юрий и Михаил Пузыны составили протестацию в связи с погромом Братского Крестовоздвиженского мон-ря. В 1639 и 1644 гг. нападения повторились.

С 1619 г. горожане и шляхта делали вклады в пользу братства. К 1648 г. Л. б. получило в качестве пожертвований ок. 100 тыс. злотых. Наиболее крупным был вклад грека Мозеллы — 72 830 злотых (известны вклады также от 44 шляхтичей). В Луцке братство владело 5 дворами, несколькими каменными зданиями, «грунтами» (Сасковский, Кандибовский, Богушевский, Войтеховский, Божковичевский, Зубцевский), двором в Бродах. Л. б. принадлежали части имений в селах Луцкого повета (Дроздни, Семеренки, Гудчий Брод). Братский мон-рь также имел владения, в нек-рых случаях невозможно отделить имущество мон-ря от имущества братства. Деньги расходовались на построение храма и на его нужды, на содержание госпиталя, школы, поддержку бедных, в т. ч. за пределами братства. Значительное место в деятельности Л. б. в этот период занимали хозяйственные операции: кредитные, операции с недвижимостью. Учет доходов и расходов Л. б. вел один из монахов Братского мон-ря. На годовых общих собраниях финансовый отчет о деятельности Л. б. предоставлял игумен, в ведении к-рого находились деньги братства. Управление именными, денежными и торговые операции осуществляли миряне — члены Л. б. В этот период в Л. б. имели место конфликты коррупционного характера. В 1640 г. Древинский заявил о том, что сделанное им в 1632 г. пожертвование на братскую

школу (50 злотых) туда не поступило. В 1639–1643 гг. преподаватель братской школы свящ. Павел Грановский не получал платы (100 злотых в год) и подал жалобу на братчиков в суд.

Во время восстания под рук. Б. М. Хмельницкого униат Александр Мокосий-Дениско, мон. Дерманского мон-ря, перешел в Православие. Осенью 1648 г. при поддержке казацкого войска он вернул в Православие храмы в Кременце. Благодаря поддержке волынской шляхты Мокосий-Дениско стал игуменом луцкого Братского мон-ря. 1 февр. 1650 г. он вернул в Православие Жидичинский мон-рь, контролировал др. институты правосл. Церкви. Некоторые из волыньских шляхтичей — ктиторы Л. б. боролись против восставшего казачества в польск. войске. Кн. Ю. Пузына в 1648 г., находясь в осажденном казаками Замостье, написал завещание, в котором засвидетельствовал свою верность Л. б. и просил похоронить его в братской церкви.

В 60-х гг. XVII в. число мирян — членов Л. б. сократилось, но роль братства в православном развитии края не уменьшилась. С 1677 г. до избрания епископом в 1695 г. среди братских старост упоминается киевский подвоевода Дмитрий Жабокрицкий (см. *Дионисий (Жабокрицкий)*). В 1677–1686 гг. братскими провизорами были адвокат Томаш Гуляницкий и брацлавский казначей Богдан Братковский. До кон. XVII в. среди руководителей Л. б. фигурируют князя Андрей и Юрий Пузыны, Федор Ушак-Куликовский и Александр Балабан. Церковно-политическую деятельность по поручению Л. б. вели кн. Вацлав Святополк-Четвертинский, подचाший Даниил Братковский, Андрей Гулевич. Поддерживали в эти годы братство земский судья Ян Мокосий-Дениско, подкоморий Владимир Гулевич.

В 1648–1702 гг. по завещаниям волыньских шляхтичей Л. б. получило большие пожертвования — 23 795 злотых, 2 двора и плац. Среди самых щедрых жертвователей — Александр Жабокрицкий (1652), Юрий Пузына (1648), Павел Русинович (1651), Вацлав Черчицкий (1661), Федор Святополк-Четвертинский (1664), Самойло Фляка (1667). Л. б. вело судебные дела с потомками ряда жертвователей, которые не хотели мириться с щедростью своих

родственников. В 70–90-х гг. XVII в. братство имело значительный доход от финансовых операций, преимущественно с представителями луцкого евр. кагала.

Во 2-й пол. XVII в. Л. б. продолжало антиуниат. деятельность. 9 дек. 1679 г. 32 члена братства (князя Андрей и Юрий Пузыны, Томаш Гуляницкий, Александр Балабан, Федор Ушак-Куликовский и др.) подписали заявление о том, что они не будут заключать соглашения, к-рые могут навредить правосл. Церкви. В результате было сорвано планировавшееся правительством и католиками Люблинское совещание, на котором предполагалось заключить новую унию. На сейме в 1699 г. Д. Братковский добивался соблюдения прав православных. 22 дек. 1699 г. была подписана «протестация 54», которая сыграла заметную роль в акциях правосл. сообщества. Благодаря решительной позиции братчиков *Афанасий (Шумлянский)* подтвердил права и привилегии братства, что отсрочило окончательный переход Луцко-Острожской епархии в унию.

Начало перехода Л. б. в унию связывают с обращением в унию в 1702 г. еп. Дионисия (Жабокрицкого), бывш. активного братчика. Избрание Луцким епископом в 1687 г. тайного сторонника унии Афанасия (Шумлянского) поддержал игумен Братского мон-ря *Иов (Кондзелевич)*. В 1713 г., во время переизбрания провизоров братства, об изменении статуса мирянской организации речь еще не шла. Офиц. переход Л. б. в униат. Церковь совершился при Луцком униат. еп. Иосифе Выговском (1713–1730), в начале его управления епархией. Униат. период отмечен упадком Л. б. По сообщениям в визитационных протоколах Братского мон-ря 1763–1764 гг. Л. б. прекратило существование в 1730 г. в результате «изменения обряда», т. е. перехода его активных членов в римо-католицизм. (В 1730 братскую организацию постиг финансовый кризис в результате действий провизора Михаила Балабана, ущерб оценивался в неск. тыс. злотых.) В 1730 г. братчики передали печатный шрифт почаевским василианам. В 1702–1730 гг. среди провизоров братства упоминаются Самойло Выговский, Ян Гулевич, Даниил Куликовский, Якуб Гуляницкий и Михаил Балабан — пред-

ставители мелкой шляхты Волини. Официально о прекращении деятельности Л. б. не было объявлено. В 1732 г. Л. б. упоминается в актах как существующее учреждение. Его делами продолжал заниматься Братский мон-рь, теперь уже униатский. До сер. XVIII в. делались записи в братском помяннике.

Правосл. Л. б. было возобновлено 2 февр. 1871 г., ему вернули Крестовоздвиженский храм в Луцке, который подвергся разрушениям и перестройке. Братчики находились в ведении архиепископа Волынского и Житомирского, в 1892 г. был утвержден устав братства. Членами братства являлись в основном служащие Луцка, хотя было и неск. духовных лиц. Почетными членами братства были прав. *Иоани Кронштадтский* и сщмч. *Фаддей (Успенский)*, еп. Владимир-Волынский. Л. б. должно было осуществлять благотворительную деятельность на пользу всей епархии. Отдельное положение устава предписывало ведение братского синодика (в память о древнем братстве), его должны были зачитывать трижды в год на поминальных службах. До начала первой мировой войны братство приступило к восстановлению Крестовоздвиженского храма, комплектованию б-ки, был создан приют для бедных и сирот.

В нач. 20-х гг. XX в., когда Луцк вошел в состав Польши, Л. б. продолжило свое существование. В тот период оно развивалось в составе организованной в 1924 г. *Польской автокефальной Православной Церкви* и подчинялось настоятелю луцкого собора Св. Троицы. В 1926 г. братство сблизилось с укр. учреждениями Луцка. С 1929 г. в совет братства входили представители укр. интеллигенции города. В 1931 г. была установлена гос. опека над братством. В 1935 г. был утвержден устав Л. б. (на польск. языке), отразивший компромисс между укр. организациями и Польским гос-вом. Устав благословил Волынский и Кременецкий архиеп. *Алексий (Громадский)*.

Арх.: НБУВ ИР. Ф. 30 (сборный). № 50. Л. 1–111.

Ист.: АрхЮЗР. 1867. Ч. 4. Т. 1; 1871. Ч. 1. Т. 4; Извлечение из Устава Луцкаго правосл. Крестовоздвиженскаго братства (с доп. к Уставу от 3 мая 1892 г.) // *Волинские Ев.* 1894. № 7. С. 214–215; Памятки братских школ на Україні: Кінець XVI — початок XVII ст.: Тексти і дослідження / Ред.: В. І. Шинкарук, В. М. Нічик, А. Д. Сухов. К., 1988; Пом'яник: Волинське крайове Братство св. Апостола Андрія первозванного (Луцьке Хрестовоз-

движенське): Від року Божого 1618-го і далі / Ред.: О. Бірюліна [и др.]. Луцьк, 2000; Памятки. К., 2001. (Архив Укр. Церкви. Т. 3. Вып. 1: Документи до історії унії на Волині та Київщині кінця XVI — 1-ї пол. XVII ст. / Упор.: М. В. Довбищенко); *Братковський Д.* Світ, по частинах розглянутий. Луцьк, 2004; *Александрович В.* Протоколи візитації Луцького Хрестовоздвиженського (братського) мон-ря 1752 та 1763 років // *Ковчег: Наук. зб. із церковної історії / Ін-т Історії церкви Укр. католицького ун-ту.* Львів, 2007. Ч. 5. С. 335–383; Лямент по отцю Іоану Василевичу, написаний в Луцьку року 1628-го: Фототип: Переклади. Дослідження / Упор.: О. Бірюліна. Луцьк, 2008; Статут Луцького правосл. Чесно-Хресного (Хрестовоздвиженського) братства // *Луцьке Хрестовоздвиженське братство: Історія та відродження / Упор.: А. Бондарчук.* Луцьк, 2013. С. 152–158; Історія Луцького братства та братського мон-ря 1617–1833 років / [Упор.: М. Довбищенко]. Луцьк, 2014. (Архив Укр. Церкви. Сер. 2: Джерела; Вып. 1).

Лит.: *Максимович А. М.* О памятниках Луцкого Крестовоздвиженскаго братства // *Собр. соч. К.*, 1876. Т. 1. С. 200–208; *Антонович В.* Очерк состояния Правосл. церкви в Юго-Зап. России по актам (с пол. XVII до кон. XVIII ст.). К., 1885. С. 279–343. (Монографии по истории Зап. и Юго-Зап. России; Т. 1); *Рутский Н.* Княжество Луцкое и Луцкое правосл. Крестовоздвиженское братство. К., 1892; *Харламович К.* Западно-русские правосл. школы XVI и нач. XVII в., отношение их к инославным, религ. обучение в них и заслуги их в деле защиты правосл. веры и Церкви. Каз., 1896; *Патков А. А.* Братства: Очерк истории западно-рус. правосл. братств. М., 1900; *Орда Л.* Крестовоздвиженская братская церковь в г. Луцке: Опыт ист. очерка. Луцк, 1902; *Вейк А.* Луцкое Крестовоздвиженское правосл. братство // *Волинские Ев.* 1903. № 28. С. 809–821; № 29. С. 849–862; № 30. С. 883–890; № 31. С. 931–943; № 32. С. 985–990; № 33. С. 1056–1060; № 34. С. 1096–1103; № 35. С. 1130–1137; № 36. С. 1171–1176; 1904. № 1. С. 11–21; № 3. С. 49–54; № 4. С. 69–71; № 5. С. 115–118; *Логвин Г.* До питання про архітектуру братської Чеснохрестської церкви в м. Луцьку на Волині // *Бюл. Академії архітектури УРСР.* К., 1949. № 1/2. С. 33–43; *Мединський Є. М.* Братські школи України і Білорусії в XVI–XVII ст.: Перекл. з 1-го рос. вид., перераб. і доп. К., 1958; *Ісаєвич Я.* Братства та їх роль в розвитку укр. культури XVI–XVIII ст. К., 1966; *он же.* Українське книговидання: витоки, розвиток, проблеми. Львів, 2002; *Кралюк П.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство. Луцьк, 1996; *Бірюліна О.* Джерела до історії Луцького братства // *Історія релігій в Україні: Тези повідомлень VII Міжнар. круглого столу (Львів, 12–14 травня 1997 р.).* Львів, 1997. С. 17–19; *она же.* Реєстр духовних осіб луцького братського пом'яника // *Памятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть:* *Наук. зб. Вып. 7: Матеріали VII Міжнар. наук. конф. з волинського іконопису.* Луцьк, 27–28 листопада 2000 р. Луцьк, 2000. С. 34–55; *она же.* Міщани з Луцька та «иних мест» на сторінках луцького братського пом'яника // *Памятки сакрального мистецтва Волині на межі тисячоліть:* *Наук. зб. Вып. 8: Матеріали VIII Міжнар. наук. конф. з волинського іконопису.* м. Луцьк, 13–14 січня 2001 р. Луцьк, 2001. С. 166–167; *Гусак П., Кваша С.* Луцька братсь-

ка школа. Луцьк, 1997; *Кваша С. С.* Педагогічна система Луцької братської школи: АКД. К., 1997; *Огнева О.* Бібліотека Луцького Хрестовоздвиженського братства: реконструкція репертуару і наявні примітки // *Історія релігій в Україні: Тези.* Львів, 1997. С. 129–130; *она же.* З досвіду реконструкції репертуару 6-ки Хрестовоздвиженського братства та виявлення його примірників в зібранні ВКМ (станом на 1676 рік) // *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцька міська громада: історія, традиції, люди:* Наук. зб. Луцьк, 2007. Вип. 26: Матеріали XXVI Волинської обл. наук. іст.-краєзнавчої конф. С. 162–166; *Історія української культури: У 5-ти т. К., 2001. Т. 2: Українська культура XIII – першої пол. XVII ст.; Атаманенко В., Атаманенко А.* «Пом'яник церкви луцького братства» як історичне джерело // *Старий Луцьк: Наук.-інформ. зб. Луцьк, 2005. Вип. 2. С. 82–91; Лукашова С. С.* Миряне і церковь: религиозные братства Киевской митрополии в кон. XVI века. М., 2006; *Довбищенко М.* Луцьке православне братство 1617–1648 рр. в світлі нових архівних документів // *Минуле і сучасне Волині та Полісся: Луцька міська громада: історія, традиції, люди:* Наук. зб. Луцьк, 2007. Вип. 26: Матеріали XXVI Волинської обл. наук. іст.-краєзнавчої конф. С. 148–151; *Горін С.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство в 20–30-х роках XVII сторіччя // *ЗНТШ. 2008. Т. 256: Праці Іст.-філос. секції.* С. 142–162; *Менько В.* Церковні братства Волині в історіографії 2-ї пол. XIX – початку XXI ст. // *Дрогобицький краєзнавчий зб. Дрогобич, 2009. Вип. 13. С. 146–155; Borek P.* Nowe materialy do biografii Daniela Bratkowskiego // *Od Kijowa do Rzymu: Z dziejow stosunkow Rzeczypospolitej ze Stolica Apospolska i Ukraina / Pod red. M. R. Drozdowskiego et al. Białystok, 2012. S. 1103–1118.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство: Історія та відродження / Упор.: А. Бондарчук. Луцьк, 2013; *Скоцилас І.* Шляхта і братства мирян у сакральному просторі *Slavia Orthodoxa / Slavia Unita: межі влади, право й практика вибору владик на елекційних соборах Руської церкви XVI – початку XVIII ст.* // *Patrimonium: Студії з ранньомодерної історії Центрально-Східної Європи.* К.; Краків, 2015. Т. 1: Ранньомодерна людина: простір – влада – право XVI–XVIII ст. С. 142–168.

Л. В. Тymoшенко

ЛУЦКОЕ ВИКАРИАТСТВО, існувало в 1922–1923, 1932–1940 гг. в складі Волинської і Кременецької єпархії Польської Православної Церкви (см. в ст. *Кременецька єпархія*), в 1942–1943 гг. в складі Волинської і Житомирської митрополії автономної Української Православної Церкви (УПЦ). 3 сент. 1922 г. во єпископа Луцького, вікарія Волинсько-Кременецької єпархії, був хиротонисан архим. *Алексій (Громадський)*. Предполагалося, що пізніше в Луцьку буде створена самостійна кафедра. Поставлення єп. Алексія було определено стремлением Варшавского митр. *Георгія (Ярошевского)* упростити передачу католикам (ревинди-

кацію) правосл. Троицького кафедрального собора в Луцьку, обустроєного в зданні костела бернардинцев. Ревиндикація здійснювалась по требованию властей и наталкивалась на сопротивление правосл. населения, как общественных деятелей из укр. и рус. орг-ций, так и простых верующих; во главе протестовавших был настоятель собора и благочинный Луцького округу прот. Прокл Бычковский.

31 марта 1922 г. совет прихода под рук. прот. Прокла и старосты Г. Скорохода обратился к волинскому воеводе М. Мицкевичу с просьбой оставить собор за правосл. общиной. 9 нояб. того же года Министерство вероисповеданий и просвещения Польши распорядилось передать собор Римско-католической Церкви. 18 нояб. воевода Мицкевич подписал постановление о ревиндикации собора и поставил об этом в известность Волинского и Кременецкого архиеп. *Дионисия (Валединского)*, 23 нояб. с воеводой встретился Луцкий єп. Алексій. Воевода пообещал, что после ревиндикации земельные владения собора останутся за правосл. общиной, которой будет передана бывш. бригадная Александро-Невская ц. (использовавшаяся с 1918 как военный костел), на обустройство в ней нового собора власти выделят неск. млн злотых. Также воевода пообещал зарегистрировать устав *Луцького братства* и предоставить часть братского дома при Крестовоздвиженской ц. под резиденцию єп. Алексія. Мицкевич сказал, что уже получено согласие митр. Георгія (Ярошевского) и архиеп. Дионисия на передачу собора католикам. В тот же день, 23 нояб. 1922 г., по инициативе прот. П. Бычковского состоялось совещание прихожан Луцького собора, в котором участвовали укр. депутаты сената от Волини: Е. Левчановская, Ф. Приступа и А. Пащук. Єп. Алексій отказался прийти. Совещание в специальной резолюции от имени правосл. общественности Луцька потребовало от властей остановить передачу собора католикам (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 2. Д. 548). Ревиндикация была перенесена на 20 апр. 1923 г.

12 апр. 1923 г. новый глава Польской Православной Церкви митр. Дионисий (Валединский) командировал представителя от Волинской консистории свящ. Михаила Яков-

лева как «делегата от епархиальной власти для присутствования при ревиндикации собора». Дионисий был согласен на ревиндикацию собора и признавал, что для удовлетворения духовных нужд жителей Луцька достаточно 6 действовавших в городе храмов. Незадолго до этого, в нач. 1923 г., с должности настоятеля собора был уволен прот. П. Бычковский. 7 февр. 1923 г. єп. Алексій был удален из Луцька и назначен в. у. Гродненской єпархией, с 21 апр. 1923 г. — єпископом Гродненским и Новогрудским.

Ревиндикация Троицького собора помешало назначению в нач. 1923 г. волинским воеводой вместо шовинистически настроенного Мицкевича более умеренного С. Сроковского. 14 апр. 1923 г. представители общественных организаций Волини заявили ему протест против ревиндикации собора и против «предательской» позиции єпископата. 17 апр. воевода распорядился перенести ревиндикацию собора на неопределенный срок. 27 апр. 1923 г. свящ. М. Яковлев доложил митр. Дионисию, что передача собора католикам была отменена из-за того, что новый настоятель собора прот. Анания Сагайдаковский «без ведома церковной власти» посетил воеводу с большой группой прихожан. В «саботаже ревиндикации» Яковлев также обвинил Луцькое братство во главе с преподавателем Луцькой гимназии Е. Ясинским. Для наказания главных участников саботажа Яковлев предложил передать братский дом и дом-школу возле луцького собора в ведение єпархии. Это не было реализовано в первую очередь из-за отсутствия поддержки со стороны польск. властей.

Видя нерешительность польских властей, митр. Дионисий 6 июля 1923 г. инициировал ходатайство Синода о сохранении собора за православными, его заявление опубликовано 29 сент. 1923 г. в варшавской русскоязычной газ. «За свободу». Архиеп. Дионисий уволил прот. А. Сагайдаковского с должности настоятеля собора и назначил на его место прот. Анастасия Павлюковского. Однако последний также вынужден был выступить в защиту интересов прихожан. Павлюковский в письме Дионисию от 12 февр. 1924 г. напоминал: «В Луцьку до войны было 8 храмов... С водворением здесь поляков последовательно

были уничтожены храмы: гимназический, госпитальный, гарнизонный и тюремный, причем последние были переделаны в католические костелы» (ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 2. Д. 548. Л. 106–107). Тем не менее совет присяжных поверенных Луцкого судебного округа 24 июня 1924 г. признал справедливым акт передачи луцкого собора католикам. В ответ на это депутат сейма С. Подгорский и Луцкое об-во «Просвита» издали меморандум, предупреждавший о решительных действиях для защиты собора в случае попыток его передачи католикам. Собор остался за православными.

1 апр. 1932 г. в Варшаве во епископа Луцкого был хиротонисан националистически настроенный архим. *Поликарп (Сикорский)*, хиротонию возглавил митр. Варшавский Дионисий (Валединский). Поликарп активно проводил в Зап. Волины политику украинизации. В 1933 г. в Луцке по инициативе и под председательством Поликарпа начала работу подкомиссия по переводу Свящ. Писания на укр. язык, в 1937–1939 гг. в Луцке было издано не менее 20 наименований богослужебной лит-ры на укр. языке. После вхождения Зап. Украины и Зап. Белоруссии в состав СССР Поликарп в 1940 г. был присоединен к Русской Церкви и назначен епископом Владимиро-Волыньским, викарием Волынско-Луцкой епархии. Вместо Л. в. тогда же была образована самостоятельная Луцкая и Волынская епархия.

После начала *Великой Отечественной войны* Поликарп вернулся в юрисдикцию Варшавского митр. Дионисия (Валединского), в авг. 1941 г. был назначен архиепископом Луцким и Ковельским, в дек. того же года объявлен главой *Украинской автокефальной православной церкви* (УАПЦ). Центр Волынской епархии канонической Автономной УПЦ переместился в Кременец. В Луцком гебите в ведении Волынско-Житомирской митрополии Автономной УПЦ находились 3 благочиннических округа: Луцкий, Локачинский и Колковский. Они вошли в состав образованного в 1942 г. Луцкого викариата Волынской митрополичьей епархии. 24 июля 1942 г. архим. *Иов (Кресович)* был хиротонисан во епископа Луцкого, викария Волынско-Житомирской епархии. Еп. Иов столкнулся с большими трудностями. Священники Луц-

кого благочиннического округа к тому времени почти в полном составе перешли в автокефалистский раскол Поликарпа (Сикорского). Исключение составили только настоятель Покровской ц. в Луцке прот. Иоанн Давидович и порвавший с Поликарпом настоятель церкви в с. Полонка Луцкого р-на прот. Василий Новоселецкий. Они вошли в организованное по распоряжению еп. Иова Луцкое церковное управление Автономной УПЦ, действовавшее в противовес структурам УАПЦ. Секретарем управления стал прот. Иоанн Давидович (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 507. Л. 20). Епископ и церковное управление разместились в приходском доме при Покровской ц. в Луцке, где проживал также настоятель с семьей. По благословению еп. Иова его секретарь прот. Иоанн Давидович в 1942 г. вопреки запрету немцев крестил по меньшей мере 10 лудских евреев; крестившиеся хлопотали перед укр. посадником Луцка об исключении их из ведения луцкого «юденрата» (иудейской общины) и луцкого гетто (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 2. Д. 14. Л. 20).

После того как 8 окт. 1942 г. митр. Алексей (Громадский) и представители УАПЦ подписали в Почаевской лавре «Акт объединения», еп. Иов стал одним из немногих православ. деятелей, к-рые вначале поддержали это соглашение в надежде, что оно поможет преодолеть раскол укр. Православия. Однако Поликарп (Сикорский) вскоре прибег к провокации, вынудив прот. Иоанна Давидовича перейти в его юрисдикцию. Из-за этого еп. Иов вынужден был покинуть Луцк и жил в Ковеле, где ковельский благочинный прот. Ипатий Червинский для него выделил помещение. Очевидно, в связи с этим переездом еп. Иов некоторое время имел титул «епископ Луцкий и Ковельский». В письме луцкому гебитс-комиссару от 3 дек. 1942 г. еп. Иов отмечал, что Поликарп незаконно подчинил себе Луцкий и Ковельский округа и своими поступками нарушил «Почаевское соглашение». Упомянулось также о том, что в окт. 1942 г. Поликарп самочинно присвоил себе титул «митрополит Луцкий и Ковельский» (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 1. Д. 118. Л. 163). Впоследствии прот. Иоанн Давидович вернулся в юрисдикцию еп. Иова, и последний в нач. 1943 г. приехал в Луцк.

7 мая 1943 г. укр. националистами был убит первоиерарх Автономной УПЦ митр. Алексей (Громадский), что использовалось Поликарпом (Сикорским) как повод для новых провокаций против еп. Иова. В письме луцкому гебитс-комиссару от 11 мая 1943 г. еп. Иов упоминал, что Поликарп шантажировал прот. Иоанна Давидовича, заявляя, что после гибели митр. Алексея все приходы Автономной УПЦ должны перейти в УАПЦ. Еп. Иов также писал об угрозах в адрес других его священников со стороны Поликарпа и его окружения (ГА Волынской обл. Ф. Р-2. Оп. 2. Д. 14. Л. 49).

Еп. Иов был участником Ковельского Собора Автономной УПЦ 6–7 июня 1943 г., к-рый избрал новым первоиерархом архиеп. *Дамаскина (Малюту)*. Решением того же Собора Иов был избран епископом Кременецким и Дубенским «с правами самостоятельного в своей области» (Православная Русь. 1943. № 7/8. С. 15). Л. в. осталось под упр. еп. Иова, Ковельский округ перешел в ведение Владимиро-Волынского еп. *Мануила (Тарнавского)*. По решению Собора в связи с гибелью правящего архиерея Волынской епархии ею стали управлять 4 викария с правами самостоятельных в своих округах. В 1944 г. возобновилась самостоятельная Луцкая (Волынская) епархия.

Арх.: ГА Волынской обл. Ф. 63. Оп. 1. Д. 2; Ф. Р-2. Оп. 2. Д. 68; ГА Ровенской обл. Ф. Р-281. Оп. 2. Д. 2; ГА Тернопольской обл. Ф. 148. Оп. 1. Д. 41. Л. 94–95.

Лит.: *Власовський І. Ф.* Нарис історії Української Православної Церкви. Бавнд-Брук, 1961. Т. 4; *Савчук Б. П.* За Українську Церкву. Івано-Франківськ, 1997; *Борщевич В. Т.* Волинське духовенство у ХХ столітті: Ідентичність, статус, еволюція. Луцьк, 2010.

В. Г. Підгайко

ЛУЧИЦКИЙ Кирилл Иванович (1815, Волянь — 28.07.1886, Стрельна близ С.-Петербурга), правосл. богослов, филолог, историк русской лит-ры, заслуженный ординарный проф. СПбДА. Род. в семье священника Волынской епархии, в 1835 г. окончил Волынскую ДС по 1-му разряду, поступил на казенное содержание в СПбДА, к-рую окончил в 1839 г. с ученой степенью магистра богословия 1-м по разрядному списку. Магистерское соч. «О древности мира, или Так ли мир древен, как он представляется в бытописании Моисея» удостоилось особой похвалы рецензентов как пример правиль-

но структурированной образцовой научной работы (*Родосский*. Словарь студентов СПбДА. С. 248). Был оставлен в СПбДА бакалавром словесности, до июня 1869 г. преподавал также лат. язык. 27 сент. 1851 г. стал экстраординарным, 19 дек. 1852 г. — ординарным профессором, в 1864 г. — заслуженным ординарным профессором. С 28 окт. 1846 по 9 марта 1848 г. был экономом академии; с янв. 1869 по 1874 г. — 1-м инспектором из мряна, пользовался большим уважением и любовью студентов (*Катанский*. 2010. С. 334; [*Поповицкий А. И.*] 1886. С. 332). В авг. 1869 г. был принят на кафедру общей словесности и истории лит.-ры. 24 авг. 1870 г. утверждён в звании заслуженного ординарного профессора. Кроме того, преподавал рус. словесность в Воспитательном обществе благородных девиц (Смольном институте) и Царскосельском жен. училище духовного ведомства.

Л. преподавал словесность в СПбДА, основываясь на ее лучших образцах, прежде всего русской, и подробно разбирая со студентами такие понятия, как «стиль», «вкус», «принципы лит. критики», «вдохновение» и т. д. Лекции Л. пользовались большим успехом у студентов и были крайне востребованы, т. к. активно развивавшаяся в кон. 50-х — 70-х гг. XIX в. церковная журналистика представляла для выпускников академий возможность для дальнейшей работы. В нач. 50-х гг. XIX в. Л. первым в СПбДА начал преподавать в курсе словесности историю рус. лит.-ры, в посл. эта дисциплина была введена в программу обучения Уставом духовных академий 1869 г. Курс иностранной лит.-ры Л. построил, ориентируясь на университетские программы историко-филологического факультета, причем примеры из произведений зарубежных авторов приводил не в переводах, а в подлиннике, что способствовало повышению уровня знаний лит.-ры и новых языков у студентов. Сохранились литографированные студенческие записи курсов Л. по эстетике, словесности и истории рус. лит.-ры.

Л. — автор ряда статей о Свящ. Писании, напечатанных в ж. «Христианское чтение» без фамилии автора. Их авторство определил историк академии А. С. Родосский (*Родосский*. Словарь студентов СПбДА. С. 249). В комплексе статей, связанных с ВЗ, наиболее важная иссле-

довательская работа посвящена кн. Бытие (1844): проводя сравнительный анализ 3 хронологий на основании евр., греч. и самарянского текстов Пятикнижия, Л. приходит к выводу о «явном преимуществе хронологии греческой», которая и «принимается нашей святою Церковью, общеупотребительна у всех восточных христиан; в некоторых случаях ей следует и Римская Церковь» (Хронология книги Бытия. С. 31). Четыре статьи, посвященные толкованию грехопадения прародителей, носят назидательный характер (ХЧ. 1845–1846). Установлено, что Л. принадлежат статьи, посвященные установлению года Рождества Христова и анализу пророчеств св. ап. Иоанна Богослова о 7 Малоазийских церквах. Л. замечает, что определение года Рождества Христова возможно, лишь исходя из времени смерти Иисуса Христа, к-рое мы можем узнать из евангельской истории (В котором году родился Иисус Христос? С. 326). Т. о. он определил год Рождества Христова как «453 от начала Данииловых седмиц, пятый 64-й седмины... 753 от осн. Рима, 4460-й Юлианского периода», т. е. «совершенно согласуемый» с общепринятым христ. летосчислением (Там же. С. 347). Статья об Апокалипсисе носит преимущественно назидательный характер: сравнивая «прежнее» состояние Малоазийских церквей с «нынешним», он напоминает читателю об обетованиях Св. Духа, к-рые исполняются в отношении конкретных церквей и их членов в соответствии с их следованием заповедям Божиим (О семи Малоазийских церквах. С. 469–475).

Л. принимал участие в переводах с греч. языка «Бесед» свт. Иоанна Златоуста (с 1848). Определением Синода от 12 марта 1859 г. ему был поручен перевод 1-го Послания ап. Павла к Тимофею в рамках проекта по подготовке Синодального перевода Свящ. Писания.

Л. — кавалер ордена св. Станислава 2-й степени, действительный статский советник. В 1874 г. он оставил службу в академии (во мн. некрологах ошибочно указан 1872). В 1879 г. избран почетным членом СПбДА.

Отпевание Л. было совершено в Воскресенской ц. Троице-Сергиевой Приморской муж. пуст. ректором СПбДА еп. Арсением (Брянцевым), настоятелем пустыни архим. Игна-

тием с братией и духовенством из бывш. учеников Л. Погребен Л. в фамильном захоронении Бобриковых (Л. был женат на Л. Бобриковой) в этой же пустыни; могила не сохранилась.

Арх.: РГИА. Ф. 802 (Учебный комитет). Оп. 9 (1873 г.). Д. 7; Там же. Оп. 9 (1874 г.). Д. 15. О выборе кандидата на должность инспектора СПбДА; Там же. Ф. 834 (Рукописи Синода). Оп. 3. Д. 3390. Лекции по общей словесности и новейшей рус. лит.-ре. Студ. записи [К. И. Лучицкий; 1856/57 уч. г.]; Там же. Д. 3397. Курс общей словесности: Студ. записи [К. И. Лучицкий; 1856/57 уч. г.]. Литогр. ркп.; ЦГИА СПб. Ф. 277. Оп. 1. Д. 634. Лучицкий К. И. 1854–1862 гг.; Там же. Д. 2138. О необходимости улучшить преподавание лат. яз. 1847–1848 гг.; Там же. Д. 2750. О назначении проф. К. Лучицкого инспектором. 1869 г.

Соч.: Новый год // ХЧ. 1838. Ч. 1. С. 115–122; В котором году родился Иисус Христос? // Там же. 1838. Ч. 4. С. 312–347; О избегании случаев ко греху // Там же. 1841. Ч. 3. С. 232–289; О пророчествах, относящихся к аммонитам и моавитам // Там же. 1841. Ч. 3. С. 290–328; О семи Малоазийских церквах в их прежнем и нынешнем состоянии, изображенном в пророчествах св. апостола Иоанна Богослова // Там же. 1843. Ч. 3. С. 428–475; Хронология книги Бытия от сотворения мира до Авраама // Там же. 1844. Ч. 3. Кн. 7/9. С. 112–140 (отд. изд.: СПб., 1844); Искушение и грехопадение Адама и Евы // Там же. 1845. Ч. 1. № 3. С. 397–447; Адам, оближаемый во грехе своею совестию и гласом Божиим // Там же. 1845. Ч. 2. № 6. С. 405–440; Суд Божий в Едеме // Там же. 1845. Ч. 3. № 8. С. 208–251; Изгнание Адама и Евы из рая // Там же. 1846. Ч. 3. С. 274–313.

Ист.: ЖЗС СПбДА за 1869 г. СПб., 1870. С. 4, 26–28, 52–53; То же за 1870 г. СПб., 1870. С. 167–168; То же за 1874 г. СПб., 1874. С. 97–99, 115; Некрологи: ЦВ. 1886. № 31. Неофиц. ч. С. 492; [*Поповицкий А. И.*] К. И. Лучицкий // Рус. паломник. 1886. № 32. С. 331–332; № 41. С. 429–430; Волынские Ев. 1886. № 24. Неофиц. ч. С. 777–778; ИВ. 1886. № 9. С. 655. Лит.: *Чистович И. А.* История СПбДА. СПб., 1857. С. 296, 306, 347, 361, 409, 450; *он же.* СПбДА за последние 30 лет (1858–1888). СПб., 1889. С. 27, 58, 62, 65, 121–123, 130, 137, 160–161; *Языков Д. Д.* Обзор жизни и трудов покойных рус. писателей. СПб., 1889. Вып. 4. С. 84–86; Лучицкий К. И. // ЭС. 1896. Т. 18. С. 126; *Родосский*. Словарь студентов СПбДА. 1907. С. XLVIII–LII, 248–249; *Никольский А.* Лучицкий К. И. // РБС. 1914. Т. 10. С. 749; *Добролюбов Н. А.* Собр. соч. в 9 т. М., 1964. Т. 9. С. IX, 44, 518; *Мень А., прот.* Лучицкий К. И. // Библиологический словарь. М., 2002. Т. 2. С. 148; *Катанский А. Л.* Воспоминания старого профессора с 1847 по 1915 г. Н. Новг., 2010. С. 101–102, 118–119, 241, 256, 264, 334–335, 405.

Н. Ю. Сухова

ЛЫСЕНИН Тимофей Матвеевич († после 1720), идеолог старообрядческого *дьяконова согласия* (могло называться лысеновщиной), писатель и полемист. Жил в Москве, ок. 1708 г. переселился на *Керженец*, где принял участие в спорах

по поводу писем протопопа *Аввакума Петрова*. Л. не разделял воззрений Аввакума, обличал его последователей на Керженце, в т. ч. старца Онуфрия, к-рому Л. 22 июня 1708 г. послал письмо, убеждая «отложить спорные и нецерковные» мнения Аввакума, особенно о Св. Троице и о Кресте Христовом (осуждение 4-конечного креста). Аргументы Л. убедили керженского старца Никодима оставить Онуфрия. Никодим написал Л. письмо, в ответном послании от 18 окт. 1708 г. Л. одобрил поступок Никодима.

В сочинениях Л. получили письменную фиксацию основные положения учения дьяконовцев. Автор относил работу над сочинениями к 1706–1713 гг. Ок. 1709/10 г. Л. закончил труд, состоящий из 51 главы, к-рый он называл «Книги». 9-я и 49-я главы сочинения посвящены «честному кресту», утверждается в отличие от мнения Аввакума святость 4-конечного креста наряду с 8-конечным. «Книги» содержат также главы, посвященные Св. Троице, воплощению Сына Божия, поклонению честным иконам, «нововерцам» — почитателям учения Аввакума. П. С. *Смирнов* отождествил рукопись РНБ. Погод. № 1256 с «Книгами» Л. Сборник Погод. № 1256 состоит из 4 частей. 1-я ч.— «Книги», 3-я ч.— «Сказания о распрях, происходивших на Керженце из-за Аввакумовых догматических писем», составленные в 1710 г., автором к-рых, как доказал *Смирнов*, также был Л. «Сказания...» содержат подробный рассказ о начале догматических споров в Пустозерске между Аввакумом и *Феодором*, о продолжении их на Керженце вплоть до собраний против Онуфрия. «Книги» и «Сказания...» известны в одном списке, «Книги» не опубликованы. Согласно наблюдениям Е. М. Юхименко, «Книги» содержат пометы и приписки Л.

Старец ветковского (см. *Ветка*) Покровского монастыря *Феодосий (Ворыпин)*, являвшийся духовным отцом многих керженцев, вызвал Л. и других дьяконовцев, в т. ч. *Александра диакона*, на собор с целью «Книги» Л. «досмотреть и с Божественным писанием сличить». Л. не представил своих сочинений, на соборе спорил с *Феодосием* о формах Креста Христова, остался при своем «мудровании», в связи с чем собор постановил не иметь с ним общения.

В 1708–1710 гг. выяснилось, что в керженских скитах нет единства и по вопросу о чине приема в старообрядчество священников из православ. Церкви («беглых попов»). Дьяконовцы отстаивали прием 3-м чином (через покаяние), во мн. скитах принимали иереев 2-м чином (через миропомазание). Др. особенностью учения дьяконовцев было мнение о равной спасительности 2 вариантов Исусовой молитвы. В связи с нарастанием противоречий противники дьяконовцев направили жалобу *Феодосию (Ворыпину)* на действия диак. *Александра*, Л. и свещ. *Димитрия*. В 1710 г. на Ветке состоялся новый собор, на который Л. не приехал, явились диак. *Александр* и свещ. *Димитрий*, которые дали клятву от своего «мудрования» отстать, «и написанную книгу о том мудровании советника их *Тимофея Лысенина* сыскати, и тое книгу принести пред нижегородских отец на собор, и в той книге несогласное и противное мудрование чтоб до конца истребити» (*Смирнов*. 1909. С. 268–280). Однако, вернувшись на Керженец, дьяконовцы продолжили прежнюю практику.

По всей видимости, в 1716–1719 гг. Л. активно участвовал в работе над «*Дьяконовыми ответами*» на вопросы Нижегородского еп. *Питирима*, ставшими плодом коллективного творчества дьяконовцев и выговцев (см. *Выголексинское общезнательство*). Л. одним из первых обратился к планомерному сбору церковно-археологических свидетельств в защиту старых рус. обрядов. Эти свидетельства, почерпнутые из рукописных и старопечатных книг, икон, предметов церковного искусства в местах их непосредственного бытования, были им систематизированы и приведены в его сочинениях. Л. сумел охватить значительный круг вопросов, составляющих предмет полемики между сторонниками и противниками богослужебной реформы. Наиболее полно им были разработаны вопросы формы перстосложения при крестном знамении и иерейском благословении, «сугубой» аллилуйи, написания имени Спасителя. Как свидетельствует «*Житие Андрея Денисова*», именно Л. обратился к *Андрею Денисову* (см. в ст. *Денисовы*) за помощью при составлении ответов на вопросы еп. *Питирима* и передал выговскому киновиарху свои материалы.

Установлено, что 2 дьяконовских сборника с подборками Л. (РГБ. Егор. № 383, 1040) имеют вставки и пометы, выполненные ранними выговскими почерками, что подтверждает факт их раннего бытования на Выге. И в «*Дьяконовых ответах*», и в близких к ним «*Поморских ответах*» были использованы доказательства, собранные Л. Из «Книг» этого начетчика была заимствована большая часть ссылок на древние рукописи и иконы (в т. ч. знаменитая ссылка на Изборник *Святослава* 1073 г.); мн. доказательства перешли в «*Дьяконовы ответы*» в той же последовательности, в которой приводились в «*Книгах*» Л.

В 1720 г., после казни диак. *Александра* и усиления преследования старообрядцев со стороны Нижегородского еп. *Питирима*, мн. дьяконовцы, в т. ч. Л., переселились на Ветку. Л. продолжил здесь пропаганду учения дьяконовцев, приобрел сторонников (в частности, некоего старца *Сергия* и др.). В 20-х гг. XVIII в. на Ветке шли споры между ветковцами и дьяконовцами, главным виновником которых ветковцы считали Л. Дальнейшая судьба Л. неизвестна. Соч.: *Есипов Г. В.* Раскольничьи дела XVIII ст. СПб., 1863. Т. 2. С. 244–248; *Сказания о распрях, происходивших на Керженце из-за Аввакумовых догматических писем* // МДИР. 1887. Т. 8. С. 204–353.

Ист.: *Лилеев М. И.* Новые мат-лы для истории раскола на Ветке и в Стародубье. К., 1893. С. 3–9; *Фролов В.* Обличение на раскольников // Братское слово. 1894. Т. 1. С. 476. Лит.: *Лилеев М. И.* Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII–XVIII вв. К., 1895. Вып. 1. С. 169, 192–198, 208, 405–428; *Смирнов П. С.* Новый труд по истории раскола // ХЧ. 1895. Ч. 2. № 11/12. С. 542–544; *он же.* Внутренние вопросы в расколе в XVII в. СПб., 1898. С. 192; *он же.* Из истории раскола 1-й пол. XVIII в. СПб., 1908. С. 99–196; *он же.* Споры и разделения в рус. расколе в 1-й четв. XVIII в. СПб., 1909. С. 33–40, 111–119, 262–280, 311–329; *Поньрко Н. В.* Лысенин *Тимофей Матвеев* // СККДР. Вып. 3. Ч. 2. С. 309–311; *Юхименко Е. М.* Старообрядческий опыт церк. археологии // Патриарх *Никон* и его время. М., 2004. С. 348–363; *она же.* К истории «*Дьяконовых ответов*»: Новая атрибуция одного из посланий *Андрея Денисова* // ТОДРЛ. 2016. Т. 64 (в печати).

Е. А. Агеева, Е. М. Юхименко

ЛЫСКОВСКАЯ И ЛУКОЯНОВСКАЯ ЕПАРХИЯ РПЦ, образована решением Синода от 15 марта 2012 г., отделена от *Нижегородской и Арзамасской епархии*. В тот же день временно управляющим епархией был назначен Нижегородский архиеп. *Георгий (Данилов)*; с 18 марта того же года митрополит.



Монастыри

Действующие:

1 Макариев Желтоводский жен. мон-рь

Упраздненные:

- | | |
|---|---|
| 1 Рождество-Богородицкий муж. мон-рь | 6 Маровский Крестовоздвиженский жен. мон-рь |
| 2 Троицкий жен. мон-рь | 7 Троицкий Мурашкинский жен. мон-рь |
| 3 Казанский Богородицкий муж. мон-рь | 8 Зеленогорский Спасский мон-рь |
| 4 Богородице-Рождественский жен. мон-рь | 9 Серафимо-Понетаевский жен. мон-рь |
| 5 Спасо-Преображенский Мурашкинский муж. мон-рь | |

Цифрой 1 на карте обозначена Симбирская и Новоспасская епархия РПЦ

Епархия входит в состав Нижегородской митрополии, объединяет приходы в границах Большеболдинского, Большемурашкинского, Бутурлинского, Вадского, Воротынского, Гагинского, Княгининского,



Вознесенский собор в Лыскове.
Фотография. 2015 г.

Краснооктябрьского, Лукояновского, Лысковского, Первомайского, Перевозского, Пильнинского, Починковского, Сергачского, Сеченовского, Спасского и Шатковского райо-

нов Нижегородской области. Кафедральные города — Лысково и Лукоянов; кафедральные храмы — собор в честь Вознесения Господня в Лыскове и ц. в честь Покрова Пресв. Богородицы в Лукоянове. Правящий архиерей — еп. Силуан (Глазкин; 2 окт. 2013 архим. Силуан избран Синодом на Лысковскую кафедру, епископская хиротония состоялась 17 нояб. того же года). Епархия разделена на 12 благочиннических округов: Лысковский, Лукояновский, Большеболдинский, Воротынский, Княгининский, Макарьевский, Перевозский, Пильнинский, Починковский, Сергачский, Сеченовский, Шатковский. К кон. 2015 г. на территории епархии имелись 115 приходов, мон-рь и архиерейское подворье; в клире состояли 87 священников и 5 диаконов. При ЕУ действуют отделы: религиозного образования и катехизации, по церковной благотворительности и социальному служению, миссионерский, по работе с молодежью, имущественно-правовой.

Территория Л. и Л. е. входила в Суздальскую епархию (1-я четв. XIII — кон. XIV в.; см. *Владимирская и Суздальская епархия*), Митрополию (кон. XIV в. — 1589), Патриаршую область (1589–1672) и Нижегородскую (в 1932–1990 именовалась Горьковской) епархию. Земли совр. Сеченовского и большей части совр. Пильнинского районов относились к Казанской (1555–1832; см. *Казанская и Татарстанская епархия*) и Симбирской (1832 — 20-е гг. XX в.) епархиям. На территории Л. и Л. е. существовали *Сергачское викариатство* (1918–1937), *Лукояновское викариатство* (1919–1929), *Васильсурское викариатство* (1920–1922) и *Лысковское викариатство* (1923–1931, 1943–1950; в 1923–1924 именовалось Макарьевским) Нижегородской (Горьковской) епархии; часть территории в 1920–1929 гг. от-

носилась к *Арзамасскому викариатству* той же епархии.

В крае с многочисленным старообрядческим населением действовали единоверческие (см. *Единоверие*) приходы. До 1918 г. на территории Л. и Л. е. их было 9: в селах Ахпаевка, Елвашка, Отары, Сомовка (совр. Воротынского р-на), Спасское (совр. Спасского р-на), Б. Мурашкино (ныне поселок) и М. Мурашкино (совр. Большемурашкинского р-на), Ужово (совр. Починковского р-на) и Исады (совр. Лысковского р-на). В 20–30-х гг. XX в. эти и др. приходы Нижегородской (Горьковской) епархии подчинялись единоверческим Керженским епископам (см. ст. *Керженское викариатство*). Покровский храм в М. Мурашкине в наст. время является единственным единоверческим приходом епархии.

На землях Л. и Л. е. действовали Лысковское (1849–1918) и Починковское (1867–1918) духовные уч-ща. Среди выпускников Лысковского ДУ — единоверческий Уфимский еп. сщмч. *Симон (Шлеёв)* и богослов прот. Н. М. *Боголюбов*; смотрителями уч-ща в нач. XX в. служили иером. *Алексий (Кузнецов)*; в посл. архиепископ) и иером. *Кирилл (Соколов)*; в посл. епископ). Починковское ДУ окончил эрзянский лингвист и педагог А. П. *Рябов* (1894–1938).

С территорией епархии связаны жизнь и служение святых и церковных деятелей: прп. *Макария Желтоводского*, Рязанского митр. *Илариона*, патриарха *Никона*, Суздальского митр. свт. *Илариона*, прп. *Серафима Саровского*, св. прав. *Алексия Бортсурманского*, архиеп. *Иова (Кресовича)*, архим. прп. *Антония (Медведева)*, архиеп. сщмч. *Александра (Шукина)*, священников священиком мучеников *Александра Крылова*, *Александра Курмышского*, *Алексия Молчанова*, *Валентина Никольского*, *Иоанна Флёрова*, *Михаила Адамонтова*, *Павла Борисоглебского*, диаконов священномучеников *Вениамина Владимирского* и *Иоанна Мошкова*, мучениц *Анисии Маслановой* и *Елисаветы Сидоровой*, мч. *Николая Филиппова* и др.

Святые и крестные ходы. В Макариевом Желтоводском во имя Св. Троицы женском монастыре находится часть честной главы прп. Макария Желтоводского, в Успенской ц. с. Бортсурманы Пильнинского р-на почивают мощи св. прав. Алексия Бортсурманского. По территории



Л. и Л. е. пролегает часть маршрута проводимого во 2-й пол. июля крестного хода из Н. Новгорода в с. Дивеево, посвященного памяти прп. Серафима Саровского. Ежегодно в последнюю субботу авг. совершается крестный ход с чудотворной иконой Божией Матери «*Избавительница*» из с. Вазьянка Спасского р-на к бывш. *Маровскому в честь Воздвижения Креста Господня женскому монастырю* в пос. Красные Мары



Макариев
Желтоводский мон-рь.
Фотография. 2010 г.

того же района. Верующими почитаются более 50 св. источников, в их числе: ключи «Двенадцать апостолов» близ с. Елховка Вадского р-на, открытые, по преданию, прп. Серафимом Саровским, источники во имя вмц. Параскевы Пятницы на окраине Лукоянова, во имя прп. Сергия Радонежского в Сергаче, а также у сел Мишуково Гагинского р-на, Кудеярово Лукояновского р-на, Палец Перевозского р-на, Азрапино и Василевка Починковского р-на, Архангельское Шатковского р-на, Быковка и Криуши Воротынского р-на.

Архиереи: Нижегородский архиеп. Георгий (Данилов; 15 марта 2012 – 17 нояб. 2013, с 18 марта 2012 митрополит, в. у.), еп. Силуан (Глазкин; с 17 нояб. 2013).

Монастыри. Действующий: Макариев Желтоводский Троицкий (женский, в пос. Макарьево Лысковского р-на; основан ок. 1434 как мужской, в 1439 разорен татарами и запустел, возобновлен в 1-й трети XVII в., упразднен в 1868, возобновлен как жен. община в 1882, со следующего года мон-рь, закрыт в 1927, вновь возобновлен в 1991). **Упраздненные:** Троицкий Сакминский (мужской, близ погоста Сакма (ныне у с. Юрьева Гагинского р-на), на правом берегу р. Пьяны; по преданию, основан *Иоанном IV Васильевичем* во время его похода на Казань, после 1645 не упом.), Николь-

ский Сакминский (женский, в погосте Сакма, на левом берегу р. Пьяны; основан одновременно с предыдущим, после 1740 не упом.), Исадская Спасская Архидиаконская пуст. (мужская, в с. Исады совр. Лысковского р-на; упом. в 1577, в 1686 приписана к Макариеву Желтоводскому мон-рю), Рождество-Богородицкий (мужской, в совр. с. Курмыш Пильнинского р-на; впервые упом. в 1584, в 1657 приписан к Патриаршему дому, в 1680 – к *Новоиерусалимскому в честь Воскресения Господня мужскому монастырю*, в 1764 упразднен), Ар-

хангельский Княгининский (женский, в совр. г. Княгинино; основан во 2-й пол. XVI в., упразднен в 1764), Троицкий (жен-

ский, в совр. с. Курмыш; основан не позднее XVI в., упразднен в 1764), Казанский Богородицкий (мужской, в Лыскове; основан не позднее 20-х гг. XVII в., в 1724 упразднен, в 1728 возобновлен, в 1764 вновь упразднен), Богородице-Рождественский (женский, в Лыскове; основан не позднее 20-х гг. XVII в., упразднен в 1764), Спасо-Преображенский Мурашкинский (мужской, в совр. пос. Б. Мурашкино; основан не позднее 20-х гг. XVII в., упразднен в 1764), Маровский Крестовоздвиженский (женский, в пос. Красные Мары Спасского р-на; основан в 1632 как муж. пустынь, в 1721 приписан к *Оранской в честь Владимирской иконы Божией Матери мужской пустыни*, упразднен в 1764, возобновлен в 1901 как женская община, закрыт в 1927, в 2009 началось восстановление при помощи *Нижегородского в честь Воздвижения Креста Господня женского монастыря*, в 2015 приход на территории бывш. мон-ря получил статус архиерейского подворья), Троицкий Мурашкинский (женский, в совр. пос. Б. Мурашкино; основан в 30-х гг. XVII в., упразднен в 1764), Преображенская пуст. (мужская, у оврага Старцев Угол близ совр. дер. Булдаково Сеченовского р-на, на границе с Мордовией; основана в сер. XVII в., упразднена в 1764), Зеленогорский Спасский (в совр. с. Зелёные Горы Вадского

р-на; основан в сер. XVII в. как мужской, упразднен в 1764, возобновлен в 1-й четв. XIX в. как жен. община, официально утвержденная в 1842 и преобразованная в мон-рь в 1893, закрыт в 1929), Троицкий Васильевский Хмелевский (мужской, в слободе Хмелевка (близ совр. пос. Васильевск Воротынского р-на); основан в XVII в., упразднен в 1764), Троицкий Княгининский (мужской, в Княгинине; основан не позднее 80-х гг. XVII в., упразднен в 1764), Дерновская Спасская пуст. (мужская, близ совр. с. Бармина Лысковского р-на; основана не позднее XVII в., когда была приписана к *нижегородскому в честь Благовещения Пресвятой Богородицы мужскому монастырю*, упразднена в 1764), *Серафимо-Понетаевский* (женский, в с. Понетаевка совр. Шатковского р-на; основан как община в 1864, мон-рь с 1869, закрыт в 1925, в наст. время в одном из корпусов расположен скит *Серафимова Дивеевского во имя Св. Троицы женского монастыря*), Ягодинский Введенский (женский, близ с. Ягодного совр. Перевозского р-на; основан как община в 1864, мон-рь с 1882, закрыт в 20-х гг. XX в.), Медянский Покровский (женский, близ с. Медяна совр. Пильнинского р-на; основан как община в 1877, мон-рь с 1897, закрыт в 1921), лукояновский Тихоновский (женский, в Лукоянове; основан в 1887 как община, с 1896 мон-рь, закрыт в 1928), Спасская Троицкая община (женская, в с. Спасском совр. Спасского р-на; основана в 1888, закрыта в 1922), Спасская Азрапинская община (женская, близ с. Азрапина совр. Починковского р-на; учреждена в 1905, закрыта после 1917). Арх.: РГИА. Ф. 831. Оп. 1. Д. 218. Л. 89, 102, 227, 321, 330; Д. 272. Л. 36; ЦАНО. Ф. 1016. Оп. 2. Д. 26; Д. 152. Л. 201–204; Ф. Р–1395. Оп. 1. Д. 34; Ф. Р–5899. Оп. 1. Д. 64. Л. 152–154; Оп. 2. Д. 2. Л. 85; Д. 201, 205.

Ист.: Определения Свящ. Синода // ЖМП. 2012. № 4. С. 7–8; 2013. № 11. С. 9; Служения и встречи Свят. Патриарха Кирилла // Там же. № 12. С. 21; Наречение и хиротония архим. Силуана (Глазкина) во еп. Лысковского и Лукояновского // Там же. 2014. № 1. С. 19–21. Лит.: ИРИ. Т. 3–4; *Макарий (Миролюбов), архим.* История Нижегородской иерархии, сохранившая в себе сказания о Нижегородских иерархах с 1672 до 1850 г. СПб., 1857. С. 1–9; *Корольков К. Н.* Об открытии и закрытии епархий в Русской Церкви К., 1876. С. 91; *Дурново Н. Н.* 900-летие рус. иерархии, 988–1888: Епархии и архиереи. М., 1888. С. 58–59; *Снежницкий А., диак.* Адрес-календарь Нижегородской епархии: В память исполнившегося в 1888 г. 900-летия Крещения Руси. Н. Новг., 1888. С. 394–401, 402–406; *Андро-*



сов Е. К истории Починковского ДУ // Нижегородские ЕВ. 1895. Ч. неофиц. № 1. С. 25–31; № 2. С. 51–59; *Баженко Н. И.* Стат. описание соборов, мон-рей, приходских и домовых церквей Симбирской епархии по данным 1900 г. Симбирск, 1903; *Титов А. А.* Троицкий Макарьевский Желтоводский мон-рь. М., 1910; История адм.-террит. деления Нижегородской губ., 1917–1929 гг.: Справ. Горький, 1983. С. 19, 106, 108, 125; *Зверинский; Ратшин.* Монастыри; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 259–263, 422–424, 447–453, 455, 506–510; *Морозова О. П., Ледров С. М.* Уголок Св. Руси: Село Вазьянка и Старые Мары. Н. Новг., 2007; Обитель на Желтых водах: Макарьевский Желтоводский мон-рь / Авт.: архим. Тихон (Затёкин), Ю. Г. Галай, А. И. Давыдов и др. Н. Новг., 2010; *Краснов В. В.* Лысковское ДУ // Нижегородская старина. 2011. Вып. 29/30. С. 112–119; Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и его ист. корни на Нижегородской земле / Сост.: архим. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева, О. В. Букова. Н. Новг., 2011; Жития святых, новомучеников и исповедников земли Нижегородской. Н. Новг., 2015.

О. В. Дёгтева

ЛЫСКОВСКОЕ ВИКАРИАТСТВО Нижегородской (с 1932 Горьковской) епархии, существовало в 1923–1931 и в 1943–1950 гг. До 1922 г. на территории Л. в. находилось *Васильсурское викариатство* Нижегородской епархии. 3 июля 1922 г. Президиум ВЦИК утвердил перенесение центра Макарьевского у. из Макарьево (с 1920 с. Макарьево) в г. Лысково и переименование уезда в Лысковский. Однако учрежденное в 1923 г. на этих землях викариатство Нижегородской епархии первоначально называлось Макарьевским. 30 авг. 1923 г. временно управляющий Нижегородской епархией Балахнинский еп. Филипп (Гумилевский; вполн. архиепископ) обратился к патриарху свт. Тихону с рапортом. В нем он просил избранного им вместе с духовенством и мирянами бывших Макарьевского и Васильсурского уездов священника лысковской Вознесенской ц. Александра Шукина (см. ст. Александр (Шукин), сщмч., архиеп.) утвердить епископом Макарьевским с совершением его хиротонии в Н. Новгороде. Резолюцией патриарха от 3 сент. просьба еп. Филиппа была удовлетворена. Свящ. А. И. Шукин был пострижен в монашество с сохранением имени, его епископскую хиротонию 5 сент. 1923 г. в Н. Новгороде совершили еп. Филипп и Лукояновский еп. Поликарп (Тихонравов). В начале служения еп. Александр пребывал в *Макариевом Желтоводском во имя Св. Троицы женском мо-*

настыре. Здесь архиерею удалось организовать преподавание детям Закона Божия, через год запрещенное властями. В 1924 г. он переехал в Лысково и, вероятно, тогда же стал именоваться епископом Лысковским. В кон. 1928 г. еп. Александр был арестован и в апр. 1929 г. приговорен к 3 годам заключения в Соловецком лагере. После освобождения ему было запрещено возвращение в Нижегородский край, поэтому 31 дек. 1931 г. он был назначен епископом Болховским (см. *Болховское викариатство*), викарием Орловской епархии.

Л. в. было возобновлено с назначением на кафедру прот. Владимира Красовского, постриженного в монашество с именем Зиновий и хиротонисанного 22 дек. 1943 г. во епископа. До 1946 г. он временно управлял Горьковской епархией. В послевоенный период Лысковские архиереи были настоятелями Казанской ц. в Лыскове и благочинными церковью Лысковского окр. В февр. 1946 г. еп. Зиновий был назначен на Горьковскую кафедру, а на Л. в. перемещен Каменец-Подольский еп. Максим (Бачинский), в мае того же года переведенный на Измаильскую кафедру.

29 июля 1946 г. Лысковским епископом был назначен бывш. Измаильский еп. *Иов (Кресович)*. В связи с тяжелой болезнью Горьковского еп. Зиновия еп. Иов временно управлял Горьковской епархией до прибытия назначенного на Горьковскую кафедру 18 нояб. 1948 г. архиеп. *Корнилия (Попова)*; вполн. митрополит). Еп. Иову удалось включить в приходский совет лысковской Казанской ц. бывш. насельниц закрытых жен. мон-рей, что вызвало недовольство местных властей. В 1948 г. архиерей ходатайствовал (безрезультатно) о возвращении верующим Троицкой ц. в с. Бармине Лысковского р-на, «временно» использовавшейся с 29 апр. 1944 г. как склад зерна.

Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Горьковской обл. А. М. Богданов докладывал в Москву о существовании в Лыскове и Лысковском р-не группы «староцерковников-тихоновцев», не стремившихся к объединению с Патриаршей Церковью. Члены этой группы во главе с проживавшим в Лыскове заштатным свящ. Михаилом Серебряковым проводили нелегальные богослужения (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 177). Лыс-

ковские епископы Зиновий, Максим и Иов вели с ним переговоры, пытались склонить к воссоединению с РПЦ. Уполномоченный Богданов неоднократно требовал от Лысковских епископов Зиновия и Иова, чтобы «борьба с нелегальным духовенством велась силами епархиального управления» (Там же. Д. 322). Однако архиереи не запрещали в служении заштатных клириков, поскольку те не вели агитации против РПЦ и служили в основном в местах, где не было действующих храмов, а власти отказывали верующим в их открытии. В 1949 г. еп. Иов принял в церковное общение свящ. М. Серебрякова и назначил его на вакантное священническое место, чем вновь вызвал недовольство уполномоченного. В кон. 1949 г. архиерей подал на имя патриарха *Алексия I* прошение об освобождении от должности настоятеля Казанской ц., удовлетворенное в нач. 1950 г. 7 дек. того же года он был переведен на Великолукскую кафедру, после чего Л. в. не замещалось. Его территория вошла в образованную 15 марта 2012 г. *Лысковскую и Лукояновскую епархию* Нижегородской митрополии.

Ист.: ЖМП. 1944. № 1. С. 11; 1946. № 3. С. 7; № 5. С. 15; № 8. С. 6.

Лит.: *Мануил.* Русские иерархи, 1893–1965. Т. 1. С. 99; Т. 3. С. 391–393; Т. 4. С. 258; *Дамаскин.* Кн. 1. С. 155–160; За Христа пострадавшие. Кн. 1. С. 49–50; *Макарий.* История РПЦ. Кн. 9. С. 304; Святители земли Нижегородской / Авт.-сост.: игум. Тихон (Затёкин), О. В. Дёгтева. Н. Новг., 2003. С. 260–264, 451–453, 506–511; *Дёгтева О. В.* Сщмч. Александр (Шукин), еп. Макарьевский // Нижегородская старина. 2011. Вып. 27/28. С. 109–114; Александр (Шукин Александр Иванович) // kuz3.pstbi.ru/bin/nkws.exe/ans/nm/?NYZ9EJxGHoxITYZCF2JMTdG6Xbu*euKesO0hdC*U87bXeeWh660fdOfVc8qYs006ce0hfe8ctmY [Электр. ресурс].

В. Г. Пидгайко

ЛЫХНЫ [груз. ლიხნო, ლიხნე], архитектурный комплекс Сухумо-Абхазской епархии Грузинской Православной Церкви (ГПЦ) с ц. в честь Успения Пресв. Богородицы (X в.) (с. Лыхны, муниципалитет Гудаута, Абхазия) и двором-резиденцией абхазских князей Шервашидзе; памятник культурного наследия Грузии.

История. Основные исторические сведения о Л. можно почерпнуть на основе анализа архитектуры и живописи церкви, которая была построена на месте древнеязыческого капища. Село Лыхны было летней



резиденцией абх. князей Шервашидзе; в средневек. источниках это место называется Зуфу, в более поздних зафиксировано тур. название Соуксу (Холодный родник). Выстроенный вблизи церкви монументальный дворец Шервашидзе представляет собой образец светской архитектуры позднего средневековья (перестроен и расширен в XIX в.).

Впервые Л. описал франц. картвелолог М. И. Броссе в 1848 г., ученый опубликовал несколько груз. надписей, в т. ч. ныне не сохранившуюся надпись о появлении кометы Гал-



лея в 1066 г., в царствование Баграта IV (*Гиоргобиани*. 1976. С. 25–29). В 1821 г. в Л. был похоронен последний владетельный абх. кн. Сафар Али-бей Чачба (Георгий Шервашидзе), его останки были перенесены сюда из Сухумской крепости. В сер. XIX в. по распоряжению имп. Николая I здесь был устроен мон-рь. В 1855 г. храм был освящен в честь Успения Пресв. Богородицы.

В течение веков на Лыхненской поляне (абх. Лыхнашта) близ церкви устраивали народные сходы. 26 июля 1866 г. в Абхазии вспыхнуло антиправительственное восстание, начавшееся с 7-тысячного схода на Лыхнашта. Были убиты начальник Сухумского военного отдела полковник В. Коньяр и др. представители власти и военные. Восстание было подавлено, резиденция абх. князей разрушена кутаисским ген.-губернатором Д. И. Святополк-Мирским. Слева от церкви в память о Коньяре была воздвигнута часовня.

23 нояб. 1914 г. еп. Уфимский Андрей (*Ухтомский*), в 1911–1913 гг. возглавлявший Сухумо-Абхазскую епархию Грузинского Экзархата РПЦ, пожертвовал Л. икону Пресв. Богородицы «Знамение», ставшую местной святыней. Образ в чеканном окладе с эмалью на золотом фоне пред-

ставляет собой копию чудотворной *Серафимо-Понетаевской иконы Божией Матери «Знамение»* 1879 г. Это единственная икона, содержащая надпись на абх. языке, выполненную дореволюционным письмом.

В 1945–1955 гг. церковь Л. была закрыта, здесь размещалась конюшня местного конно-спортивного клуба. Затем богослужения были возобновлены, в праздники в храме собиралось неск. тысяч чел. В наст. время все части церкви покрыты консервационными кровлями, предохраняющими ее от природных воздействий.

Роспись находится в аварийном состоянии. На Лыхнашта возле церкви сооружен мемориал, связанный с событиями абхазо-груз. войны 1992–

Комплекс Лыхны

1993 г. На поляне у церкви проходят народные праздники, главный из которых — в день Успения Пресв. Богородицы. В окт. отмечают праздник сбора

урожая, в ходе которого представители районов Абхазии состязаются в верховой езде и исполняют песни и танцы, устраивают выставки и ярмарки.

Архитектурный ансамбль включает церковь с низкой каменной оградой, в которую с запада встроена 3-ярусная колокольня; дворец князей Шервашидзе (в 100 м к югу от храма, руинирован) и башню (с севера от церкви).

Храм (18×10,5 м, высота 14,7 м), образец груз. средневек. архитекту-



Дворец-резиденция абх. князей Шервашидзе

ры, выстроен из желтого известняка и представляет собой крестово-купольное 2-этажное здание с 3 высокими полуциркульными апсидами, имеющими изнутри подковообраз-

ную форму. План представляет собой крест, вписанный в прямоугольник, и во многом сходен с планом ц. во имя ап. Симона Кананита в Анакопии (ныне Нов. Афон, Абхазия). С запада к основному пространству по всей ширине церкви примыкает нартекс, над ним по всей его длине возведен 2-й этаж, представляющий собой хоры. Они состоят из 3 помещений разной высоты, соединены дверями и перекрыты полуциркульными сводами. В сев. части хоров в зап. стене находится дверь, к которой вела внешняя лестница (сохр. остатки в сев.-зап. углу). Пространство алтаря имеет сложную конфигурацию и расширено за счет вимы. Позже к храму были пристроены открытые притворы с зап., сев. и юж. сторон, которые подчеркнули его крестовидную внутреннюю структуру и сформировали динамичный ступенчатый объем. Экстерьер церкви решен просто, без орнаментально-декоративного украшения. Апсиды и 8-гранный барабан (такая форма начиная с XI в. не встречается в более-менее крупных груз. церквях) по верхнему краю увенчаны скромным кирпичным карнизом.

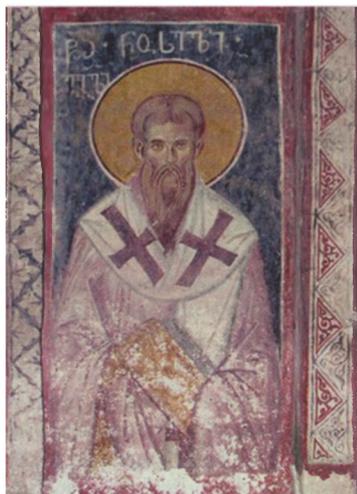
Внутреннее пространство церкви вытянуто вверх. Купол удерживается 4 свободно стоящими крестообразными столбами. Переход от подкупольного квадрата к барабану осуществляется с помощью парусов.

Роспись. Стены храма и притворов, вероятно, были целиком расписаны. Самый ранний слой живописи был обнаружен в диаконнике церкви под более поздним слоем краски, он состоит из фрагментов геометрического орнамента, головы с нимбом и головы старца, рядом с которой надпись, выполненная асомтаврили: «Захария». Плохая сохранность живописи не

дает возможности определить время ее создания, но палеография букв асомтаврили, принадлежащих тому же слою, относится к X–XI вв. Исходя из этого, можно сделать вывод, что храм был расписан сразу же после завершения его постройки.

Основная часть росписи датируется XIV в. и посвящена возвеличива-





Свт. Григорий.
Роспись церкви в Лыхны. XIV в.

нию Пресв. Богородицы. В конхе апсиды находилось изображение Божией Матери с Младенцем на престоле и 2 ангелов по сторонам (известно по фотографиям 30-х гг. XX в., ныне сохр. только фрагменты). Ниже в апсиде расположена 2-частная сцена «Причащение апостолов» (в редком варианте иконографии, когда ко Христу подходят по 12 апостолов с каждой стороны). В том же регистре друг против друга находятся сцены «Жены-мироносицы у Гроба Господня» (сев. сторона) и «Встреча 2 жен-мироносиц со Христом» (юж. сторона). Под композицией «Причащение апостолов» расположены сцены «Гостеприимство Авраама», «Шествие Авраама с сыном на место жертвоприношения», «Жертвоприношение Исаака», «Скиния Завета», а также изображения ангелов и святителей; в нижнем ярусе — фигуры святителей Василия Великого, Григория Богослова и Кирилла Александрийского со свитками в руках. В виме над арочным проемом, соединяющим алтарь с жертвенником, помещено изображение свт. Фоки. В куполе изображена Богоматерь «Оранта», окруженная архангелами.

На зап. стене центральное место занимает крупная композиция «Успение Божией Матери», которая венчается эпизодом т. н. «Вознесения Богоматери во плоти». Над средней аркой проема хоров помещена 3-частная сцена: «Перенесение апостолов ангелами во время Успения Пресв. Богородицы», «Вознесение Пресв. Богородицы ангелами», «Передача Богоматерью пояса ап. Фоме». На столбах и пилястрах

представлены изображения Христа, Божией Матери, св. Иоанна Предтечи, ап. Иоанна и др. святых. Часть росписи сохранилась на юж. стене под верхним окном, напр. фрагмент сцены «Воскрешение Лазаря».

В росписи церкви большое место занимают отдельные фигуры в арочных обрамлениях, имитирующих архитектуру, на стенах боковых апсид, на столбах и пилястрах. Таковы фигуры святителей в боковых помещениях алтаря; К-польских патриархов Никифора и Германа в средней виме; фигуры юных мучеников с крестами в руках на стенах подкупольных столбов (полностью сохр. только фигура мч. Александра); фигуры святых (Феодора, Платона и др.) на столбах, а также фронтальные фигуры Христа, Божией Матери и св. Иоанна Предтечи; фигуры апостолов Петра и Павла с надписями асомтавури. Живописью были покрыты



Богоматерь на престоле
с 2 ангелами.
Роспись церкви в Лыхны. XIV в.

стены конх и боковых помещений алтаря, сохранились только орнаментальные фрагменты, следы в виде контуров и красочные пятна.

На фасаде юж. стены, над входом в храм, виден образ Богоматери на престоле с 2 ангелами по сторонам. Возможно, это фрагмент композиции «Страшный Суд», вынесенной на наружную стену церкви, т. к. традиц. место расположения этого сюжета в росписи (зап. стена) было занято темой Успения Божией Матери (Шервашидзе. 1971. С. 86).

Стиль росписи характерен для палеологовского искусства и демонстрирует черты столичной, к-поль-

ской школы. Живопись отличается динамикой в передаче движения, общей экспрессивностью композиции, объемной моделировкой формы светотенью с резкими высветлениями белилами, многоплановым и пространственным построением многофигурных сцен. Колорит основан на сочетании синевато-зеленого цвета с разными оттенками коричневых, сиреневых, зеленых и розовых тонов. В создании росписи участвовали не менее 3 мастеров. Одному из них свойственна живописная манера, характерная для более ранней палеологовской живописи (роспись на столбах, зальная часть), другим — линейно-графическая (роспись алтарной апсиды), характерная для живописи сер.— 2-й пол. XIV в. Несмотря на стилистические отличия в потерке художников, вся роспись исполнена одновременно, о чем свидетельствует единый план, одинаковый красочный материал и начертание греч. и груз. букв в надписях.

Эпиграфика. Известны 17 фресковых надписей Л.: это грузино-греч. пояснительные надписи к сюжетам и фигурам святых, а также грузино-язычные надписи, исполненные асомтавури и мхедрули, в которых упомянуты разные события из истории Грузии, имена светских и духовных сановников, в т. ч. царей объединенной Грузии Баграта IV и Георгия II; протосипатора и ипатоса митр. Чкондидского Ваче, занимавшего также должность мцигнобартухуцеси (1-й министр двора груз. царя); известного сановника времен царя Баграта IV Петрика Патрика, представлявшего интересы Грузии при византийском дворе.

Наиболее известна 9-строчная надпись 1066 г. асомтавури на стенах хоров Л. во всю их длину, выполненная санкирью: «† Христос, блажен Ты, Боже, Господь всего сущего. Это произошло... в царствование Баграта, сына Георгия... В апреле месяце появилась звезда, из недр которой исходили лучи, возвышаясь перед ней подобно большому сиянию. Это произошло от Вербной недели до Воскресения Христова». Надпись датирована 3 разными способами: от сотворения мира, согласно груз. системе летосчисления короникон и индиктом царя Баграта. Это позволяет установить, что она была сделана при царе единой Грузии Баграте IV (1027–1072).

Ист.: День духовного торжества в Абхазии // Сотрудник Закавказской Миссии. Сухуми, 1914. № 15. С. 235–237.

Лит.: *Каухчишвили Т.* Греческие надписи в Грузии. Тб., 1951. С. 7–16 (на груз. яз.); *она же.* Лыхны Абхазии // *Она же.* Корпус греч. надписей Грузии. Тб., 2004. С. 64–67 (на груз. яз.); *Цицишвили И.* Феодальная архитектура (X–XIV вв.): Лыхны // *Она же.* История груз. архитектуры. Тб., 1955. С. 64. Табл. 28. Рис. 5, 6 (на груз. яз.); *Шервашидзе Л.* Некоторые средневековые стеновые росписи на территории Абхазии. Тб., 1971. С. 30–110; *Гиоргобиани Г.* Надпись на стене храма Лыхны // Наука и техника. Тб., 1976. № 2. С. 25–29 (на груз. яз.); *Рчеулишвили Л.* Купольная архитектура VIII–IX вв. в Абхазии. Тб., 1988; *Хрушкова Л. Г.* Лыхны: Средневековый дворцовый комплекс в Абхазии. М., 1998; *Мибчуани Т.* Памятники материальной культуры Абхазии: Храм Лыхны // *Она же.* Абхазия. Тб., 2003. Т. 1. С. 199–200 (на груз. яз.); *Силогава В.* Две надписи храма Лыхны // Свет Христов – Грузия: Сб. Тб., 2003. Т. 1. С. 322–329 (на груз. яз.); *Ахаладзе Л.* Надписи в Гудауте и ее окрестностях: Надписи Лыхны // *Она же.* Эпиграфика Абхазии как ист. источник: Лапидарные и фресковые надписи. Тб., 2005. Т. 1. С. 165–169 (на груз. яз.); Культурное наследие Грузии – Абхазия. Тб., 2007. Т. 1. С. 22–23. Ил. 74–76 (на груз., рус., англ. языках); *Рогова Г.* Религия и Церковь в Абхазии. Тб., 2007. С. 149–150 (на груз. яз.).

И. Долидзе

ЛЬВОВ Алексей Федорович (25.05.1798, Ревель (ныне Таллин) — 16.12.1870, имение Романь близ Ковно (ныне Каунас)), рус. композитор, скрипач, хормейстер, дирижер, музыкально-общественный деятель, музыкальный теоретик. Автор музыки гимна «Боже, царя храни». Сын Ф. П. Львова. Музыкальное образование получал с 6 лет под рук отца, затем — лучших педагогов С.-Петербурга, в т. ч. скрипачей-виртуозов Ш. Ф. Лафона, Ф. Бёма, А. Кайзера, теоретиков К. Т. Цейнера (гармония), И. Г. Миллера и И. Л. Фукса (композиция). В 1840 г. получил серию консулаций у Г. Спонтини. Образование определило художественный вкус и высокий артистический профессионализм Л. Как музыкант, он был европейцем, хотя особая выразительность исполнения всегда выдавала в нем русскую душу. Р. Шуман писал об исполнении Л.: «Это словно явление из другого мира; это музыка, которая льется из своих чистейших глубин».

Один из лучших выпускников корпуса инженеров Ин-та путей сообщения (1814–1818), служебную карьеру Л. начал на строительстве военных поселений под началом гр. А. А. Аракчеева (1818–1826). С 1826 г. старший адъютант штаба жандармского кор-



А. Ф. Львов.

Портрет. 1836 г.

Худож. П. Ф. Соколов (РГАЛИ)

пуса А. Х. Бенкендорфа (исполнял обязанности его секретаря, управлял делами Главной квартиры и Собственного Его Императорского Величества конвоя). В 1828 г. по личному выбору имп. Николая I зачислен в его свиту, чтобы сопровождать императора в поездках по России и за рубежом, обеспечивать безопасность и организацию быта государя и всей имп. семьи; был награжден за участие в военных действиях под Шумлой и во взятии Варны.

Осенью 1833 г. по поручению государя написал российский гимн, названный первоначально «Молитвой русского народа» и утвержденный как гос. гимн «Боже, царя храни» 31 дек. 1833 г. приказом № 188 по войскам гвардии. В награду Л. получил свой 1-й придворный чин флигель-адъютанта, а также золотую табакерку, украшенную портретом императора и бриллиантами, лучший из к-рых был помещен им в ризу чудотворного образа Божией Матери «Всех скорбящих Радость». В 1847 г. Л. было даровано право внести слова «Боже, царя храни» в фамильный герб всей семьи. Последние чины Л. на гос. службе: генерал-майор свиты Его Императорского Величества (1843), тайный советник со званием гофмейстера (1853), сенатор (1855), обер-гофмейстер с оставлением в должности сенатора (1861).

Л. играл большую роль в муз. жизни С.-Петербурга. Впервые выступив публично в 9 лет, он был постоянным участником муз. салонов и благотворительных концертов. В 1827 г. открыл вместе с отцом Музыкальную академию, 1-й в России великосветский салон с официально утвержден-

ным уставом. В 1835–1855 гг. содержал собственный муз. салон, один из лучших в С.-Петербурге, где выступал во главе своего квартета. Полное признание как артист Л. получил в Европе (Германия, Англия, Франция) в творческом общении с великими музыкантами. Наибольшую известность получило выступление Л. в Лейпциге в зале Гевандхаус 8 нояб. 1840 г: он исполнил с оркестром под упр. Ф. Мендельсона свой скрипичный концерт (1840).

В отличие от С.-Петербурга в Европе с успехом осуществлялись постановки опер Л. (в Дрездене в 1844 — «Бьянка и Гвальтерго»; в Вене в 1852 — «Ундина» (соч. 1845 г.)). В России были оценены только лучшие сочинения Л.: духовная кантата «Stabat Mater» (в рус. варианте «Молитва у Креста», сочинена ок. 1851, в С.-Петербурге впервые исполнена в 1852, в Европе исполнялась неоднократно) и комическая опера «Русский мужичок и французские мародеры (Эпизод из войны 1812 года)» (соч. 1845 г., постановка 1854 г.).

В 1836–1861 гг. Л. возглавлял Придворную певческую капеллу. 3 дек. 1836 г. было «Высочайше объявлено исправлять должность директора Придворной певческой капеллы флигель-адъютанту полковнику Львову за болезнью родителя» (надпись на фото Ф. П. Львова — Фонд КР РИИИ). Указ вышел 2 янв. 1837 г., официально Л. был утвержден в должности в 1849 г.

Годы директорства Л., неоднозначно оцененные современниками и потомками, стали заметным этапом в истории русской церковнопевческой культуры. При Л. художественный уровень капеллы достиг вершины. Обладая талантом хормейстера и адм. способностями, он вернул капелле славу лучшего в Европе хора, чему немало способствовали М. И. Глинка, служивший капельмейстером капеллы в 1837–1839 гг., а также выдающиеся регенты Г. Я. Ломакин и А. И. Рожнов. О высочайшем исполнительском мастерстве хора восторженно отзывались такие музыканты, как Р. и К. Шуман, Г. Берлиоз, Ф. Лист. Мастерство Л.-хормейстера особо проявилось при освящении Исаакиевского собора в С.-Петербурге (1858) с участием сводного хора, включавшего более 1 тыс. певчих, размещенных на 2 клиросах. При Л. возросло зна-

чение капеллы в муз. жизни С.-Петербурга. На ее базе он учредил Концертное об-во (1850), в программы вечеров которого постоянно включал шедевры европейского ораториального творчества. С 1858 г. ввел в практику концерты хоровой музыки. Благодаря Л. повысился авторитет капеллы как профессионального образовательного учреждения: был вновь открыт инструментальный класс (1839–1845, возобновлен в 1856), основан регентский класс (1846). Л. законодательно утвердил обязательное обучение в капелле регентов епархиальных и полковых хоров, а также аттестацию регентов, без которой стала невозможна их преподавательская деятельность. Он уделял внимание материальному положению певцов капеллы. В 1851 г. на финансовой базе Концертного об-ва создал «вспомогательный капитал» для вдов и сирот придворных певчих.

В результате закрепления за Л. исключительных полномочий духовно-музыкальной цензуры (подтверждались Высочайшими указами 1846 и 1850 гг.), а также централизации в капелле регентского образования и нотопечательской деятельности установилась монополия капеллы как «учреждения, ведавшего музыкально-певческим делом всей православной России» (*Преображенский*. 1908. С. 28). Это дало положительные результаты (повышение музыкального уровня архиерейских хоров и общей регентской дисциплины, упорядочение клиросного репертуара), но имело и негативные последствия: очень узкий круг духовных композиторов, чьи произведения публиковались (в него не вошли Глинка, А. А. Алябьев, А. Н. Верстовский, Ломакин), а также попытка провести т. н. реформу Львова, направленную на унификацию («уравнение») обиходно-церковного пения во всей империи по образцу, предлагаемому капеллой (инициатива принадлежала имп. Николаю I, а первоначальный опыт ее введения — Ф. П. Львову). В рамках реформы под рук. Л. преподавателями капеллы П. М. Воротниковым и Ломакиным при участии инспектора капеллы П. Е. Беликова, знатока крюковой нотации, была подготовлена серия книг, представлявшая собой 1-е в России централизованное издание полного круга богослужебных песнопений в 4-го-

лосном изложении. Книги предназначались для обязательного повсеместного применения (неоднократно переиздавались). Переложения были выполнены по единому принципу «правильной», по мысли Л., гармонизации традиц. напевов, т. е. европейски ориентированной, подчиненной правилам «генерал-баса», с использованием гармонического минора и септаккордов, в хоральной аккордовой фактуре с традиционной мелодией в верхнем голосе. Первыми в серии стали «Обиход нотного церковного пения» (1846–1848. Т. 1–2), явившийся гармонизацией *придворного* (или обычного, простого) *напева* с издания 2-голосного «Круга простого (церковного) пения» 1830 г., и «Сокращенный Ирмологий знаменного напева» (1846/47). «Обиход» был выполнен Воротниковым. «Сокращенный Ирмологий», стилистически неровный, содержащий разные подходы к гармонизации, видимо, был результатом совместной работы Л., Воротникова и Беликова. В 1848–1852 гг. были изданы певческие переложения «древних напевов», сделанные Ломакиным. Из-за авторитарной системы внедренные переложения капеллы получили широкое распространение, оказав значительное влияние на последующую церковнопевч. практику (некоторые используются в наст. время). Однако реформа встретила и сопротивление, т. к. противоречила живой клиросной традиции. В 1848 г. указом Синода (принятым не без влияния Л., нуждавшегося в поддержке реформы на местах) в ряде епархий были созданы экспертные комитеты, которые должны были одобрить переложения капеллы (реально действовали Новгородский и Московский комитеты). Активная оппозиция Московского комитета и лично свт. *Филарета (Дроздова)*, указавшего на несоответствие гармонического оформления переложений мелодической природе древних напевов, на небрежность, проявленную при их отборе, препятствовала проведению реформы в задуманном масштабе. В проекте предполагалась гармонизация еще и местных распевов по тем же правилам, для этого по требованию Л. в капеллу свозили рукописные образцы со всех епархий. Последним деянием Л. в области переложений была подготовка по просьбе миссионера архиеп.

Нила (Исаковича) собрания обиходных напевов для богослужения на монг. языке (1860/61).

Как духовный композитор свое понимание задач богослужебного пения Л. изложил в предисловии к «Обиходу...»: «Совершеннейшее Церковное пение есть то, которое, не занимая слушателя само собою, и служа только как бы проводником к сердцу молящегося, совершенно связано с словом в отношении выражения, размера, ударений и проч.». Внимание к слову и к гармонической вертикали, а также преобладание стройной хоральной фактуры отличают как авторские переложения, так и эстетически более свободные духовные сочинения Л., к-рым присущ романтизм гармонических средств. По мнению прот. В. *Металлова*, «в отношении богатства и разнообразия гармонического материала, свободы и красоты модуляции произведения Львова представляют значительный шаг вперед в истории духовно-музыкального творчества. Они замечательны по богатству, глубине и разнообразию выражаемых ими чувств» (*Металлов*. 1915. С. 190). Сочинения Л. определили т. н. петербургскую школу церковного пения. «Задуманность» песнопений Л. отмечал особенно любивший их имп. Александр III. Нек-рым хоровым концертам Л. — «Приклони, Господи, ухо Твое», «Услыши, Господи, молитву мою» — присущ драматизм. До настоящего времени в клиросном репертуаре на правах обихода прочно удерживается ряд его сочинений, среди которых песнопение Великого четверга «Вечери Твоя тайныя», лучшее у Л., а также песнопения на богослужении при облачении архиерея.

В трактате «О свободном или несимметричном ритме», написанном на основе работы с древними напевами, Л. дал теоретическое обоснование метрической свободы древнерусской монодии, подчиненной слову. Это был 1-й в России опыт научного объяснения самобытной природы рус. певч. традиции. Не только переложения капеллы, но и авторские переложения с древних распевов, а также нек-рые свои духовные сочинения и даже ряд хоровых номеров «Молитвы у Креста» Л. не тактирует, на практике подтверждая преимущество естественной для рус. традиции ритмической системы.

Муз. соч.: Псалмы Давида, положенные на музыку А. Львовым. СПб., 1834 [Пс 5, 51, 54]; *СПб., печатня М. Аниковича*: Херувимская песнь // Собр. 3-гол. и 4-гол. духовных песней, относящихся к литургии, употребляемых при Высочайшем дворе. 1840. Т. 1. № 3; Херувимская песнь и «Отче наш»: Для 4 гол., «Господи, во свете лица Твоего пойдём»: Причастен на Преображение Господне; «Благословен градый во имя Господне»: На 2 хора, «Глаголы моя внуши, Господи» из 5-го псалма: Концерт: Для 4-гол. хора, «Возлюблю Тя, Господи»: Из 17-го псалма: Концерт, «Вечери Твоя тайныя»: Вместо Херувимской песни и во время причащения в Великий четверток. [1-я пол. 40-х гг. XIX в.]; *СПб., литогр. Ф. Гаазе / литогр. П. Резетуса*: Херувимская песнь, «Достойно есть», «Отче наш», «Вечери Твоя тайныя» // Партитурное собрание 4-голосных и 3-голосных мелких духовных песней, с переложением для ф.-п., употребляемых на литургии и др. церковных службах при Высочайшем дворе. 1845. Кн. 1. № 11, 15, 19; Кн. 2. № 10; *СПб., литогр. А. Ершова*: Пение и порядок при нек-рых церк. службах на особенные случаи. 1847. № 6–13; Духовно-муз. соч.: Для смеш. хора. 1847–1849. № 1–33; То же. [1861]. № 1–44; Духовные соч.: Для смеш. хора. [1855]. № 1–38; Собрание церковно-муз. соч. разн. авторов (без указ. авт.—Л.) / Перелож. для жен. голосов А. Ф. Львова. СПб., 1851. Кн. 1. № 1–26; Кн. 2. № 1–24; без указ. издателя: То же. СПб., 1864. Кн. 3. № 1–5; Кн. 4. № 1–13; изд. А. Б. Гутхейля: Полн. собр. духовно-муз. соч.: Для смеш. хора. № 1–8; Песни из всенощной: «Благослови душе моя Господа» греч. напева [соч. 1849], «Хвалите имя Господне» греч. напева и «Взбранной воеводе» № 1 киев. напева [1-е изд. 1847], «Взбранной воеводе» № 2, «Свете тихий», «Ныне отпускаеши», «Слава в вышних Богу» [стихира на Рождество Христово, перелож., 1-е изд. 1855], «Архангельский глас» трио [соч. 1861], № 9–20; Песни из Св. Литургии: Херувимская песнь № 1 ярославского напева [1-е изд. 1839], Херувимская песнь № 2 [соч. 1857], «Милость мира» [1-е изд. 1847], «Достойно есть» № 1 [1-е изд. 1845], «Достойно есть» № 2 [соч. 1849], «Достойно есть» № 3 [«входное», перелож., 1-е изд. 1847], «Отче наш» [1-е изд. нач. 40-х гг. XIX в.], «Отче наш» № 2 [соч. после 1855], Пение на Божественной литургии, совершаемой архиереем, перелож. («Достойно есть» № 3], «Тон деспотин», «Свяще пророцы», «Да возрадуется душа твоя» С-dur, «Приидите поклонимся» для 4 муж. голосов, Многолетие, «Святый Боже» для 4 муж. голосов, «Ис полла эти деспота» для смеш. хора, тропари «Святни мученицы» для 4 муж. голосов и смеш. хора, «Слава Тебе, Христе Боже» и «Исайе, ликуй», ектения для 4 муж. голосов, «Кирие элейсон», «Аксиос», «И всех» [1-е изд.: Пение и порядок. 1847], «Свяще пророцы» и «Да возрадуется душа твоя» (вновь положенные на 4 голоса, А-dur, В-dur) [1-е изд. 1849], «Свяще пророцы» и «Да возрадуется душа твоя» (на 3 голоса С-dur [№ 17], F-dur) [1-е изд. 1849], «Ис полла эти деспота» [из № 17], № 21–35: Песни великопостные: «Да исправится» киев. [греч.] напева [1-е изд. 1855], «Да исправится» № 2 [соч. 1861], «Вечери Твоя тайныя» [1-е изд. нач. 40-х гг. XIX в.], «Да молчит всякая плоть» [соч. 1855], «Тебе одеющагося» [1-е изд. 1853], «Всечестное воздержание», «Прииде пост», «Постимся постом приятным», «Постыщяся братие», «Желающе Божественныя Пасхи», «Пречистому

Твоему образу», «Предложив тайную пост трапезу», «Вскую унываеши душе моя», «Предстояще Кресту», «Уязвленную мою душу» [№ 24–35 соч. и изд. 1855], № 36–39: Концерты: «Глаголы моя внуши, Господи» [1-е изд. нач. 40-х гг. XIX в.; 1-й вариант — 1834], «Возлюблю Тя, Господи» [1-е изд. нач. 40-х гг. XIX в.], «Услыши, Господи» [соч. 1847], «Приклони, Господи, ухо Твое» [соч. 1850], № 40–48: Песни на разные случаи: «Господи, во свете лица Твоего» (причастен в день Преображения) и «Благословен градый во имя Господне» 2-хорные [1-е изд.: нач. 40-х гг. XIX в.], [№ 41–44, соч. после 1855]; «Видь мою скорбь и болезнь», «Приидите, всемирное Успение празднуем», «Видь твоя прездзаконная дела», «Призри на ны, всепетая Богородице», Херувимская песнь (№ 1, перелож. для жен. хора), «Милость мира» ярославского напева (перелож. для муж. хора), «Ныне силы небесныя» [соч. 1866/67], Херувимская песнь: (С древнего напева) [соч. 1866/67]. М., 1887; *совр. изд.*: Церк.-печв. сб. СПб., 1898. Т. 1. Отд. 1. № 23, 43, 52, 63, 75; 1900. Т. 2. Ч. 1. № 67; 1901. Т. 2. Ч. 2. № 17, 37, 38, 72, 116, 125, 126, 132, 133, 136, 138, 139, 142, 144, 155, 195, 196; 1902. Т. 3. Ч. 1. № 56; 1902. Т. 3. Ч. 2. № 84, 156 (перезид.: СПб., М., 2002р); Нотный сборник правосл. рус. церк. пения. Лондон, 1962. [М.], б. г. р. Т. 1. С. 208–209, 221–222, 350–352, 354, 360; «Возлюблю Тя, Господи», «Услыши, Господи, молитву мою»: Концерты // Ленинградский камерный хор: Произв. из репертуара / Сост.: П. П. Левандо! Л., 1991. № 4; «Пречистому Твоему образу» / Аранж.: Е. Евстратова // Прозвездения рус. духовной музыки. СПб., 1998. С. 7–8; *изд. Придворной певч. капеллы под ред. Л.*: Обиход нотного церк. пения при Высочайшем дворе употребляемого: Положен на 4 голоса. СПб., [1846], 1847–1848. 2 ч.; Сокращенный Ирмологий знам. напева, с изд., напеч. по благословию Св. Синода в 1833 г. СПб., 1847, 1848; Октоих нотного пения знам. напева с 12-го изд., напеч. по благословию Св. Синода. СПб., 1849; Воскресные утренние антифоны греч. напева. СПб., 1850; Ирмосы воскресные, Господским, Богородичным и иным нарочитым праздникам греч. напева. СПб., 1850 (перезид.: Ирмосы Господским, Богородичным и иным нарочитым праздникам греч. напева. СПб., 1892, 1911. М., 1992р); Ирмосы воскресные греч. напева. СПб., 1913. М., 1992р); Утренняя [по содерж.—всенощное бдение] греч. напева. СПб., 1850; Продолжение ирмосов греч. напева. СПб., 1851; Ирмосы всея Великия четырьдесятницы и Страстной седмицы (из Триоди постной) сокращенного греч. напева. СПб., 1852. Соч.: Несколько слов о правилах, необходимых для сочинения гармонического пения. М., 1850; О церковных хорах. СПб., 1853; О свободном или несимметричном ритме. СПб., 1858; Записки // РА. 1884. Кн. 2. № 4. С. 225–260; Кн. 3. № 5. С. 65–114. Лит.: Толстой Д. А. О церковном пении в России // Семейные вечера: Детский ж. Отд. для ст. возраста. СПб., 1864. № 9. С. 673–682; он же. А. Ф. Львов: (Письмо к проф. Моск. консерватории прот. Д. В. Разумовскому) // РА. 1871. С. 1306–1311; Лилицын М., свящ. А. Ф. Львов (1798–1870): По поводу столетия со дня рождения. СПб., 1899; Нелидов К. П. А. Ф. Львов: Его деятельность в области духовной музыки // РМГ. 1899. № 48. Стб. 1211–1214; № 49. Стб. 1256–1260; № 50. Стб. 1294–1298; Берс А. А. А. Ф. Львов как музыкант и композитор. СПб., 1900; Смоленский С. В. Па-

мяти духовного композитора А. Ф. Львова // Памяти духовных композиторов Бортынского, Турчинова и Львова: Сб. ст. СПб., 1908. С. 47–58; *Преображенский А. В.* А. Ф. Львов: Его гимн и деятельность. СПб., 1908; *Металлов В. М.* Очерк истории правосл. церк. пения в России. М., 1915; *Разумовский Д. В.* О деятельности А. Ф. Львова / Публ.: А. В. Преображенский // ХРД. 1917. Вып. 1. С. 2–38 (перезид.: Тр. МРПС. М., 2002. Вып. 1. С. 188–217); *Гарднер И. А. А. Ф. Львов*: Директор Имп. Придворной певч. капеллы и духовный композитор // ПрПуть. 1970. С. 112–198; *Гарднер*. Богослужебное пение. С. 327–372; *Золотницкая Л. М.* А. Ф. Львов // Россия — Европа: Контакты муз. культур: Сб. науч. тр. СПб., 1994. С. 116–156. (Проблемы музыкознания; 7); *Гуляницкая Н. С.* Русское «гармоническое пение» (XIX в.). М., 1995; *Плотникова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних распевов в рус. духовной музыке XIX — нач. XX в.: Канд. дис. М., 1996; она же. Русская духовная музыка XIX — нач. XX в.: страницы истории. М., 2007. С. 41–45; *Рамазанова Н. В.* А. С. Пушкин и А. Ф. Львов: К истории создания «Народного гимна» // Нева. 2001. № 2. С. 214–219; *Рахманова М. П.* Митрополит Филарет и церк. пение в Москве XIX ст. // Тр. МРПС. М., 2002. Вып. 1. С. 165–174; *Захарьина Н. Б.* Русские богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003; *Савенкова А. С.* К истории диалога рус. и европ. искусства: А. Ф. Львов // Наследие: XVIII–XIX вв.: Сб. ст., мат.-лов и док.-тов. М., 2013. Вып. 2. С. 95–120.

В. П. Павлинова

ЛЬВОВ Афанасий Иванович (1703 — между 1769 и 1778, с. Глыбочка Карачевского у. Орловского наместничества; ныне Шаблыкинского р-на Орловской обл.), обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода (1753–1758), гос. деятель. Из дворянского рода XVI в., внесенного в 6-ую часть родословной книги Орловской и Московской губерний. Один из братьев, Алексей († 1762), служил адъютантом А. Д. Меншикова, затем белгородским губ. прокурором.

В 1721 г. Л. начал службу в чине капрала гренадерского полка ген.-майора Х. Х. фон дер Роппа, с 1725 г. находился в составе С.-Петербургского драгунского полка (каптенармус, затем вахмистр), с 1727 г. был флигель-адъютантом ген.-лейтенанта, с 1730 г. — ген.-аншефа гр. А. И. Ушакова (прапорщик, с 1729 поручик). В 1733 г. произведен в секунд-майоры Каргопольского драгунского полка. В 1734 г., во время войны за польское наследство (1733–1735), под командованием ген.-фельдмаршала Х. А. Миниха участвовал в осаде Данцига, в 1737 г., во время русско-тур. войны (1735–1739), — в штурме Очакова. В 1737–1738 гг. занимался снабжением провиан-

том рус. войск Днепровской армии ген.-фельдмаршала Миниха. В 1739 г. в звании полковника участвовал в походе Миниха на Хотин и Яссы. Член разграничительной комиссии, занимавшейся установлением российско-тур. границы в соответствии с Белградским миром 1739 г., участвовал в размене российского и турецкого чрезвычайных посольств при р. Буге, в 1740 г. сопровождал в Россию тур. посла. В 1741 г. контролировал в Москве доставку в армию амуниции. Во время русско-швед. войны, в 1741–1743 гг., находился в резерве армии. В 1744–1745 гг. имп. *Елизаветой Петровной* направлен в Казанскую губ. для «сыска и искоренения воров и разбойников». В 1746 г. участвовал в походе в Оренбург. В том же году по болезни отставлен от воинской службы с возведением в чин статского советника. В 1752 г. по определению Сената участвовал в Следственной комиссии «на Вятке», занимавшейся «упущением подушной доимки».

18 дек. 1753 г. именным указом имп. Елизаветы Петровны назначен обер-прокурором Синода с жалованием 1058 р. 10 к. в год. Стремился продолжить курс своего предшественника кн. Я. П. *Шаховского* на подчинение Синода и епархиальных учреждений обер-прокурорскому надзору. Однако в отличие от Шаховского не пользовался расположением имп. Елизаветы, а также не обладал должными энергией и настойчивостью. Л. не сумел оказать значительного влияния на церковное управление, хотя, по отзывам, служил «добропорядочно и беспорочно». Императрица не считала обер-прокурора единственным посредником между верховной гражданской властью и Синодом. Помимо ее прямого обращения к синодалам в данный период практиковалось представительство гос. интересов в духовном ведомстве Сенатом. Так происходило при рассмотрении вопросов о размещении в мон-рях и богадельнях отставных служащих (февр. 1755), о средствах, полученных от продажи имений, оставшихся после духовных персон и раскольников (июль 1756), о помещении в мон-ри душевнобольных воинского звания (окт. 1756), о пресечении распространенного на Украине обычая венчать несовершеннолетних мальчиков со взрослыми девицами (дек. 1756). Кроме того, Л.

приходилось объявлять Синоду не новые Высочайшие указы, а лишь сообщенные ранее, но неисполненные (напр., указ 1754 г. об обязательном назначении великороссов на вакансии архиереев и архимандритов).

Трижды с нач. мая до нач. июля 1754 г. Л. предлагал Синоду опубликовать и разослать во все его учреждения инструкцию обер-прокурору от 13 июня 1722 г. (не действовала в части местного надзора), намереваясь создать предусмотренный ею институт прокуроров в епархиях. Но предложение Л. было проигнорировано членами Синода и архиереями. Члены Синода часто оставляли Л. в неведении относительно своих постановлений и распоряжений, делавшихся «по домам» (указом от 8 окт. 1755 имп. Елизавета Петровна осудила эту практику).

На заседании Синода 17 марта 1757 г. Л. был обвинен Переславль-Залесским и Дмитровским еп. *Амвросием (Зертис-Каменским)* (считал Л. врагом, к-рый «не ест, не спит, но того ищет, как бы всё в помешательство привести») в неоднократных задержках у себя с 1754 г. с целью вымогания взяток синодальных определений, касавшихся выделения средств на ремонт мон-рей, в т. ч. *Данилова во имя прп. Даниила Столпника московского, Иосифова Волоколамского*, Карачевской Тихоновой пуст. Соответствующий «всеподданнейший доклад» Синода был представлен 18 апр. 1757 г. 11 июля того же года Л. был обвинен еп. Амвросием в подстрекательстве к неповиновению монастырских крестьян Переславль-Залесской епархии; 17 июля императрице подан доклад Синода с просьбой не принимать от Л. ни словесные, ни письменные предложения.

Синод добился того, чтобы Л. был уволен императрицей. 29 дек. 1757 г. через своего духовника прот. Федора Дубянского имп. Елизавета Петровна распорядилась представить ей новых кандидатов на замещение обер-прокурорской должности. Высочайшим указом от 17 апр. 1758 г. на место Л. был назначен кн. А. С. Козловский. 20 апр. 1762 г. Л. был уволен со службы с чином тайного советника.

Л. владел имениями в Московской, Белгородской и Архангелогородской губерниях, в т. ч. деревнями Сатарово, Чигасово и Хлюпино (совр. Одинцовский р-н Московской обл.), записанными на имя его

супруги Веры Никифоровны (во владении Львовых находились до 1848). Последние годы жизни провел в имении Глыбочка Карачевского у. Орловского наместничества, где в 1769–1777 гг. построил каменную Успенскую ц. (не сохр.). В этом храме и был погребен. Имел сыновей Николая (род. в 1747), служившего солдатом в Преображенском полку, затем — карачевского помещика (его дочь Екатерина была замужем за с.-петербургским военным ген.-губернатором, членом Гос. совета, генералом от инфантерии П. К. фон Эссеном), и Александра (1755–1798, похоронен в *Донской иконы Божией Матери московском монастыре*). Арх.: РГАДА. Ф. 248. Оп. 1/102. Д. 8122. Ч. 1. Л. 262–264.

Ист.: «Скаска» Елизаветинской России / Публ.: К. А. Писаренко // Рос. архив: История Отечества в свидетельствах и документах XVIII–XX вв. М., 2007. Вып. 15. С. 64–65, 114–115.

Лит.: *Благовидов Ф. Ф.* Обер-прокуроры Свят. Синода в XVIII и в 1-й пол. XIX ст. Каз., 1900. С. 214–226; *Никольский А.* Львов Афанасий Иванович // РБС. 1914. Т.: Лабзин—Ляшенко. С. 769–771; *Одинцовская земля.* М., 1994. С. 440–444; *Фруменкова Т. Г.* Обер-прокуроры Свят. Синода (1722–1917) // Из глубины времен. СПб., 1994. Вып. 3. С. 20–29; *Полькин А. М.* Просто Глыбочка // Орловская губ. 2014. № 6 (19 февр.). С. 5.

Прот. Александр Берташ

ЛЬВОВ Владимир Николаевич (2.04.1872, Москва — 20.09.1930, Томск), российский политический и гос. деятель, обер-прокурор Синода (1917), один из руководителей *обновленчества*, отец архиеп. РПЦЗ *Нафанаила (Львова)*. Происходил из старинного тверского дворянского рода. Окончил частную гимназию Л. И. Поливанова в Москве и историко-филологический фак-т Московского ун-та, был вольнослушателем МДА (1898–1899). Имел намерение принять монашеский постриг, однако старец Гефсиманского скита ТСЛ прп. *Варнава (Меркулов)* отговорил его от этого и благословил на брак. Управлял имением жены в Бугурусланском у. Самарской губ. Избирался гласным Бугурусланского уездного и Самарского губ. земских собраний. В кон. 1905 г. участвовал в создании самарского отделения партии «Союз 17 октября». В 1907 г. стал членом Самарской губ. земской управы.

Депутат III и IV Гос. думы в 1907–1917 гг. На протяжении всего этого периода занимал должность председателя думской Комиссии по делам

правосл. Церкви, также был членом комиссий по вероисповедным вопросам, по старообрядческим делам и др. Входил во фракции: «Союз 17 октября» (до 1910), «Русскую национальную» и «независимых националистов» (с 1911). В 1912 г. возглавил думскую фракцию «Группа Центра». В своих политических взглядах прошел путь от правого консерватора до либерала. Критиковал ситуацию в управлении Российской Церковью, выступал за реформы церковного управления, за созыв Поместного Собора. Резко осуждал покровительство, оказываемое при имп. дворе Г. Е. Распутину. В 1915 г., как глава фракции «Группа Центра», вошел в состав Бюро (руководящего органа) Прогрессивного блока — оппозиционного объединения депутатов центристских и либеральных фракций, требовавших создания ответственного перед Думой правительства.

Во время Февральской революции был избран 27 февр. 1917 г. членом Временного комитета Гос. думы, взявшим на себя власть в стране до организации 2 марта Временного правительства. 3 марта вошел в состав Временного правительства в качестве обер-прокурора Синода (см. *Временное правительство и его вероисповедная политика*). 4 марта на заседании Синода объявил, что Церковь освобождается от прежней зависимости от гос-ва и получает полную свободу и самоуправление. Однако уже 7 марта Л. сообщил Синоду о сохранении Временным правительством всех полномочий, которыми ранее обладала имп. власть в церковных делах. При этом обер-прокурор заявил, что получил от правительства поручение по разработке и проведению в жизнь реформы Церкви. Требовал отстранения от церковного управления «сторонников реакции», принял меры к немедленному удалению из Синода с увольнением на покой старейших митрополитов — Петроградского *Питирима (Окнова)* и Московского свт. *Макария (Невского)*, а также Тобольского архиеп. *Варнавы (Накропина)* по обвинению в связях с Распутиным.

Активно поддерживал представителей «прогрессивного» духовенства, в частности Б. В. *Титлинова*, либерального профессора Петроградской ДА. Для «незамедлительной организации свободной церковной печати», соответствующей «совре-

менному церковно-общественному течению мысли», Л. организовал незаконную передачу синодального печатного органа — «Всероссийского церковно-общественного вестника» в ведение редакционной коллегии Петроградской ДА во главе с Титлиновым. Бесцеремонное вмешательство в церковные дела, диктаторские манеры и крайне эмоциональный стиль поведения привели к конфликту обер-прокурора с большинством членов Синода во главе с первенствующим Киевским митр. сщмч. *Владимиром (Богоявленским)*. После протеста Синода в связи с незаконными действиями в отношении «Всероссийского церковно-общественного вестника» Л. добился издания Временным правительством указа от 14 апр. 1917 г. об освобождении от присутствия в Синоде всех его членов, кроме Финляндского архиеп. *Сергия (Страгородского)*; вполн. патриарх Московский и всея Руси), и о назначении новых членов, многие из к-рых были известны своими либеральными взглядами.

29 апр. новый состав Синода по инициативе Л. принял решение о созыве в ближайшее время Поместного Собора для «коренных изменений в порядке управления Российской Церкви». Был образован Предсоборный Совет, в состав к-рого вошел и Л. Еще до созыва Собора предполагались «некоторые изменения во всех сторонах церковной жизни», прежде всего введение на всех уровнях церковного управления выборного начала. Был организован созыв епархиальных съездов духовенства и мирян. В ряде епархий спешно проводились выборы, руководство епархиальными съездами захватывали группы «прогрессивно» настроенных священно- и церковнослужителей, противопоставлявших себя правящим архиереям. В результате мн. иерархи, в к-рых видели противников реформ, оказались отстранены от управления епархиями, что Л. считал своей заслугой: «Я боюсь равнодушия, а всякий бунт приветствую; я исполняю волю народа, я гоню архиереев, ибо народ этого требует». Л. содействовал организации и проведению в Москве в июне 1917 г. Всероссийского съезда демократического духовенства и мирян, особо настаивая на недопущении на него архиереев: «...присутствие епископов внесет не единение в церковную

жизнь, а только еще большее разединение, ибо современный епископат потерял всякое доверие, всякий авторитет».

8 июля 1917 г., во время правительственного кризиса, подал в отставку с поста обер-прокурора Синода, поддержав переход руководства Временным правительством к А. Ф. Керенскому. Вопреки своим ожиданиям не был включен Керенским в новый состав правительства, в котором обер-прокурором Синода стал А. В. *Карташёв* (с 5 авг. министр исповеданий). Л. был избран членом *Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 гг.*, но начавшихся с 15 авг. в Москве соборных заседаний не посещал. Пытался играть роль посредника в переговорах Керенского с Верховным главнокомандующим ген. Л. Г. Корниловым, однако необдуманные (или преднамеренные) действия Л. привели к открытому конфликту между ними. 26 авг. Л. был арестован в Петрограде по приказу Керенского как соучастник Корниловского мятежа и помещен в Петропавловскую крепость. В ходе допросов на следственной комиссии многократно менял показания, был переведен из тюрьмы под домашний арест. После свержения Временного правительства и прихода к власти большевиков в окт. 1917 г. Л. уехал в имение в Бугурусланском у. Нек-рое время жил в Самаре, позднее в Томске и Омске, контролировавшихся Белой Армией, отошел от политической деятельности. В кон. 1919 г. из-за наступления Красной Армии выехал во Владивосток, а оттуда в Японию. В 1920 г. эмигрировал во Францию (его семья, с которой он разлучился во время гражданской войны, проживала в Китае). Выступал против поддержки франц. властями Белого движения в России. Примкнул к «сменовеховству» — политическому течению, получившему название по изданному в Праге в 1921 г. сб. «Смена вех». Его авторы (Н. В. Устрялов, А. В. Бобринцев-Пушкин, Ю. В. Ключников и др.) рассматривали большевизм как рус. национальное движение и предлагали встать на путь сотрудничества с советской властью. Выступление Л. в нояб. 1921 г. в Париже с докладом «Советская власть в борьбе за русскую государственность» вызвало негативную реакцию со стороны большинства рус. эмигрантов. В нач. 1922 г. Л. пере-

ехал в Берлин и опубликовал свой доклад в виде брошюры.

В марте 1922 г. полпред (посол) РСФСР в Германии Н. Н. Крестинский доложил в Политбюро ЦК РКП(б) о контактах с Л., к-рому предоставил денежную помощь, и предложил организовать его переезд в Россию для публичных выступлений, поскольку они «могут быть интересны и достаточно полезны». По предложению Л. Д. Троцкого Политбюро отложило принятие решения по делу Л., не найдя в тот момент его кандидатуре конкретного применения. Вновь к вопросу о переезде в Россию бывш. обер-прокурора Синода Политбюро вернулось летом того же года, после ареста патриарха свт. Тихона и организации при поддержке ГПУ обновленного *Высшего церковного управления* (ВЦУ). 16 июня 1922 г. Троцкий вынес на рассмотрение Политбюро предложение направить деятельность Л. на раскол Церкви: «...можно было бы разрешить Львову приехать в Москву. В настоящей стадии церковного вопроса он может быть даже полезен... Львов уже сейчас представляет крайне левое крыло реформации, призывает священников сбрасывать рясы и бороды, хочет радикально реорганизовать церковь, считает себя коммунистом. Это значит, что он на неопределенный период будет играть несомненно разлагающую роль. А там видно будет» (РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 163. Д. 263. Л. 34, 35).

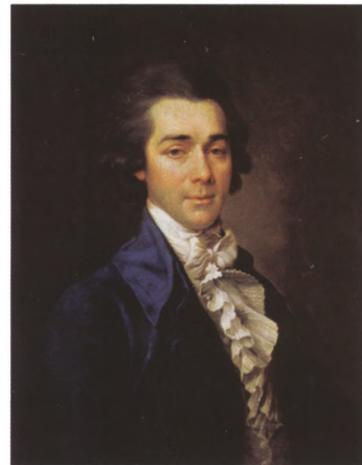
По личной инициативе Троцкого Л. был срочно доставлен в Москву. 19 июля 1922 г. вышло офиц. постановление Политбюро о привлечении Л. к антицерковной работе, и в тот же день при посредничестве лидера «Живой церкви» свящ. В. Д. Красницкого он был включен в состав ВЦУ. Известное утверждение о непосредственном участии Л. в организации ВЦУ в мае 1922 г. (см.: *Левитин, Шавров*. Очерки смуты. С. 73) является ошибочным: в то время он еще находился в Берлине. Вскоре после приезда в Москву Л. выступил со статьей в газ. «Наука и религия», в которой сообщил о своем присоединении к ВЦУ и группе «Живая церковь», а также обосновал введение адм. путем в Церкви женатого епископата (НиР. 1922. 25 июля). Л. занимал в ВЦУ должность управляющего делами и уполномоченного по мирянским орг-циям. В авг. 1922 г. был избран почетным председателем Все-

российского съезда «Живой церкви». Поддерживал Красницкого в борьбе с еп. *Антонином (Грановским)* за руководство обновленчеством. В апр. 1923 г. Л. направил члену Президиума ВЦИК П. Г. Сидовичу, отвечавшему за вопросы религ. культов, докладную записку «О положении в обновленческом движении накануне Поместного Собора» (изд.: *Одинцов М. И.* Рус. патриархи XX в.: Судьбы Отечества и Церкви на страницах архивных документов. М., 1999. С. 99–104), в к-рой просил о поддержке со стороны советских органов «Живой церкви», как «орудия революционизирования церковного организма». Участвовал в обновленческом «Поместном соборе» в мае 1923 г., вошел в состав избранного им Высшего церковного совета. После исключения Красницкого из органов обновленческого руководства в авг. 1923 г. Л. потерял там свое влияние. Осенью 1924 г. он был удален из обновленческих структур. Выступал с антирелигиозными лекциями. Участвовал в подготовке к публикации многотомного издания «Возрождение и развитие промышленности, торговли и финансов СССР». 2 февр. 1927 г. арестован вместе с другими членами издательского кооператива «Искра» по обвинению в «экономической контрреволюции». 29 апр. того же года приговорен к 3 годам ссылки в Сибирь. Проживал в Томске. В сент. 1929 г., по окончании срока ссылки, остался в этом городе. 21 февр. 1930 г. был вновь арестован. Скончался в тюремной больнице.

Лит.: *Фруменкова Т. Г.* Деятельность В. Н. Львова на посту обер-прокурора Св. Синода // Рос. интеллигенция на ист. переломе: 1-я треть XX в. СПб., 1996. С. 74–78; *Цытин*. История РЦ. С. 9–11, 15, 83, 101, 104; «Обновленческий» раскол. С. 25, 246, 247, 988.

Д. Н. Н.

ЛЬВОВ Николай Александрович (4.05.1753, имение Никольское-Черенчицы, ныне с. Никольское Торжокского р-на Тверской обл. — 22.12.1803, Москва), рус. архитектор, поэт, деятель художественной, муз. культуры и лит-ры эпохи классицизма. Дворянин, уроженец Тверской губ., принадлежал к кругу петербургских архитекторов посл. четв. XVIII в., представитель русских палладианцев (последователей венецианского архитектора эпохи Возрождения А. Палладио). Начинал с военной службы (офицер Преображенского



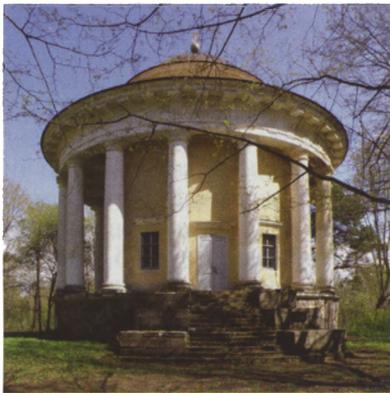
Н. А. Львов.
Портрет. 1789 г.
Худож. Д. Г. Левицкий (ГРМ)

полка), в 1773–1775 гг. курьер Коллегии иностранных дел, в 1777 г. вышел в отставку и продолжил службу в коллегии (дослужился до чина действительного тайного советника). С 1783 г. действительный член Российской академии, с 1786 г. почетный член АХ и член Вольного экономического об-ва; специалист в усадебном и церковном строительстве в С.-Петербурге и окрестностях, Тверской, Московской губерниях. Всесторонне образованный, Л. знал неск. европ. языков, многое сделал в области техники и инженерии (землебитное строительство, конструкция печей), а также в геологии (стоял у истоков угольных разработок в России).

Л. не получил академического архитектурного образования. Славой архитектора и знатока искусств он обязан природной одаренности, прекрасному художественному вкусу, развивавшемуся благодаря знакомству с выдающимися архитекторами, художниками, поэтами своего времени в России и за границей (в 70-х — нач. 80-х гг. XVIII в. совершал поездки во Францию, в Голландию, в города Италии, в Вену). Большая часть его проектов и осуществленных работ связана также с его знатными покровителями, с к-рыми Л. имел должностные и человеческие отношения (канцлер гр. А. А. Безбородко, графы Воронцовы). В круг общения Л. в его собственном доме и родовой усадьбе Никольское-Черенчицы входили поэты Г. Р. Державин, В. В. Капнист, И. И. Хемницер, архит. Дж. Кваренги, художники Д. Г. Левицкий, В. Л. Боровиковский; кисти последнего принадлежат портреты

самого Л., членов его семьи и домочадцев (ныне в собраниях ГТГ и ГРМ).

Наряду с Кваренги Л. стал одним из самых ярких последователей Палладио в России. Он изучал письменное наследие архитектора, строителя церквей и загородных вилл-дворцов, и осуществил перевод 4 книг его трактата об архитектуре, который восходил к античному трактату Витрувия. В книгах Палладио приводились описания многих античных построек эпохи раннего христианства, формы которых итал. зодчий повторял в возведенных им самим зданиях. К числу собственных лит.



*Церковь
в честь Воскресения Христова
(храм-усыпальница)
в Никольском-Черенчицах Тверской обл.
1789–1804 гг.*

трудов Л. принадлежит рукописный альбом «Опыт о русских древностях в Москве» (ГИМ ОПИ. Ф. 402. Ед. хр. 109), многие рисунки к которому с видами древних сооружений Москвы и ее окрестностей сделаны архит. Кваренги. В наследие Л. входят также «Гатчинский альбом» (Гатчинский музей-заповедник), альбом А. Н. Львова (сына архитектора) 1814 г. из частного собрания в С.-Петербурге.

В Италии Л. посетил Ливорно, Пизу, Флоренцию, Венецию, Болонью, проявив интерес к купольным постройкам, руинированным сооружениям (в т. ч. садово-парковым). Знакомство с христ. памятниками античного периода и восходящими к ним храмами, освоение архитектурного наследия Палладио позволили Л., как и др. архитекторам эпохи Просвещения, совпавшей в России с «золотым веком» классицизма, использовать арсенал античной архитектуры в церковном строительстве. Следуя принципам палладиан-



слегино (Загорье Торжокского р-на) (1785–1803, заказчик М. Ф. Полторац-

*Собор
прав. Иосифа Обручника
в Могилёве.
1781–1798 гг.
Фотография. Нач. XX в.*

ства, Л. обращался к типам и формам античных построек как к образцам идеальных храмовых сооружений, органично вписанных в ландшафт. Образы городских и монастырских соборов, спроектированных Л., восходят к античным и раннехрист. храмам Рима, К-поля, Афин и Иерусалима. Усадебные церкви с семейными мавзолеями ориентированы на иконографию мучеников раннехрист. мучеников, а также комплексов имп. мемориальных усыпальниц.

Первым и самым значительным церковным сооружением по проекту Л., принесшим ему славу, стал собор прав. Иосифа Обручника в Могилёве (1781–1798, не сохр.). Собор, заказанный имп. Екатериной II в память встречи с имп. Австрий Иосифом II, отражал идеи т. н. Греческого проекта и ориентировался на иконографию собора Св. Софии в К-поле. Кубический объем с плоским двойным куполом на низком барабане был удлинен зап. притвором с греко-дорическим портиком, напоминавшим о Парфеноне. Алтарь в форме ротонды был подобен Кувуклии в храме Гроба Господня в Иерусалиме. Скупая декорация стен включала ордерные элементы (фриз, карнизы), ниши со скульптурой. Почти точной копией собора в Могилёве является ц. Петра и Павла в дер. Пере-

кий; ныне в руинированном состоянии) с добавлением к зап. портику 2 колоколен. Большой купол этого храма напоминал Пантеон и один из проектов собора св. Петра в Ватикане. Др. копией собора является Знаменская ц. в с. Маклаки Думнического р-на Калужской обл. (1803–1818, заказчик кн. С. Н. Львов).

Образ собора Св. Софии в К-поле приобрел чрезвычайно важное значение в рус. архитектуре посл. четв. XVIII — нач. XIX в. К нему восходят произведения др. знаменитых архитекторов, напр. Преображенский (Софийский) собор в Царском Селе архит. Ч. Камерона (1782–1788) и множество повторений в памятниках провинции. Сходные формы были использованы Л. при перестройке собора Борисоглебского мон-ря в Торжке (1785–1796). Центрический квадратный собор с крупным плоским куполом на низком граненом барабане, с палладианскими колонными портиками на фасадах дополнен 4 малыми угловыми барабанами глав, что приближало его к традиционному для древнерус. зодчества пятиглавию. Архитектурный облик такого собора в сочетании с конструкцией двойного купола нашел отражение в ц. Казанской иконы Божией Матери в усадьбе Вонлярлярских Рай (ныне деревня Смоленского р-на и обл.; 1814–1818, архит. М. Н. Слепнёв).

Церковные проекты Л. близки к творчеству Кваренги. Большинство из них представляют собой центрические здания с разнообразной конфигурацией планов.



*Собор
Новоторжского
Борисоглебского мон-ря.
1785–1796 гг.*

Купольная Казанская ц. в дер. Арпачево Торжокского р-на (1789–1791) имеет квадратный план с 2 экседрами и 2 пор-

тиками; отдельно стоит колокольня, напоминающая колонну Траяна в Риме. Проект, близкий к церкви в Арпачеве, был использован в соборе в честь Преображения Господня в Выборге (1787–1789, проект Л., строил архит. И. Брокманн). Крестообразная форма с портиками на фасадах и квадратным купольным барабаном использована в Троиц-



казчик Я. В. Завадовский), усложненном экседрами; ц. во имя свт. Николая Чудотворца в Казаричах Суражского у. Черниговской губ. (1815, заказчик Ф. Д. Ширай). После смерти Л. этот тип нашел отражение в соборе во имя апостолов Петра и Павла в Вышнем Волочке (1799–1815, архитекторы А. А. Трофимов, И. М. Телятников). Центрично-осевая композиция в форме квадрата с 2 экседрами была использована во Введенской (Преоб-

*Церковь
Казанской иконы
Божией Матери
в дер. Арпачево Тверской обл.
1789–1791 гг.*

кой ц. в с. Прямухине Кувшиновского р-на Тверской обл. (1808–1826, заказчик А. М. Бакунин). Необычный храм возвышается на цокольном этаже-усыпальнице в виде «античной руины» с пандусом. Т. н. Ананьевская ц. (ок. 1790), известная по чертежам, имеет форму октагона.

Неосуществленный проект храма-усыпальницы в усадьбе А. А. Безбородко Стольное на Черниговщине (1785) соединял палладианские и



*Спасо-Преображенский собор
в Выборге. 1787–1789 гг.*

традиц. укр. черты: к центрическому кубическому купольному объему с портиками симметрично примыкали 2 колокольни, что создавало аналогию с «трехбанным» (3-башенным) храмом. Этот же образ был развит в проектах ц. Троицы в Дохновичах Стародубского у. Черниговской губ. (1791, не сохр., за-

раженской) ц. в усадьбе Введенское Одинцовского р-на Московской обл. (1812, заказчик П. В. Лопухин, ныне с. Введенское, санаторий «Звенигород»). Храм, построенный после смерти Л. по его проекту, отличается необычной круглой колокольней с колоннадой и коническим шпилем.

Мн. храмы имеют излюбленную Л. форму ротонды. Они восходят к образам раннехрист. мартириев и храма Гроба Господня в Иерусалиме. Наиболее характерны ротонды, окруженные колоннадой наподобие античных толосов: Троицкая ц. в с. Александровском в усадьбе кн. А. А. Вяземского («Кулич и Пасха», 1785–1790, ныне в черте г. С.-Петербурга) с необычной колокольней в виде пирамиды; церковь-усыпальница с главным престолом в честь Воскресения Христова в Никольском-Черенчицах, в к-рой был погребен сам Л. (1793–1800); ц. вмц. Екатерины в Валдае Новгородской обл. (1793, достраивал архит. И. Дмитриев, изменивший проект Л.). К кругу ротонд с колоннами примыкает часовня Воздвижения Креста Господня в Торжке (1814). Другие ротонды массивны и развивают тему Пантеона с двойным куполом и нишами-капеллами вокруг: неосуществленный проект т. н. Колыванской ц. (ок. 1790) и построенные по тому же проекту ц. свт. Николая Чудотворца в пос. Диканька (1794–1810, усыпальница Кочубеев) и ц. Рождества Христова в с. Вергуны Хорольского р-на (1801–1807) — обе в Полтавской обл. Украины.

В работах Л. получил новое осмысление древнерус. тип ярусного центрического храма-колокольни («иже под колоколы») как единого столпообразного сооружения, дополненного антикизирующими мотивами ротонд, колоннад, куполов и экседр. Как правило, Л. использовал этот тип в мемориальных и погребальных храмах, напр. в ц. вмц. Екатерины в пос. Мурино Всеволожского р-на Ленинградской обл. (1786–1790, заказ А. Р. и С. Р. Воронцовых в память Е. А. Воронцовой). Центрическая 3-ярусная постройка с экседрами и портиками в нижнем ярусе увенчана октагоном и открытой деревянной колоннадой-ротондой (ярус звона), что отсылает одновременно к древнерим. «Кенотафу Юлиев» в Глануме (I в., Сен-Реми-де-Прованс, Франция) и к нарышкинским храмам кон. XVII в.



*Церковь вмц. Екатерины
в пос. Мурино Ленинградской обл.
1786–1790 гг.*

Оригинальная трактовка той же темы получила воплощение в ц. Владимирской иконы Божией Матери в Горницах Кувшиновского р-на (1789–1795, заказчик П. В. Беклемишев). Колокольня имеет вид столпа, увенчанного небольшой колонной ротондой, и примыкает к компактному кубическому объему храма с юга, осеняя усыпальницу. Оси восточного и западного фасадов отмечены конхами, а главный, северный фасад украшен портиком со сдвоенными колоннами, несущими триумфальную арку. Позднее этот же тип строения был использован в 5-ярусной надвратной колокольне Борисоглебского мон-ря в Торжке (1804–1811, достроил архит. Я. А. Ананьин), каждый ярус к-рой обладает

неповторимым обликом. Типология, разработанная Л., была востребована и позднее, напр. в ц. блгв. кн. Александра Невского в пос. Рамешки Рамешковского р-на Тверской обл. (1830–1837).

Как и др. архитекторы, тяготеющие к классицизму и палладианству, Л. интересовался купольными конструкциями. Он обращал внимание на купольные постройки во время путешествия по Италии, оценивал их с т. зр. эстетики. В его дневнике есть запись о куполе в ц. Сантиссима-Анунциата во Флоренции (появился после перестроек храма в XVII–XVIII вв.): «...такой купол, как мне хотелось» (Итал. дневник. 1996. С. 261). Излюбленным в его творчестве стал конструктивно-пространственный прием двойного купола, позволявший создавать многофункциональный объем, удобный для росписи и устойчивый. Часто внутренний купол делался деревянным (Петропавловская ц. в дер. Переслегино, Знаменская ц. в с. Маклаки). Кессонированная его поверхность наводила на мысль о римском Пантеоне, а единое пространство, перекрытое с помощью купола, арок и колонных портиков, — о к-польском храме Св. Софии. Одним из лучших примеров является Петропавловская ц. в дер. Переслегино, где кессонированный внутренний купол опирается на арки, сквозь к-рые видны хорошо освещенные через окна наружного купола фрески с образами апостолов. Не исключено, что источником вдохновения послужил для Л. купол Ф. Брунеллески в соборе Санта-Мария-дель-Фьоре во Флоренции (1-я четв. XV в.). В упрощенном варианте подобный купол воплощен в Воскресенской ц. в Торжке (перестроена в 1823). Символическое толкование у Л. получали редкие в рус. палладианстве декоративные мотивы, в частности солярные символы античных надгробий, напоминавшие также о крестных страданиях Иисуса Христа, напр. крупные розетки на фасадах церквей (ц. Владимирской иконы Божией Матери в Горницах). Растительные мотивы на рельефах фриза в основании купола в церкви-усыпальнице в Никольском-Черенчицах включают изображения виноградных гроздьев и птиц. Эти образы восходят к традиц. декору раннехрист. мозаик, напр. в церкви-мавзолее св. Констанции в Риме (сер. IV в.);

они же были унаследованы в искусстве средних веков как орнаментика, привычная для рукописей и церковных предметов.

Одной из выразительных храмовых построек, к-рые убедительно приписывают Л., является церковь с престолом в честь иконы Божией Матери «Знамение» в усадьбе Тёп-лое (1797, Клинский р-н Московской обл.), заказанная Н. А. Соимоновым — дальним родственником Л. Архитектор виртуозно соединил храм, трапезную и колокольню в единую композицию с портиками по бокам и купольной ротондой в завершении. Впосл. именно этот проект Л. способствовал формированию типа храма «ротонда на четверике», который получил распространение в эпоху ампира и был принят практически на всей территории Российской империи благодаря своей доступности (тиражирован в графствах) и относительной простоте в осуществлении. Свод проектов Л. повлек за собой создание альбомов образцовых проектов, напр. «Собрание проектов и рисунков» архит. Л. Руски (1810), важных для градостроительства в различных городах и регионах. Для церквей, возведенных по проектам Л., характерно качество, созвучное мн. сооружениям эпохи сентиментализма и романтизма в разных жанрах, — они гармонично вписываются в окружающий ландшафт и не теряют эстетической привлекательности даже в руинированном состоянии (церкви в Никольском и Переслегино).

Мн. храмы приписывают Л. без документальных подтверждений, напр. церкви-ротонды Св. Троицы в Яготине под Киевом (1800, заказ Разумовских, утрачена в 1936, воссоздана в 2005), прп. Сергия Радонжского в Татищевом Погосте Ростовского р-на Ярославской обл. (1810, заказчик Д. П. Татищев, план прислан им из Италии) и др. Замысел грандиозной ц. Воскресения Христова в усадьбе Воронцовых Матрёнино (ныне дер. Рошино Петушинского р-на Владимирской обл., 1804–1822, архитекторы П. И. Щетинин, Ф. Кампорези), возможно, был связан с Л.

Л. строил гражданские сооружения в обеих столицах, их окрестностях и частично в провинции. Одной из первых в его творчестве построек в С.-Петербурге стали Невские ворота Петропавловской крепости

(1786–1787) в виде 4-колонного тосканского фронтонного портика со сдвоенными колоннами и с муфтами «бриллиантового» руста. Авторству Л. принадлежат Главный почтамт (1782–1789), решенный в виде крупного здания дворцового типа, оси и фланги фасадов к-рого выделены 4-колонными тосканскими портиками, и городской дом Державина (1793) в С.-Петербурге. В неосуществленном проекте здания «Кабинет» (1786–1787) центральный объем в виде ротонды был соединен с корпусами по линиям улиц галереями-циркумференциями. В Гатчине Л. были спроектированы Сиротский ин-т и Суконная фабрика (1794–1795). В числе дворцово-парковых опытов архитектора — усадебные дома-дворцы 80–90-х гг. XVIII в. близ Торжка: в Знаменском-Райке, усадьбе Ф. И. Глебова-Стрешнева, в дер. Митино и Васильеве (ныне дер. Васильево), Прямухине, Арпачеве; проект перестройки дома Воронцовых в усадьбе Воронцово под Подольском (1789–1800); проект парка для дворца графа Безбородко на Воронцовом Поле в Москве (1797–1799), Приоратский дворец в Гатчинском парке, возведенный в технике «землебитного строения» (1798–1799).

Ист.: ИРЛИ (ПД). Оп. 15. № 166. Л. 1–80; *Муравьев М. Н.* Жизнь Н. А. Львова // РНБ ОР. Ф. 542. № 760; ГИМ ОПИ. Ф. 402. Ед. хр. 109. Изд.: *Петито Э. А.* Рассуждение о перспективе, облегчающее употребление оной, в пользу народных училищ. СПб., 1789; Четыре книги Палладиевой архитектуры. СПб., 1798.

Соч.: Избр. сочинения / Вступ. ст., подгот. текста, сост.: К. Ю. Лаппо-Данилевский. Кёльн и др., 1994; Итальянский дневник 1781 г. // ПКНО, 1994. М., 1996. С. 258–271 (опубл. в ст.: *Никитина А. Б.* Н. А. Львов: Итальянский дневник, 1781 г.); Итальянский дневник / Ред. и коммент.: К. Ю. Лаппо-Данилевский. Köln; Weimar; W., 1998.

Лит.: *Будылина М. В., Брайцева О. И., Харламова А. М.* Архит. Н. А. Львов. М., 1961; *Ильин М. А.* О палладианстве в творчестве Д. Кваренги и Н. Львова // Рус. искусство XVIII в.: Мат-лы и исслед. / Ред.: Т. В. Алексеева. М., 1973. С. 103–108; *Глузов А. Н.* Н. А. Львов. М., 1980; *Лаппо-Данилевский К. Ю.* Новые данные к биографии Н. А. Львова (1770-е гг.) // РЛ. 1988. № 2. С. 135–142; *Смирнов Г. К.* Н. А. Львов и усадьбы Новоторжского у. // Художественная культура рус. усадьбы. М., 1995. С. 54–77; *Никитина А. Б.* Н. А. Львов. Итальянский дневник, 1781 г. // ПКНО, 1994. М., 1996. С. 249–276; *она же.* Архитектурное наследие Н. А. Львова. СПб., 2006; *Гений вкуса: Н. А. Львов: Мат-лы и исслед.* Тверь, 2001–2003. 3 вып.; СПАМИР: Тверская обл. М., 2002. Ч. 1. С. 11–13, 81–90; *Слюнькова И. Н.* Храм-памятник Иосифовский собор в Могилеве // Христианское зод-

чество: Новые мат-лы и исслед. М., 2004. С. 500–523; Н. Львов: Прошлое и современность: Мат-лы науч. конф. СПб., 2005; Петербургский Рериховский сб. СПб.; Вышний Волочѣк, 2008. Вып. 6–8; Н. А. Львов: Жизнь и творчество. 3 ч. (продолж.: Н. А. Львов: Жизнь и творчество: Сб. ст. Вышний Волочѣк, 2013. Ч. 4: Новый мат-лы); *Путятин И. Е.* Кваренги и Львов: Рождение образа храма рус. ампира. М., 2008; *он же.* Образ рус. храма и эпоха Просвещения. М., 2009. С. 127, 133, 156–157, 193, 203–204, 219; *Чекмарѣв А. В.* Постройки Н. А. Львова и его круга в провинции: Новые открытия // Архит. наследство. М., 2009. Вып. 50. С. 255–279; *Прияшкова М. П.* Н. А. Львов и музыка // *Она же.* Из истории рус. музыкальной культуры XVIII в. М., 2010. С. 45–62; *Архитектор Н. Львов: Храмы, дома, усадьбы эпохи классицизма / Сост.: З. Золотницкая.* М., 2015.

Э. П. И., Р. А. Я.

ЛЬВОВ Федор Петрович (20.06.1766, Тверь (?) — 14.12.1836, С.-Петербург), рус. муз. деятель, поэт, литератор. Происходил из древнего дворянского (некняжеского) рода. Принадлежал к родственному кругу Н. А. Львова (двоюродный брат), Г. Р. Державина, В. В. Капниста. В доме его отца П. П. Львова воспитывался И. А. Крылов. Военную карьеру (лейб-гвардии Преображенский полк, 1778–1783) еще в юности сменил на гражданскую: с 1783 г. служил в Коллегии иностранных дел, с 1794 г. — в таможене (в т. ч. с 1797 таможенный инспектор в Эстляндской губ.), с 1801 г. — в аппарате реформируемого государственного управления. Был директором в департаменте Мин-ва коммерции (1803–1810), членом комиссии по составлению законов при Гос. совете (1810–1816), секретарем М. М. Сперанского (1810–1812). Автор проекта таможенного устава. В ходе реорганизации комиссии уволен. В 1824 г. по ходатайству А. А. Аракчеева получил должность помощника статс-секретаря Гос. совета и переведен в Департамент военных дел. В 1826–1836 гг. директор *Придворной певческой капеллы*. В 1827–1833 гг. исполнял обязанности статс-секретаря по Гос. совету в Департаменте гос. экономии. Тайный советник (1829). После смерти Л. в его записной книжке обнаружен проект конституции России.

Л. был увлечен муз. и лит. просветительством. Участвовал в фольклорной работе литературно-муз. кружка Н. А. Львова, был членом об-ва «Беседа любителей русского слова». Свои поэтические и лит. сочинения публиковал под псевд. Скимнин (объединены в сб.: Часы свобо-

ды в молодости. СПб., 1831. 2 ч.). Л. владел большой нотной 6-кой и великолепной коллекцией муз. инструментов. Петербургский дом Л., отца большой, музыкально одаренной семьи (от 2 браков имел 16 детей), был известен литературно-муз. вечерами, спектаклями, в к-рых Л. играл на скрипке в составе струнного квартета и выступал как певец (здесь читал свои басни Крылов, исполнялись сочинения молодого М. И. Глинки). В 1827 г. вместе с сыном А. Ф. Львовым основал в С.-Петербурге салон «Музыкальная академия».

На посту директора Придворной капеллы, не будучи ни композитором, ни хормейстером, Л. поддерживал значение капеллы как профессионального коллектива, к-рое она приобрела при Д. С. Бортнянском. Выполнял функции духовно-музыкального цензора, заботился об уровне образования певчих капеллы. В 1834 г. Л. организовал при капелле инструментальный класс (существовал ок. 3 лет). Заботился о финансовой поддержке певчих, особенно малолетних. Большой заслугой Л. было привлечение к работе в капелле прот. П. И. Турчанинова (1827) и издание «Круга простого (церковного) пения, издавна употребляемого при Высочайшем дворе» (СПб., 1830, 1834²).

Как глава капеллы Л. считал своей задачей содействие возрождению национальных певч. традиций, что нашло отражение в записке «О образовании древнего церковного пения» (1826), получившей Высочайшую поддержку. Записка содержит проект создания 4-голосного гармонического переложения древних напевов, в число которых Л. ошибочно включал т. н. простое пение (т. е. *придворный напев*). Прот. П. Турчанинову, соавтору и, видимо, инициатору проекта, была отведена главная роль в его реализации: выработать оптимальную редакцию придворного напева (во главе специальной комиссии из опытных певчих) и сделать 4-голосные переложения всего богослужебного певческого круга. Последнее прот. П. Турчанинов осуществил лишь частично. Планировавшееся преобразование придворного пения вызвало интриги, и в 1828 г. министр двора уволил его из капеллы по ложному доносу. В результате «Круг...» вышел в 2-голосном изложении (с редкими фрагмен-

тами трех- и четырехголосия). Синод рекомендовал это издание к повсеместному использованию, хотя и отметил его недостатки: отсутствие многих песнопений, сокращение и упрощение традиционных напевов. Тогда же древность придворного напева оспорил митр. Киевский и Галицкий *Евгений (Болховитинов)*. После увольнения прот. П. Турчанинова Л. продолжал ему покровительствовать: выхлопотал право издания на средства капеллы его переложений (1831, неоднократно переиздавались), а также сохранение жалованья в счет творческой работы, позже — место служения в придворном соборе и орден (1833).

В брошюре «О пении в России» (1834) Л. изложил свои воззрения на церковное пение и фольклор. Наряду с наивными историческими представлениями эта работа содержит ряд важных мыслей о назначении церковного пения, об особенностях и природе русской народной песни.

Арх.: РГИА. Ф. 472. Оп. 1. № 383: Дело «По доносам от имени бывшего инспектора Придворной певческой капеллы Толстого... на управление директора оной капеллы Львова» (31 мая 1828 — 13 нояб. 1829).

Соч.: Н. А. Львов // Сын отечества. 1822. Ч. 77. № 17. С. 108–121; О образовании древнего церк. пения // Сев. пчела. 1831. № 97. С. 3–4; О пении в России. СПб., 1834; Бортнянский // Энцикл. лексикон / Изд.: А. Плюшар. СПб., 1836. Т. 6. С. 422–424.

Лит.: Рассказы, заметки и анекдоты из записок Е. Н. Львовой // РС. 1880. Т. 27. С. 635–650; Т. 28. С. 337–356, 794–801; Т. 29. С. 199–216; *Шенинг Н. И.* Воспоминания // РА. 1880. Кн. 3. С. 313–315; *Преображенский А. В.* Прот. П. И. Турчанинов, 1779–1856. СПб., 1910; Львов Ф. П. // РБС. Т. 10: Лабзина—Ляшенко. С. 791–792; *Финдейзен Н. Ф.* Очерки по истории музыки в России. М.; Л., 1929. Т. 2. Вып. 6. С. 323–328; Государственная акад. хоровая капелла им. М. И. Глинки / Ред.-сост.: И. Л. Гусин, Д. В. Ткачев. Л., 1957; *Успенский Н. Д.* Прот. П. И. Турчанинов: К 200-летию со дня его рожд.: 1779–1979 // ЖМП. 1980. № 10. С. 9–18; *Белоненко А. С.* Из истории рус. муз. текстологии // Проблемы рус. муз. текстологии: Сб. науч. тр. Л., 1983. С. 173–194; *Плотишкова Н. Ю.* Многоголосные формы обработки древних распевов в рус. духовной музыке XIX — нач. XX в.: Канд. дис. М., 1996; *она же.* Русская духовная музыка XIX — нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007. С. 13–16; *Петровская И. Ф.* Музыкальное образование и муз. обществ. орг-ции в Петербурге, 1801–1917: Энцикл. СПб., 1999; *Захарьина Н. Б.* Русские богослужебные певч. книги XVIII–XIX вв.: Синод. традиция. СПб., 2003; *Львова А. П., Бочкарѣва И. А.* Род Львовых. Торжок, 2003. (Новоторжский родословец; 1); Музыкальный Петербург, 1801–1917: Энциклопедический словарь-исслед. СПб., 2009. Т. 10. Кн. 1: А—Л / И. Ф. Петровская.

В. П. Павлинова

ЛЬВОВСКАЯ И ГАЛИЦКАЯ ЕПАРХИЯ УПЦ, образована в 1539 г. В 1539–1700 гг. именовалась Львовская, Галицкая и Каменец-Подольская, в 1941–1945 гг. — Львовская, в 1945–1988 гг. — Львовская и Тернопольская, в 1988–1998 гг. — Львовская и Дрогобычская, с 1998 г. имеет совр. название. Кафедральные соборы — львовский Георгиевский (временно) и дрогобычский во имя прп. Иова Почаевского. Правящий архиерей — еп. Филарет (Кучеров; с 20 июля 2012). Территория епархии включает Львовскую обл. Украины и разделена на 13 благочиннических округов: Бродовский, Дрогобычский, Жолковский, Мостисский, Пустомытовский, Радеховский, Самборский, Сокальский, Старосамборский, Стрыйский, Турковский, Центральный, Яворовский. К нач. 2016 г. имелось 2 мон-ря (мужской и женский), 72 прихода; в клире состояли 72 священника и 11 диаконов. При ЕУ действуют следующие отделы: религ. образования, катехизации и миссионерства, информационно-просветительский, по благотворительности и социальному служению, по делам молодежи, по делам семьи, по взаимодействию с Вооруженными силами и др. военными формированиями Украины, по делам пастырской опеки пенитенциарной (тюремной) системы, а также протокольная служба епархии.

Православие в Галицкой Руси до 1539 г. После упразднения самостоятельной *Галицкой епархии* как церковно-адм. единицы, территория к-рой была присоединена к *Западно-русской митрополии*, церковная власть в регионе сосредоточилась в руках митрополитичьих наместников. В сер. XV в. впервые упоминаются наместники, имевшие постоянное местопребывание во Львове: протопоп Василий (под 1450) и свящ. Осия, настоятель Воскресенского храма на Краковском предместье г. Львова (под 1456). Нек-рое время местопребыванием наместников был Ст. Галич (Крылос), но уже в нач. 90-х гг. XV в. должность галицкого наместника традиционно занимали архимандриты львовского мон-ря св. Георгия (Свято-Юрского): Иоасаф, также являвшийся настоятелем львовского Онуфриевского мон-ря (до 1493), Афанасий (в 1493–1509).

К нач. XVI в. относятся попытки Львовского католич. архиеп. Бернарда Вильчека (1505–1540) подчинить

себе правосл. население: в 1509 г., опираясь на грамоты королей Владислава II Ягайло (1423) и Владислава III Варненчика (1442), он добился декрета с подтверждением его прав на наместничество. Королевским привилеем признавалось право архиепископа рекомендовать кандидатов, которых утверждал король. Вписанные в книгу Коронной метрики королевские грамоты от 14 апр. и 16 нояб. 1509 г. подтверждали право архиеп. Бернарда на Галицко-Львовское правосл. наместничество. Угроза изъятия из юрисдикции киевского правосл. митрополита целой епархии обусловила изменения в его титулатуре — с сент. 1509 г. митр. *Иосиф II* (Солтан) начал титуловаться Киевским и Галицким и всея Руси. Новый титул был признан гос. властью и с тех пор использовался в королевских грамотах. Опасность утраты этой территории также явилась причиной осторожности иерарха в вопросе о восстановлении кафедры как центра отдельной церковно-адм. единицы. Соперничество католич. и правосл. иерархов и стоящих за ними политических сил вынуждало короля сохранять нек-рый баланс: так, после самоуправного ареста по приказу Львовского католич. архиепископа в 1510 г. правосл. еп. Холмского Филарета, направленного митр. Иосифом II для визитации галицких храмов и мон-рей, кор. Сигизмунд I приказал освободить Филарета, а правосл. наместничество было восстановлено; в 1511–1522 гг. наместничеством руководил свящ. Василий Плетенский.

В то же время кандидат архиеп. Бернарда шляхтич Яцко Гдашицкий королевским декретом от 30 сент. 1519 г. получил ц. св. Георгия (в Свято-Юрском мон-ре) «за Львовом» для «владения» и «администрирования», Виленская королевская привилегия от 17 нояб. того же года предоставила Гдашицкому также титул и полномочия архимандрита (во Львовском, в Галицком, Коломыйском, Каменецком, Снятынском, Жидачовском поветах), обеспечив ему право решения всех духовных «вопросов и дел», некогда принадлежавших к компетенции митрополита Галицкого. 1 сент. 1522 г. Сигизмунд I без ведома Киевского правосл. митрополита назначил Гдашицкого галицким наместником и дал ему сан архимандрита. В 1535 г. Яцко, к тому

времени принявший монашество с именем Исаакий, был отстранен от должности наместника по воле Римско-католического архиепископа. Вероятно, ставленниками римско-католической иерархии были Иакинф (Яцко) Сикора (1535), наместник Иосиф (поп Гошовский; 1535), наместник Иакинф (Гиацинт) Клишко (1535; с 1537 архимандрит львовского Свято-Юрского мон-ря).

Упорядочение церковной жизни в Галиции начинается после назначения наместником осенью 1535 г. шляхтича *Макария (Тучапского)*, которому только в 1537 г. удалось овладеть львовской Свято-Юрской архимандритией и изгнать оттуда римско-католич. ставленника Сикору.

1539–1700 гг. Львовско-Галицко-Каменецкая епархия была образована по благословению митр. Киевского и Галицкого Макария, на основании привилея польск. кор. Сигизмунда I от 23 окт. 1539 г. «*Institutio Wladicatus Ritus fidei Graecae*». В привилее указывалось, что в связи с тем, что наместник Галича и ц. св. Георгия во Львове Макарий Тучапский не имеет полномочий совершать рукоположения и «улаживать иные духовные дела» и клирики греч. обряда вынуждены обращаться к епископам в Молдавии и в др. местах, а также на основании просьбы нек-рых знатных подданных с рус. земель, король предоставляет наместнику права епископа над «землей Русской и Подольской с поветами Галицким, Львовским, Каменецким, Снятынским, Теробовлянским», над всеми находящимися в них правосл. храмами, мон-рями и духовными лицами (сохраняя за католич. Церковью права на давно присвоенное имущество Галицкой кафедры). Тем же привилеем Сигизмунд I передал Тучапскому во владение Уневский Успенский мон-рь со всеми именьями (в мест. Унев, ныне лавра ордена студитов в юрисдикции УГКЦ в Перемышлянском р-не Львовской обл.).

22 февр. 1540 г. в резиденции Киевского митрополита, г. Новоградке, состоялась архиерейская хиротония Макария (Тучапского). В подписанной им присяжной грамоте новый епископ признавал себя «дворным епископом с рamenti митрополита», обязывался не предпринимать попыток восстанавливать или создавать новую Галицкую митрополию и антиминос для храмов подписывать

от имени Киевского митрополита. Т. о., Львовская епархия не стала правопреемницей Галицкой митрополии, права на к-рую продолжали сохранять митрополиты Киевские и Галицкие, а стала новым церковно-адм. учреждением, о чем свидетельствуют и последующие документы: привилей короля от 31 марта 1540 г., к-рым подтверждались духовный сан Тучапского и его юрисдикция, а также подписанная Тучапским 22 февр. 1540 г. присяга о послушании митрополиту Киевскому. Согласно указанным документам, Тучапский формально оставался наместником Киевско-Галицкой митрополии, настоятелем кафедрального Успенского собора в Крылосе, а новообразованная архиерейская кафедра во Львове при этом являлась еп-ством в составе Галицкой митрополии, соединенной с Киевской. Одним из первых действий нового епископа стала организация клиросов. 16 нояб. 1547 г. Макарий издал грамоту об образовании клироса при Львовской кафедре (утверждена указом митр. Киевского и Галицкого Макария II Московитянина от 1 июля 1548 г.), в состав этого органа вошли 8 «крылошан», позже их число возросло до 10. Динамичное развитие правосл. общин во Львове и в его пригородах, активные выступления мещанства и шляхты против окатоличивания правосл. населения и ограничения его прав усилили Львов и Свято-Юрскую архимандритию, что нашло отражение в титулатуре еп. Макария — «Галицкий, Львовский и Каменецкий». В маргинальных записях Минеи 1543 г. Макарий упоминается как епископ Крылосский и Львовский и Каменца-Подольского, что подтверждает отсутствие у него прав в отношении Галицкой митрополичьей кафедры, к-рые сохранялись за митрополитом Киевским. Укреплению епархии способствовало и решение о «реституции» в пользу епархии мон-ря и имений в Перегинском, принятое на сейме в Петрокове (Пётркуве) в февр. 1548 г. Еп. Макарий выкупил их у наследников шляхтича Мацея Гембицкого.

В отношении Уневского мон-ря и архимандритии права еп. Макария были существенно ограничены: 30 июля 1542 г. король издал декрет по делу между уневским архим. Игнатием (или Геннадием; Ignacio alias Henadio) и еп. Макарием, который

получил право лишь утверждать избранных в мон-ре архимандритов (особый статус Уневской архимандритии вполсл. подтвердил и Киевский митр. Макарий).

Возможный инициатор такого решения львовский староста Я. А. Тарновский в дек. 1548 г. передал ктиторские права на мон-рь шляхтичу Марку (в монастыре Арсений) Балабану, к-рый 13 дек. 1548 г. получил согласие короля на назначение его Львовским епископом после смерти еп. Макария (ум. в нач. 1549).

Назначение *Арсения (Балабана)* на Львовскую кафедру датировано 23 апр. 1549 г., но в авг. 1549 г., очевидно благодаря активной деятельности группы львовских мещан, стоявших в оппозиции к роду Балабанов, должность наместника (блюстителя) Львовской епархии получил Перемышльский еп. *Антоний (Радилковский)*. Вполсл. еп. Арсений сумел стать полноправным львовским иерархом, продолжив мероприятия, направленные на укрепление материального обеспечения епархии, в частности возобновив судебные тяжбы со шляхтой и с Уневской архимандритией.

В 1566 г. Сигизмунд II подтвердил соглашение владыки Арсения со своим сыном, свящ. Григорием Балабаном, о передаче тому епископской кафедры в будущем. Но после смерти епископа (ранее 16 июня 1569), король предложил на Львовскую кафедру Ивана Лопатку-Осталовского (в монастыре Иона) — кандидата, рекомендованного католическим архиеп. Станиславом Сломовским (1565–1575). По состоянию на 1 авг. 1569 г. он упоминается как архиерей, уже хиротонисанный митрополитом Киевским. Еп. Иона вскоре переехал во Львов, а Григорий Балабан (в монастыре Гедеон), к-рый также получил от короля грамоту с предоставлением прав на владение епархиальным имуществом и поддержку митрополита, вынужден был оставаться в древней резиденции галицких архиереев и наместников — Крылосе. 15 авг. 1570 г. король по просьбе архиеп. С. Сломовского потребовал от львовского старосты устранить все препятствия, чинимые шляхтичами Балабанами еп. Ионе в епархии. Король негодовал, что многие дворяне не признают нового архиерея и запрещают признавать его власть священникам в своих имениях. Еп. *Гедеон (Балабан)* смог вер-

нуться во Львов и вступить в права епархиального архиерея в 1576 г., только после смерти Ионы. В период архиерейства Гедеона завершилось формирование епархиальной структуры, были определены компетенции церковных учреждений.

В доуниат. период, до 1596 г., во Львове известны по меньшей мере 10 правосл. храмов, настоятели которых состояли во Львовском клиросе: Никольский, Благовещенский, Богоявленский, Феодоро-Тироновский, Параскево-Пятницкий, Воскресенский, Крестовоздвиженский, Вознесенский, Преображенский и Покровский в предместье Голоско. Отдельно учитывались кафедральный собор св. Георгия с архимандритией, Успенский Братский храм, львовский Онуфриевский мужской монастырь, львовский женский монастырь св. Екатерины Александрийской и еще один неизвестный по названию женский монастырь. В Каменце-Подольском на 1565 г. насчитывалось 8 приходских церквей, в Галиче в 1585 г. — 7. Всего же во Л. е. к 80-м гг. XVI в. действовало не менее 1043 приходов. Продолжил свою деятельность духовный суд, существование которого известно из судебных бракоразводных дел (в основном разрешении, полученные львовянами в 60-х гг.) и постановления об отмене еп. Ионой (1 февр 1575) незаконных браков.

Важнейшей стороной деятельности еп. Гедеона стали развитие в епархии печатного дела и унификация богослужебной лит-ры. Упадок церковной жизни и глубокий внутренний кризис в Церкви вызвали и резкое снижение уровня литургической культуры. Существование разных рукописных копий и переводов богослужебных книг множило количество ошибок, одновременно шло широкое распространение лит-ры др. конфессий. В 1583 г. католики предприняли попытку насильственного внедрения григорианского календаря, что по сути являлось одним из инструментов латинизации, т. к. нарушало богослужебную практику правосл. Церкви. На активное противодействие православных власть ответила жестокими притеснениями во Львове и в епархии, закрытием церквей, избиениями верующих и арестами. Во Львове со времени выхода в свет в 1574 г. «Апостола» диак. Ивана *Фёдорова* регулярно печатались учебники,

богословские и полемические труды, богослужбная лит-ра. После смерти печатника его переданную в залог типографию по инициативе владыки Гедеона выкупило *Львовское братство*. Патриарх Антиохийский *Иоаким V* во время пребывания во Львове 15 янв. 1586 г. обратился к верующим с призывом помочь пожертвованиями «братчикам», к-рые «купили друкарню писма словенского и греческого». На Брестских Соборах 1591–1594 гг. обсуждалась необходимость исправления и издания книг, осуществление этой задачи было поручено еп. Гедеону. Епископ понимал, что основание епархиальной типографии во Львове может вызвать резкое сопротивление со стороны лат. иерархии и вызвать обнищание в нарушении цеховых монополий, поэтому типографии были основаны в Стрягине и Крылосе (1602–1606), в частном шляхетском имении и под наблюдением племянника епископа — Ф. Балабана. После издания неск. книг (Служебника, Требника) Стрягинская типография просуществовала недолго. После смерти епископа и его племянника ее выкупило Киевское братство, она была перевезена в Киев, где начал книгопечатание архим. *Елисей (Плетенецкий)*.

На время служения еп. Гедеона пришлось первые визиты вост. патриархов на западнорус. земли и предоставление ими патриарших грамот: в 1585–1586 гг. — патриарха Антиохийского *Иоакима* и в 1589 г. — К-польского патриарха *Иереми*. Патриарх *Иоаким*, проведя ряд соборных совещаний и встреч с духовенством и мирянами во Львове, поддержал членов Львовского братства, способных, по его мнению, упорядочить церковную жизнь, и утвердил устав братства (янв. 1586). Патриарх *Иереми* также поддержал Львовское братство в его желании выйти из-под власти еп. Гедеона: на Тарнопольском Соборе, где был рассмотрен спор еп. Гедеона с львовским Успенским братством, соборным и патриаршим решением епископ был лишен права назначать священников ставропигиального Успенского храма, вмешиваться в дела братского Свято-Онуфриевского мон-ря. Братство получило грамоту с подтверждением своих прав и угрозой анафемы каждому, кто осмелился бы их нарушить. Еп. Гедеон не оставил попыток поставить брат-

ство под контроль, что привело к появлению постановлений Брестского и Новоградского архиерейских Соборов 1594 г., согласно к-рым Львовский епископ должен был быть отстранен от кафедры. Однако все более активное вмешательство мирян в управление Церковью вызывало недовольство и других архиереев, и уже в февр. 1595 г. еп. Гедеон был полностью восстановлен в правах. В 1597 г. епископ получил титул патриаршего экзарха, а в 1602 г. при посредничестве Александрийского патриарха *Мелетия I (Пугаса)* и молдав. господаря *Иереми* Мовилэ было достигнуто примирение владыки с братством.

Противостояние братств с епископатом стало одной из причин уклонения епископов в унию с Римским престолом. Будучи одним из инициаторов церковного Собора по вопросу унии, еп. Гедеон не согласился с предлагаемой концепцией локальной церковной унии и вместе с Перемышльским еп. *Михаилом (Копыстенским)* не поддержал подписания униатского акта в Бресте в 1596 г., а, напротив, принял активное участие в правосл. Брестском Соборе. 22 марта 1598 г. *Сигизмунд III* издал универсал, согласно которому епископов, не подписавших унию, Львовского Гедеона и Перемышльского *Михаила*, было решено оставить в покое. Больше никаких решений принято не было, и урегулирование конфликтных ситуаций перенесли на следующий сейм.

После смерти еп. Гедеона, наступившей 10 февр. 1607 г., новым администратором епархии на краткое время был избран его племянник архим. *Исаия (Балабан)*, настоятель Уневского монастыря, пользовавшийся поддержкой кн. *К. К. Острожского*. Он упоминался как «наступца (преемник) и блюститель епископии Львовской, Галицкой и Каменца Подольского» в акте от 20 февр. 1607 г., еще при жизни Гедеона. 1 марта 1607 г. кн. *Острожский* обратился к Львовскому братству с просьбой поддержать кандидатуру архим. *Исаии* в избрании на Львовскую кафедру, что вызвало протест значительной части духовенства, членов братства и шляхты. Началось активное противостояние, в т. ч. и насильственные захваты храмов (львовской ц. Благовещения Пресв. Богородицы во Львове сторонниками *Исаии*).

В соответствии с королевским привилеем епископом Львовским стал рекомендованный католич. архиепископом шляхтич *Евстафий Тиссаровский*, согласившийся принять унию. Он был хиротонисан во епископа с именем *Иереми* не позднее мая 1608 г. в г. Яссы митр. *Сучавским Анастасием (Кримкой)*. Перед хиротонией *Иереми (Тиссаровский)* отрекся от унии. С 1610 г. еп. *Иереми* оставался единственным действующим правосл. епископом Западнорусской митрополии. В 1613 г. он издал окружную увещательную грамоту с призывом к православным бороться с унией. Не позднее 1614 г. стал экзархом К-польского патриарха *Тимофея II*. При восстановлении правосл. иерархии патриархом Иерусалимским *Феофаном* в 1620–1621 гг. еп. *Иереми* был признан законным правосл. архиереем, и никаких действий по отношению к Львовской кафедре предпринято не было. В нач. 1631 г. он был назначен экзархом К-польского патриарха *Кирилла I Лукариса*. 26 янв. того же года *Иереми*, уже как экзарх, освятил львовскую Успенскую ц. в присутствии киево-печерского архим. св. *Петра (Могила)*. 1 нояб. 1632 г. *Иереми*, единственный из правосл. епископов, был признан польск. правительством в отличие от иерархов, поставленных Иерусалимским патриархом *Феофаном*. В апр. 1633 г. во львовской Успенской ц. еп. *Иереми* возглавил хиротонию св. *Петра (Могила)* на Киевскую кафедру.

Весной 1641 г. еп. *Иереми* скончался и был погребен на территории родового имения, в приходской церкви с. *Жолчев* (ныне *Ивано-Франковская обл., Украина*). Вскоре после его смерти там же, в *Жолчеве*, состоялся Собор, на к-ром был избран его преемник. Этот Собор митр. св. *Петр (Могила)* не признал, как состоявшийся без его ведома и не в кафедральном городе. 5 апр. 1641 г. во львовском кафедральном храме св. *Георгия* был созван епархиальный Собор. После длительного обсуждения Собор подтвердил решение, принятое в *Жолчеве*, — выбрать епископом Львовским молодого (23-летнего), но образованного и преданного Церкви шляхтича *Андрея Желиборского*. В работе Собора кроме епархиального духовенства участвовали представитель митрополита, луцкий братский игум. *Леонтий (Шитик-Залесский)*, представители др. братств,

112 представителей шляхты. Анонимный участник Собора составил рукописный сб. «Жизнеописания львовских епископов греческого обряда» (*Origo et vita episcoporum ritus graeci Leopoliensium*), в котором представлена история Львовской кафедры с момента основания; обрывается повествование характеристикой новоизбранного архиерея. Новоизбранный еп. *Арсений (Желиборский)* был утвержден королем 4 июня 1641 г. и только после этого хиротонисан 7 нояб. 1641 г. в Луцке.

Не позднее 1645 г. еп. Арсений открыл во Львове правосл. храм во имя св. Иоанна Богослова, в 1649 г. подтвердил ставропигиальные права Креховского Николаевского муж. мон-ря, полученные от К-польского патриарха. Военные события 1648–1651 гг. разделили Львовскую епархию на 2 части: польско-шляхетскую (Галицию) и казацкую (Подолье). Еп. Арсений продолжал поддерживать связи со своей паствой, в 1650 г. вместе с уневским игум. Пахомием посетил митр. Киевского и Галицкого *Сильвестра (Косова)*. Еп. Арсений неоднократно выступал в роли посредника в переговорах между укр. гетманом и представителями Речи Посполитой. За заслуги в церковной деятельности кор. Ян Казимир II 7 марта 1656 г. предоставил еп. Арсению во владение Уневскую архимандритию. В 1658–1659 гг. еп. Арсений неоднократно предпринимал попытки примирения с униатами, окончившиеся неудачно. Скончался 18 сент. 1662 г.

Согласно «Летописи Львовского ставропигийского братства», в дек. 1662 г. Собор с участием духовенства и мирян избрал на Львовскую кафедру родного брата почившего архиерея Адама Желиборского. 20 мая 1663 г. А. Желиборский получил утверждение от кор. Яна II Казимира. В окт. 1663 г. новорукоположенный еп. *Афанасий (Желиборский)* уже осуществлял полноценное управление епархией. В марте 1664 г. он получил от короля должность администратора Киевской митрополии на землях, подконтрольных Речи Посполитой, и выполнял эти обязанности вплоть до смерти 7 нояб. 1666 г. Как и его брат, еп. Афанасий выполнял различные дипломатические поручения королевского двора, используя свои контакты с руководством гетманской Украины.

В 1666–1676 гг. шла длительная борьба за право обладания Львовской кафедрой. В 1666–1667 гг. временно управляющим епархией являлся бывш. еп. Перемышльский и митр. Киевский в пределах Речи Посполитой *Антоний (Винницкий)*, затягивавший проведение выборов нового архиерея. В янв. 1667 г. оппозиционная часть местной шляхты провела в г. Галич совещание, на котором на Львовскую кафедру был избран шляхтич Иван Шумлянский. Последний при посредничестве Львовского Римско-католического архиеп. Яна Тарновского обратился к королю, к-рый 27 февр. 1667 г. выдал привилей на Львовское епископство, и в нояб. 1667 г. Шумлянский принял монашеский постриг и иерейскую хиротонию от еп. Луцкого и Острожского *Идеона (Святополк-Четвертинского)* с именем Иосиф. К тому времени у *Иосифа (Шумлянского)* уже был серьезный соперник в борьбе за еп-ство. В янв. 1668 г. признанный Киевским митрополитом в пределах Речи Посполитой *Антоний (Винницкий)* созвал собор духовенства и мирян, избравший на Львовскую кафедру шляхтича *Евстафия Свистельницкого*, принявшего весной 1668 г. монашество с именем Иерея и хиротонисанного во епископа 10 мая 1668 г.

Сторонники Иосифа не сразу стали преобладать в епархии. Так, на епархиальном Соборе в апр. 1669 г. 21 из 37 наместников епархии не признал власти Иосифа и поддержал *Иерею (Свистельницкого)*. В 1673–1674 гг. Иерея фактически проиграл борьбу за Львовскую кафедру, и с 1674 г. Львовское еп-ство закрепилось за Иосифом.

В марте 1677 г. еп. Иосиф заявил нунцию о намерении принять унию частным образом, объяснив, что ранее этого сделать не смог из-за противодействия оппонента Иереи (Свистельницкого), названного им «проводником схизматиков». В присутствии римско-католич. и униат. иерархов в замковом храме в Варшаве 26 марта 1681 г. еп. Иосиф вместе с др. духовными лицами произнес католич. исповедание веры и поставил подпись под католич. Символом веры. С тех пор вплоть до 1700 г. он проводил подготовительную работу к принятию унии, важным этапом к-рой стало проведение во Львове в дек. 1694 г. епархиального Собора по вопросу отношения к унии, не

принесшего униатам полной победы над православными из-за сопротивления Львовского Успенского братства и поддерживавшей его шляхты. Офиц. объявление о принятии унии Львовской епархией еп. Иосиф сделал на очередном Соборе духовенства 14 апр. 1700 г. во львовском кафедральном соборе св. Георгия. В мае на Варшавском сейме Иосиф произнес католич. исповедание веры перед королем, нунцием и римско-католич. примасом Речи Посполитой. 11 июля 1700 г. еп. Иосиф впервые отслужил литургию с упоминанием филиокве, что стало заключительным актом его открытого присоединения к унии.

Ряд приходов не последовали за епископом. Активно противостояли униат. экспансии *Манявский Крестовоздвиженский скит* и приписанные к нему мон-ри: коломыйский Благовещенский (упразднен униатами в 1732), толмачский Михайловский (упразднен униатами в 1732), Угорницкий Михайловский скит (упразднен униатами в 1744, стал приписным к униатскому Крылосскому мон-рю). Ок. 1720 г. перешел в унию Креховский мон-рь. Об истории унии на территории Л. е. см. в ст. *Украинская греко-католическая Церковь*.

1914–1915 гг. Незадолго до войны, в 1911–1912 гг., в ответ на усиление латинизации в униатской церкви, правосл. миссионерами были организованы по меньшей мере 3 православные общины, разгромленные в 1913 г. австро-венг. властями: в с. Теляж Сокальского повята во главе со свящ. Иоанном Илечко (бежал в Закарпатье), в с. Граб Ясельского повята во главе со свящ. Максимом Сандовичем (казнен в 1914) и в с. Залуче Снятинского повята во главе со свящ. Игнатием Гудимой (в 1914 стал узником лагеря Талергоф, доведен до инвалидности; там же в 1914–1915 погибли неск. униатских священников Галиции, обвинявшихся в «москвофильстве» и симпатиях к Православию). В связи с успешным наступлением российских войск на территории Вост. Галиции 28 авг. 1914 г. Синод принял определение о назначении на Галицкую кафедру архиеп. Воынского и Житомирского *Евлогия (Георгиевского)*, фактически восстановив Галицко-Львовскую епископию, упраздненную униатами в 1700 г. 29 авг. 1914 г. синодальное определение утверждено имп. Николаем II.

5 сент. того же года архиеп. Евлогий вскоре после приезда на территорию Галиции совершил торжественные богослужения в честь победы рус. войск в Галицкой операции, завершившейся взятием Львова 21 авг. 1914 г. 15 сент. 1914 г. первенствующий член Синода митр. Владимир (Богоявленский) направил на имя патриарха К-польского письмо с просьбой признать территорию Галиции в ведении РПЦ.

27 нояб. архиеп. Евлогий написал в Синод 1-й рапорт о положении церковных дел в Галиции. Согласно отчету, архиепископ 7 сент. 1914 г. прибыл в Почаевскую лавру и посетил 3 ближайших прихода на территории Бродовского повета, к-рые первыми перешли из унии в Православие, — в селах Поповцы, Накваша и Борятин. 2 нояб. 1914 г. Евлогий служил в соборном храме г. Броды вместе с наместником Почаевской лавры архим. Паисием (Пахалиным). В ведение рус. духовенства перешел бывш. т. н. румынско-буковинский храм св. Георгия во Львове. Указом Синода от 9 дек. 1914 г. архиеп. Во-лынскому Евлогию предписывалось «для заведования устройством церковных дел в Галиции учредить должность благочинного и при нем благочиннический совет, с возможностью организации в будущем духовного правления». Было постановлено сохранить за архиеп. Евлогием общее наблюдение и общее руководство делами ЕУ в Во-лынской епархии, фактическое же управление на время его отсутствия на Во-лыни поручить епископу Владимир-Во-лынскому Фаддею (Успенскому).

29 янв. 1915 г. Синод заслушал рапорт архиеп. Евлогия о присоединении к Православию 52 греко-католических приходов. В этом рапорте архиерей просил создать еще 2 благочиннических округа, предлагал для замещения приходских мест открыть в Галиции 110 штатных священнических и псаломщических вакансий при 11 уездных соборных храмах (по 10 вакансий при каждом) и содержать их на средства из местных доходов. Вскоре после этого было образовано отдельное Галицийское духовное управление, ставшее фактически аналогом епархиального управления. Для лучшего понимания ситуации в Галиции туда указом Синода от 26 янв. 1915 г. был командирован видный специалист по церковной истории

Галиции и униат. богослужебным традициям проф. СПДА П. Н. Жукович.

В февр. 1915 г. по согласованию с греко-католич. Львовским митрополичьим ординариатом православным были переданы Успенский Братский храм при Ставропигийском ин-те, где был обустроен т. н. Волошский Архиерейский дом (по названию ул. Волошской в старой части Львова), и Преображенский храм при Русском народном ин-те, настоятелем которого был перешедший из унии в Православие свящ. Иоанн Давидович, а после его отъезда в Россию — бывш. викарий униат. прихода свящ. Иосиф Тягнибок. Также в совместном пользовании православных и униатов в течение весны и нач. лета 1915 г. находился Анно-Зачатьевский храм на Стрыйском предместье Львова, бывший под попечительством пророссийского Русского народного дома. Кроме 3 храмов во Львове официально были оформлены в ведении архиеп. Евлогия и получали жалованье из средств Синода 60 бывш. униат. приходов, в большинстве случаев во главе со священниками. Сведения о том, что всего на занятой рус. войсками территории Галиции из 1874 униат. приходов в Православие перешел 81 приход, представляются завышенными, т. к. учитывали в т. ч. случаи перехода церковных общин в юрисдикцию архиеп. Евлогия в связи с высылкой униатских настоятелей вглубь России. 12 марта 1915 г. в Петроград прибыли делегаты от бывш. униат. клириков Галиции, перешедших в Православие: священники Владимир Илевич и Иосиф Тягнибок (РГИА. Ф. 797. Оп. 84. Д. 510. Л. 136–137).

14 янв. 1915 г. Синод подготовил резолюцию о необходимости восстановления Манявского Крестовоздвиженского скита, после чего 19 февр. обер-прокурор Синода В. К. Саблер официально обратился к генерал-губернатору Галиции гр. Г. А. Бобринскому с предложением воссоздать Манявский скит, но уже 11 марта Саблер в письме Бобринскому предложил создать правосл. мон-рь в с. Зарваница Подгаецкого у., где находилась особо чтимая икона Божией Матери, находя это более желательным, чем устройство Манявского скита. Эта позиция не была поддержана министром внутренних дел Н. А. Маклаковым, кото-

рый в письме от 15 марта 1915 г. настаивал на скорейшем возобновлении скита в Маняве.

В сент. 1914 г. рус. войска заняли Буковину, исторически тяготевавшую к Галиции. При этом митр. Буковинско-Далматинский и архиеп. Черновицкий Владимир де Репта со своей консисторией покинул епархию. 28 апр. 1915 г. Синод поручил архиеп. Евлогию временное управление Буковинской епархией, с сохранением ее самостоятельности как автономного церковного образования в ведении Синода. Предложение черновицкого губернатора С. Д. Евреина о назначении для Буковины особого викария было отклонено.

В мае 1915 г. австро-венг. войска вновь заняли территорию Буковины. Вскоре рус. войска оставили Львов. 11 июля было принято решение о расформировании управления временного генерал-губернаторства Галиции, в связи с чем подлежало упразднению и возглавляемое архиеп. Евлогием духовное управление галицкими церквями, несмотря на попытки Евлогия до последнего сохранить его деятельность как структуры «в изгнании» (Там же. Л. 309–310). Архиеп. Евлогий вернулся на свою кафедру в Житомир.

Часть униат. клириков, находившихся в 1914–1915 гг. в ведении правосл. Галицкого церковного управления, отказались вернуться в унию, несмотря на различные понижения и санкции со стороны униат. иерархии за свое «отступничество» (священники Филипп Борецкий, Стефан Клубок, Иоанн Лёгкий, Антоний Криницкий, Евгений Кушпета, Григорий Курилас и Григорий Боечко после 1915 г. остались в Православии, переехали из Галиции на Во-лынь, где получили приходы, а позже, оказавшись в межвоенный период в польск. части Во-лыни, были делегированы священноначалием в новообразованные правосл. приходы Галиции). Т. о., попытка возрождения Православия в Галиции в 1914–1915 гг. стала значимой вехой в церковной истории края.

1924–1939 гг. В адм. отношении в послевоенной Польше Галиция делилась на 4 воеводства: Львовское, Станиславовское, Тарнопольское и Краковское. Согласно офиц. переписи населения от 30 сент. 1921 г., в пределах Галиции проживали лишь 4566 православных, а именно: во Львовском воеводстве — 1438 (в 1924 —



1451 чел.), в Станиславском — 831, Тарнопольском — 918 и Краковском — 1379 чел. Во Львовском и в Краковском воеводствах православные преимущественно жили в городах и местечках (803 и 1074 чел.).

В нач. 1924 г. Мин-во вероисповеданий и просвещения Польши утредило решение Синода Польской Православной Церкви о распротранении ее юрисдикции на Поморское, Познанское, Краковское, Станиславовское, Тарнопольское и Львовское воеводства. В марте 1924 г. по благословению митр. Дионисия (Валединского) в г. Перемышль (Пшемысль) была организована правосл. община, в состав к-рой вошли жители города и соседних повятов, а также эмигранты из России, с Украины и из Белоруссии. Ко времени создания отдельного самостоятельного прихода исполнение обязанностей настоятеля было возложено на военного священника X корпуса Симеона Федоренко. Сначала богослужения проводились в достаточно просторной каменной часовне, к-рая находилась на военном братском кладбище в пригороде Липовица. На большие праздники в часовне собиралось до 1 тыс. прихожан. В июле 1924 г. церковь посетил протопресвитер правосл. военного духовенства Польши, свящ. Василий Мартыш. Однако Липовицкой церкви не суждено было долго существовать: боясь распротранения Православия, представители униат. церкви во главе с еп. Иосафатом Коциловским приложили все усилия для ее закрытия, что и произошло 23 дек. 1924 г. Но правосл. миряне Перемышля за 2 месяца собрали достаточно средств для покупки необходимых предметов церковного обихода и организовали сборную переносную церковь, благодаря чему верующие смогли отпраздновать Пасху и др. праздники. Начиная с 1926 г. все богослужения совершал свящ. Симеон Федоренко в помещении актового зала укр. гимназии, бесплатно предоставленного правосл. общине Советом гимназии, поскольку абсолютное большинство местных прихожан составляли украинцы.

На праздник Преображения Господня, в авг. 1925 г., по благословению митр. Дионисия (Валединского) на месте Манявского Крестовоздвиженского скита состоялись памятные мероприятия по случаю 140-й годовщины со дня ликвидации этой

обители австр. властями. Литургию отслужили исполняющий обязанности настоятеля Львовского правосл. прихода иером. Пантелеимон (Рудык) и военный свящ. Стефан Рудык.

До 1926 г. самостоятельный правосл. приход существовал только во Львове, откуда священники выезжали для совершения треб. С 1926 г. митр. Дионисий обращался с письмами к патриарху Румынскому Мирону (Кристе) и митр. Буковинскому Нектарию (Котлярчуку) с просьбой поспособствовать тому, чтобы единственный во Львове и всей Галиции правосл. храм св. Георгия, права на который принадлежали Румынской Церкви, был сохранен и можно было открыть при нем постоянный правосл. приход. Для этого, до окончательного решения вопроса о дальнейшей судьбе храма, предлагалось передать его в ведение Варшавской митрополии в той или иной форме: напр., сдать Варшавской митрополии церковные и др. здания в долгосрочную аренду или даже продать на приемлемых условиях.

Уже осенью 1926 г. греко-католики сел Тылява и Тростяна Кросненского повята обратились к митр. Варшавскому Дионисию с просьбой принять их в Православие. Просьба была удовлетворена, и в новые правосл. приходы были направлены постоянные священники. Это стало толчком для перехода в Православие ряда сел Лемковщины. Несмотря на различные препятствия, количество православных прихожан быстро росло. Важным фактором в этом процессе были нестроения внутри униатской Церкви, обусловленные попытками введения обязательного celibата для духовенства в Станиславовской и Перемышльской униат. епархиях, а также латинизации и введения нового стиля в богослужение. На сессии Синода в Варшаве 20 окт.— 3 нояб. 1927 г. рассматривались вопросы легализации 9 новых правосл. приходов в Галиции, а также предоставления правосл. священникам Галиции права преподавать Закон Божий в местных школах наравне с римско-католич. и униат. духовенством. В авг. 1928 г. Синод в Варшаве решил создать при митрополии «Общество друзей православия в Галичине», ответственное за дотации правосл. приходам края, им стал руководить прот. Терентий Теодорович.

2 февр. 1927 г. по благословению митр. Дионисия во Львове состоялось торжественное открытие Православного братства в честь чудотворной Почаевской иконы Божией Матери. На 1-м заседании братства (вечером в тот же день) председателем правления братства был избран иером. Пантелеимон (Рудык), настоятель львовского храма св. Георгия (в кон. 1927 иером. Пантелеимон был назначен благочинным новообразованных правосл. приходов на территории Краковского и Львовского воеводств). В янв. 1929 г. правосл. Львовское Почаево-Богородичное братство провело праздник для детей в Русском народном доме во Львове, организаторами выступили новая начальница Львовского братства Ольга Лелявская, духовник братства иером. Пантелеимон и др.

17 дек. 1927 г. в помещении Русского народного дома во Львове состоялся съезд делегатов правосл. приходов Галиции, созданный по благословению митр. Дионисия и с разрешения местных властей. В нем приняли участие несколько десятков делегатов, представлявших более 20 сел Галиции, население к-рых почти в полном составе перешло в Православие на протяжении этого года. Участники съезда приняли обращение к правительству Польши с просьбой легализовать деятельность отделившихся от униат. Церкви правосл. общин, и в случае если их поддержит в селах большинство жителей, изымать из ведения униатов сельские храмы и передавать их православным.

В 1927–1928 гг. движение за возврат к Православию было наиболее активным на территории Лемковщины (см. *Лемковщины апостольская администрация*). Также православное возрождение затронуло и Сев. Галицию — Сокальский повят. В день празднования Рождества, 7 янв. 1928 г., настоятель львовской правосл. церкви иером. Пантелеимон присоединил к Православию жителей сел Корчин и Розжалов Сокальского повята Львовского воеводства. Всего к Православию присоединилось 3 тыс. жителей. В том же году иером. Пантелеимон присоединил к Православию в г. Коломыя Станиславовского воеводства ок. 400 представителей местной интеллигенции и купечества, к-рые до этого были униатами. Также в 1928 г. митр. Дионисий обратился в Мин-во



вероисповеданий за согласием на открытие 3 приходов в Станиславовском воеводстве: в г. Турка, в селах Битля Турковского повята и Барлоги Калушского повята. Одновременно туда были направлены правосл. священнослужители. В кон. нояб. 1929 г. состоялся переход в Православие почти всего населения прихода с. Турье Самборского повята Львовского воеводства. Решением епархиальной власти опека над новыми прихожанами была передана священнику г. Коломыя Роману Лецишину. В апр. 1930 г. свящ. Игнатий Кирильчук был направлен для выполнения пастырских обязанностей на новообразованный приход в с. В. Яблонька Турковского повята, в составе Малопольского благочиния. В 1931 г. основан правосл. приход в колонии Дальний Кут Бережанского повята (ныне Тернопольской обл.), в 1932 г. организован приход в с. Городжев, начиная с 1934 г. упоминается правосл. община в г. Галич. В 1935–1937 гг. настоятелем прихода в Галиче являлся иером. Мстислав (Волонсевич), буд. епископ, который в сент. 1937 г. был переведен на должность настоятеля Львовского прихода.

Львовский Георгиевский храм в 1938 г. был передан в военное ведомство, что негативно сказалось на дальнейшей духовно-просветительской деятельности правосл. Галицкой миссии среди униатов (последний глава миссии свящ. Григорий Курилас в 1943 эмигрировал, в 1947 вернулся во Львов, в 1948 был репрессирован).

1940–1943 гг. 28 окт. 1940 г. Патриаршим Местоблюстителем митр. Сергием (Страгородским) был издан указ об образовании Западного экзархата в составе Воыньской, Тернопольско-Галицкой, Гродненско-Вилейской и Полесской епархий. Экзархом был назначен митр. Николай (Ярушевич). Территория Галиции вошла в Тернопольско-Галицкую епархию во главе с архиеп. Алексием (Громадским), за епархией были закреплены 15 правосл. приходов Галиции.

27 марта 1941 г. во епископа Львовского был хиротонисан наместник Почаевской лавры архим. Пантелеимон (Рудык), к-рый во времена Польши, как отмечалось в синодальном постановлении, «больше других послужил делу православной миссии в Галиции». Львовскую епархию

образовали за счет части приходов упраздненной Тернопольско-Галицкой епархии, преобразованной в Ровенско-Кременецкую, с оставлением на Кременецкой кафедре архиеп. Алексия. По неизвестным причинам еп. Пантелеимон переселился во Львов только к нач. июня 1941 г., а до этого находился при Почаевской лавре в непосредственном подчинении экзарха Западных Украины и Белоруссии митр. Николая (Ярушевича). Фактически еп. Пантелеимон был епископом Львовским номинально, т. к. почти все приходы Галиции с началом оккупации летом 1941 г. вернулись в юрисдикцию митр. Варшавского и всея Польши Дионисия (Валединского) и подчиненного ему еп. Краковско-Лемковского Палладия (Видибиды-Руденко), с 13 авг. 1941 г. титуловавшегося епископом Краковско-Лемковско-Львовским. В дек. 1941 г. еп. Пантелеимон переехал в Киев, став временно управляющим Киевской епархией, с сохранением за ним титула «Львовский». В кон. 1943 г. архиеп. Пантелеимон покинул Украину, с тех пор Львовская кафедра в юрисдикции Московского Патриархата и фактически, и юридически не существовала.

1944–1990 гг. После изгнания из края нем. оккупантов в 1944 г. в Галиции оставались действующими 10 правосл. общин, в т. ч. 3 прихода во Львовской обл., 2 прихода в Дрогобычской обл., 4 прихода в Станиславской обл. и приход в юж. части Тернопольской обл. В 1944–1945 гг. власти не форсировали открытые переходы в Православие отдельных униат. общин, проводя подготовку коллективного присоединения, новообразованные правосл. общины власти обеспечивали культовыми зданиями др. конфессий, передавая им католич. костелы и лютеран. кирхи, опустевшие в связи с выселением из Галиции польск. и нем. общин (в г. Станислав новообразованному Троицкому приходу было передано здание бывш. кирхи, в г. Сокаль в бывш. костеле был открыт первый в городе правосл. храм).

10 марта 1945 г. принято решение Синода о назначении на Львовско-Тернопольскую кафедру еп. Николая (Петина), но уже 18 апр. решение было отменено ввиду незнания им укр. языка.

22 апр. 1945 г. во епископа Львовского и Тернопольского был руко-

положен Макарий (Оксиук), начавший активное сотрудничество с униат. священником Гавриилом Костельником по возвращению униатов в Православие. В нач. 1945 г. во Львовской обл. в Православие перешли первые 5 приходов: в селах Дмитровичи Винниковского р-на и Долиняны Городокского р-на, пос. Поморяны Поморянского р-на, в селах Стрептов Новомилятинского р-на и Вороблячин Немировского р-на. С образованием Инициативной группы 28 мая 1945 г. переход униат. общин в Православие стал массовым явлением. 3 авг. уполномоченный по делам РПЦ по Львовской обл. А. А. Вишневецкий сообщил руководству Совета по делам РПЦ, что с просьбой о принятии в Инициативную группу поступило 50 заявлений от священников Львовской обл. На 1 окт. 1945 г. кроме 9 полноценных приходов с храмами существовали также 2 правосл. общины в г. Броды и пос. Щирец, к-рые совершали богослужения в униат. храмах поочередно с общинами УГКЦ. В февр.—марте 1946 г. к Православию официально присоединилось большинство бывш. униат. духовенства Львова. 23 февр. 1946 г. декларацию о присоединении к РПЦ подписали члены Инициативной группы: настоятель Преображенского храма Г. Костельник, настоятель Владимирского храма свящ. Евгений Юрик, настоятель Параскево-Пятницкого храма Василий Дрелых, настоятель Онуфриевского храма Никита Павлосюк. В последующие дни такие же декларации для епископа и уполномоченного подписали др. львовские клирики: священник Преображенского храма Петр Козицкий, настоятель Петропавловского храма Иоанн Ключ, настоятель Успенского Братского храма Иаков Костюк и его викарий Мирон Крутяк, клирики собора св. Георгия Дмитрий Семчишин и Павел Швыдкой (ГА Львовской обл. Ф. Р–1332. Оп. 1. Д. 5). 8–10 марта 1946 г. в униат. кафедральном храме св. Георгия состоялся Львовский Собор с участием более 200 униат. священнослужителей и 19 мирян, провозгласивший упразднение Брестской унии и объединение Греко-католической Церкви с РПЦ. Однако реализация постановлений Львовского Собора была непростой и длительной. На 30 окт. 1946 г. из 440 бывш. униат. церквей Львовской обл. только 332 перерегистрировались

как православные, остальные же затягивали с регистрацией. На 15 нояб. 1946 г. канонически оформились в юрисдикции РПЦ 264 священника во Львовской обл. и 168 в Тернопольской, не оформили присоединение к РПЦ 76 священников во Львовской обл. и 106 в Тернопольской. После убийства Г. Костельника в сент. 1948 г. процесс воссоединения еще более замедлился. Кроме Костельника сторонниками унии в 1946–1948 гг. были убиты еще 14 перешедших в Православие священников.

В качестве одной из мер по активизации процесса воссоединения униатов власти рассматривали усиление церковного образования: в письме председателя Львовского облисполкома на имя председателя Львовского горсовета от 1 июня 1946 г. требовалось до 20 июня 1946 г. выполнить распоряжение первого заместителя председателя Совета Министров УССР Л. Р. Корнийца «Об организации в г. Львове пастырско-богословских курсов», выделить соответствующие помещения при соборе св. Георгия и передать их в ведение Львовского ЕУ для размещения курсов и преподавательского состава. Уполномоченный Вишневский предлагал еп. Макарию, чтобы тот уже 1 сент. 1946 г. открыл во Львове пастырско-богословские курсы, с последующим преобразованием их в семинарию. Еп. Макарий постоянно под разными предлогами откладывал открытие курсов, о чем Вишневский жаловался в Киев. Позиция еп. Макария формировалась с учетом как широко распространенных среди духовенства подозрений в том, что власть собирается использовать семинарию в качестве ловушки для «нелояльных» элементов (свидетельством чего были проведенные в 1946–1948 аресты среди преподавателей и студентов Воынской ДС), так и в силу личного недоверия к приходскому духовенству Львова, как к бывшим униатам (еп. Макарий неск. раз безуспешно пытался «разбавить» клир Львова правосл. клириками с Воыни или Холмщины, все время сталкиваясь с недовольством и прямым сопротивлением галицкого духовенства). Создание же семинарии неизбежно привело бы к укреплению «местных кадров». После Львовского Собора кафедральным храмом епархии стал собор во имя св. Георгия (Свято-Юрский), вскоре в ведение православных пе-

редали еще 14 греко-католич. церквей Львова. Для первых лет работы епархии была характерна кадровая нестабильность, только в должности настоятеля кафедрального собора за 2 года побывали 4 клирика. Управляющим делами Львовского ЕУ с 1946 г. являлся настоятель Николаевского храма Львова прот. Е. Юрик.

В письме от 5 авг. 1949 г. на имя главы Совета по делам РПЦ по Украинской ССР П. С. Ходченко свящ. Дрелых из Львова и его сторонники из «староправославных» сообщали, что еп. Макарий искусственно занижает реальное число невоссоединенных священников. Особенно слабо православие распространяется в Дрогобычской и Станиславской областях, к-рые остаются по сути католич. регионами. Авторы письма утверждали, что все ключевые должности в епархии занимают в прошлом активные «латинизаторы»: прот. Д. Семчишин, прот. Е. Юрик, прот. П. Козицкий, к-рые имеют неограниченное влияние на еп. Макария и всеми силами противятся делатинизации бывш. униат. храмов. Сам еп. Макарий проявляет преступное бездействие, а также преследует всех сторонников более активной правосл. миссии (Там же. Оп. 2. Д. 14. Л. 31). 12 дек. 1949 г. Синод принял постановление об устранении всех униат. особенностей в богослужбной практике западноукр. епархий. 28 янв. 1950 г. еп. Львовский Макарий, еп. Станиславский *Антоний (Пельвецкий)* и еп. Дрогобычский *Михаил (Мельник)* провели совещание во Львове, на котором приняли т. н. Обоюдное послание епископов Западнорусских епархий из 16 пунктов, предусматривавших меры по устранению «униатских пережитков» из интерьера церковных зданий, а также из богослужений новоприсоединенных храмов. При этом еп. Макарий в разговоре с уполномоченным говорил о преждевременности таких мер: настаивать на искоренении самим же бывш. униат. духовенством утверждавшихся в течение неск. веков богослужбных особенностей в храмах Галиции — значит требовать от них невозможного. В 1950–1951 гг. конфликт между уполномоченным и еп. Макарием только усилился: Вишневский утверждал, что еп. Макарий игнорирует его требования лишать сана всех нелояльных, подвергавшихся арестам или высылке клириков (в 1948–

1952 во Львовской обл. были арестованы или высланы ок. 100 священников), а также отказывается активно вводить правосл. обряд, принимать жесткие канонические санкции в отношении клириков — противников делатинизации. Вишневский рапортовал в Киев, что наступил подходящий момент для усиления «наступления на религию», к-рая, по его мнению, является в Галиции ближайшим спутником укр. национализма.

В 1950 г. в рамках этого наступления по согласованию с еп. Макарием упразднен Загаецкий Иоанна милостивого муж. мон-рь, храм к-рого был обращен в приходский, а через неск. лет закрыт. В апр. 1950 г. Вишневский потребовал от патриарха удалить еп. Макария из епархии и прислать специальную комиссию, чтобы изблечить его бездейственность. В 1950 г. был арестован управляющий делами Львовского ЕУ прот. Е. Юрик (выслан в Сибирь на 5 лет). 7 июля 1951 г. архиеп. Макарий переведен из Львова в Варшаву как Предстоятель Польской Православной Церкви. В 1948 г. во Львовской обл. насчитывалось 611 зарегистрированных церквей и 312 священников, с тех пор число храмов не менялось вплоть до 1953 г., а число священников уменьшилось к 1953 г. до 276 чел.

27 дек. 1951 г. Л. е. возглавил архиеп. Фотий (Топиро), к-рый начал более энергично бороться за внедрение правосл. обрядов и искоренение латинизации. При нем с ключевых должностей постепенно вытеснялось местное духовенство, ряд «упорствующих» клириков запретили в служении. Еп. Фотий сделал аппарат ЕУ менее бюрократизированным, начались регулярные посещения правящим архиереем отдаленных приходов. Еп. Фотий скончался 20 авг. 1952 г. После этого несколько месяцев временно управляющим Львовской епархией был еп. Станиславский Антоний.

15 нояб. 1952 г. епархию возглавил еп. Панкратий (Кашперук), переведенный с Воынской епархии и управлявший Л. е. в течение 4 лет. При нем резко усилилось противостояние правящего архиерея, опиравшегося на приглашенных из других епархий (чаще всего с Воыни и из Подолья) «староправославных» священнослужителей, с местным духовенством. Как отмечал по этому

поводу Вишневский: «Считаю, что больше староправославных священников во Львов брать не следует, так как выдворение местного духовенства на периферию со Львова неизбежно вызовет нарекания и крикволки не в пользу руководства РПЦ» (ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 3. Д. 130. Л. 182). По указанию уполномоченного в июне 1953 г. Панкратий назначил благочинным г. Львова прот. Д. Семчишина, самого влиятельного из бывш. униат. клириков. В 1953 г. Панкратий уволил благочинного Тернопольской обл., настоятеля Рождество-Богородичного храма г. Кременец прот. Сергия Карнковского («староправославного») и назначил вместо него настоятеля Успенского храма г. Тернополь прот. Константина Добрянского; в том же году им был упразднен Обычский Николаевский жен. мон-рь, община переведена в Кременецкий мон-рь, преобразованный тогда же в женский. В 1955 г. увольнение архиереем настоятеля кафедрального храма, сопровождавшееся публичными обвинениями, вызвало широкое недовольство духовенства и даже обращение в суд за клевету. В 1956 г. архиеп. Панкратий был снят с кафедры.

С учетом новых храмов в униат. селах, разрешенных к открытию, в 1955 г. число зарегистрированных церквей во Львовской обл. достигло 637. Однако вскоре началось массовое закрытие и снятие с регистрации «лишних» церквей, в итоге в 1958 г. их стало 613, клир Л. е. составляли 310 священников и 4 диакона.

23 июля 1956 г. на Львовскую кафедру был назначен архиеп. Палладий (Каминский), управлявший Л. е. до мая 1960 г. По его инициативе были проведены съезд благочинных Львовско-Тернопольской епархии (Почаев, окт. 1957) и Львовский съезд (авг. 1958), на к-рых были рассмотрены литургические и дисциплинарные вопросы, а также приняты декларации с призывами усилить борьбу с католичеством и униатством в связи с тем, что «в последнее время в епархии наблюдается заметная активизация невоссоединенных священников». В 1957 г. были введены должности обл. благочинных, в обязанности к-рых входила инспекция приходов «в целях внедрения православных обрядов и ликвидации униатских пережитков». Во

Львовской обл. должность обл. благочинного занял в мае 1957 г. прот. Иоанн Король, настоятель кафедрального собора, а в Дрогобычской обл. такую должность занял свящ. Юрий Савчук. В 1961 г. прот. И. Короля из-за его «малоактивности» сменил в должности обл. благочинного прот. Юрий Ванчицкий, настоятель Николаевского храма во Львове.

21 мая 1959 г. в связи с упразднением Дрогобычской обл. Дрогобычская епархия была присоединена к Львовской епархии, и число приходов Львовской обл. возросло с 613 до 1253 общин.

В февр. 1960 г. во Львов прибыл старший инспектор Уполномоченного Совета по делам РПЦ при СМ УССР С. Голубань, который вместе с уполномоченным по делам культов по Львовской обл. М. И. Дрилем осуществил проверку львовских храмов на предмет выявления в интерьерах и убранстве «униатских элементов». По итогам проверки и негативных отзывов уполномоченного в кон. мая 1960 г. архиеп. Палладий был смещен с Львовской кафедры и переведен в Оренбург.

В сент. 1960 г. на Л. е. был переведен Черновицкий и Буковинский еп. Григорий (Закаляк), 1-й архиерей из числа бывш. львовского униат. духовенства. С 1959 г. после закрытия *кремнецкого в честь Богоявления женского монастыря* (несмотря на активное сопротивление архиеп. Палладия) началось массовое закрытие храмов и снятие с регистрации священнослужителей Л. е.: во Львовской обл. в 1960 г. сняты с регистрации 44 храма, прекращены службы в 66 незарегистрированных церквях, в 1961 г. сняты с регистрации 77 общин и 10 священнослужителей, в т. ч. известные львовские протоиереи Д. Семчишин и Стефан Кременецкий, настоятель Преображенского храма. В 1961 г. оставалось 1130 зарегистрированных церквей, 507 священников, 5 диаконов. В Тернопольской обл. из 804 храмов в 1960 г. через год было уже 777, сократилось и число священнослужителей. Особо жесткий характер имела кампания против Почаевской лавры в 1960–1963 гг. В обители закрыли гостиницу, свечную мастерскую, запретили проводить ремонт, а значительную часть братии силой вывезли из лавры в места, где они были прописаны до принятия монашес-

кого пострига. В 1960 г. закрыт Свято-Духовский скит Почаевской лавры, в 1960–1962 гг. арестованы 7 монашествующих лавры, пресекались массовые паломничества. В 1963 г. патриарх предложил еп. Григорию перенести ЕУ из Львова в Почаевскую лавру для того, чтобы тем самым уберечь лавру от закрытия (Там же. Д. 287. Л. 131).

В окт. 1964 г. еп. Григорий был возвращен на Черновицкую кафедру, а Л. е. менее года управлял еп. Дамиан (Марчук), с 1961 г. управлявший Черновицкой и Буковинской епархией. Еп. Дамиан часто посещал отдаленные приходы епархии, пытался защитить Почаевскую лавру, отказывался уменьшить число ее насельников, чем вызвал недовольство уполномоченного Совета по делам религий и вскоре был переведен на Вольнско-Ровенскую кафедру. На 1965 г. во Львовской обл. состояло на регистрации 692 храма, 489 священников, 4 диакона и 492 псаломщика, в Тернопольской обл. оставались зарегистрированными 512 храмов, 276 священников, 292 псаломщика, а также Почаевская лавра, в которой проживали 33 насельника.

31 окт. 1965 на Л. е. был назначен прот. Е. Юрик, принявший монашество с именем Николай. В 1966 г. он возведен в сан архиепископа, а в 1971 г. награжден саном митрополита. 20–21 февр. 1974 г. в Киеве состоялось совещание архиереев зап. епархий Украинского Экзархата РПЦ, на котором митр. Филарет (Денисенко) заявил о необходимости постепенной замены бывшего униат. духовенства на молодых правосл. клириков, получивших воспитание, образование и рукоположение в новых, советских условиях жизни. Констатировалось, что наиболее «ненормальная» ситуация в этом отношении наблюдается во Львовской епархии, где из 676 священников 274 — бывш. униаты и только 64 — «староправославные», 53 — из др. епархий, 285 — рукоположены после 1946 г. При этом митр. Филарет отверг направленное ему 20 февр. предложение митр. Львовского Николая добиться у властей разрешения на открытие недействующих церквей в районах наибольшего распространения униат. агитации и нелегального униат. духовенства (Бродовском и Городокском р-нах Львовской обл., Зале-

щицком р-не Тернопольской обл.). Ссылаясь на преклонный возраст и состояние здоровья, 6 окт. 1983 г. митр. *Николай (Юрик)* подал прошение патриарху Пимену об уходе на покой (1 окт. 1984 митрополит скончался).

Согласно решению Синода от 23 нояб. 1983 г., Львовско-Тернопольскую кафедру возглавил архиепископ Харьковский и Богодуховский *Никодим (Руснак)*. В 1-й пол. 80-х гг. XX в. почти каждый год закрывались отдельные сельские храмы. К 1988 г. в Л. е. было 1060 общин (578 во Львовской обл. и 482 в Тернопольской). В 1988 г. львовский собор св. Георгия и Почаевская лавра стали центрами празднования 1000-летия Крещения Руси. В том же году началось возвращение правосл. общинам ранее закрытых храмов. Во Львовской обл. первыми в марте 1988 г. были открыты храмы в селах Калиновка и Кохановка Яворовского р-на, пос. Пониква Бродовского р-на, селах Тучном Перемышлянского р-на, Тухолька Сколевского р-на, Сторона Дрогобычского р-на, в областном г. Червоноград. В Тернопольской обл. первыми были переданы и получили регистрацию в июле 1988 г. храмы в селах Трудобовка Монастырискского р-на, Пороховая Бучачского р-на, Садки Залещицкого р-на, Миловцы Чортковского р-на, Саджевка Гусятинского р-на. В связи с увеличением числа приходов определением Синода от 19 июля 1988 г. на кафедру епископом Кременецким и викарием Львовско-Тернопольской епархии назначен наместник Почаевской лавры архим. *Марк (Петровцы)*. 28 июля состоялось его рукоположение. 28 дек. 1988 г. образована самостоятельная Тернопольская епархия, выделенная из Л. е. На нач. 1989 г. во Львовско-Тернопольской епархии насчитывалось 1270 приходов, из них 702 во Львовской обл. и 568 в Тернопольской обл.

1990–2016 гг. С кон 80-х гг. XX в. в Галиции началось восстановление легальных структур униат. Украинской Греко-католической Церкви (УГКЦ), сопровождающееся жесткой агрессией по отношению к правосл. общинам. Первые акции униатов имели место в 1987–1988 гг., после того как 4 авг. 1987 г. трое эмигрантских епископов УГКЦ выступили с заявлением о выходе униатов из подполья. Началось массовое

распространение греко-католич. богослужебных книг и пропагандистской лит-ры (часть книг тайно печаталась в римско-католич. мон-ре в Вильнюсе). Первым из правосл. священников Львовской обл. о переходе в УГКЦ заявил 5 мая 1989 г. свящ. Михаил Низкогуз, настоятель храма в пос. Ст. Соль Старосамборского р-на, его примеру последовали клирики в нек-рых др. селах. 17 сент. 1989 г. Комитет защиты УГКЦ провел во Львове манифестацию и шествие по случаю 50-летия присоединения Галиции к СССР, в них участвовали десятки тыс. чел., уже 8 окт. Синод УГКЦ в Риме заявил о необходимости скорейшей легализации УГКЦ и возвращения ей утраченной собственности. Эти события послужили сигналом к началу кампании по захвату бывш. униат. храмов, принадлежавших РПЦ. Первым 29 окт. 1989 г. был занят Преображенский храм, клирик к-рого Ярослав Чухний накануне перешел в УГКЦ и был официально принят через покаяние в униат. юрисдикцию проживавшим во Львове еп. УГКЦ Владимиром Стернюком.

Практически одновременно в Л. е. стали действовать структуры т. н. Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ). Первым в автокефалистский раскол перешел в праздник Преображения Господня 19 авг. 1989 г. настоятель Петропавловского храма в Лычаковском р-не Львова прот. Владимир Ярема. 20 окт. 1989 г. в Петропавловском соборе Львова состоялся 1-й «собор духовенства и мирян УАПЦ», избравший ее главой бывш. Житомирского еп. Иоанна Боднарчука с титулом «архиепископ Галицкий и Волынский» (позднее Львовский и Галицкий).

13 сент. 1989 г. на Львовскую кафедру вместо архиеп. Никодима был назначен архиеп. *Ириней (Середний)*. К 1 янв. 1990 г. во Львовской обл. были 1289 общин РПЦ и 1678 священно- и церковнослужителей (644 священника, 11 диаконов и 1023 псаломщика). Однако значительная часть клириков уже не скрывала своих намерений перейти к униатам или автокефалистам, к-рые пользовались все большим влиянием в регионе. 13 дек. 1989 г. в престольный праздник униаты не допустили архиеп. Львовского Ириней совершать богослужения и насильственно захватили городской Андреевский храм.

30 дек. 1989 г. ими был захвачен соборный Успенский храм в г. Стрый. В нач. 1990 г. униатами был захвачен 2-й кафедральный храм епархии — Троицкий собор г. Дрогобыча, настоятель которого свящ. Николай Мандзюк в течение года вынужден был совершать богослужения на улице, пока не получил временное помещение. 27 янв. в г. Бориславе униаты захватили правосл. храм, настоятель к-рого прот. Владимир Инницкий находился в это время в Москве по вызову Синода. Позже за храм в Бориславе были еще столкновения.

В 1989 г. в УАПЦ перешли 56 священников и 83 общины РПЦ, 38 священников и 103 общины РПЦ перешли в УГКЦ. По мнению уполномоченного Совета по делам религий Ю. Ю. Решетило, такой массовый переход был вызван тем, что ранее этим общинам отказывали в регистрации из-за отсутствия легального статуса в УГКЦ и УАПЦ, и они формально числились общинами РПЦ как «условные» (ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 538. Л. 23). Также во Львовской обл. существовали 22 незарегистрированные катакомбные группы в тех селах, где не было зарегистрированных общин РПЦ, но имелись закрытые храмы. В 1990 г. во Львовской обл. были взяты на учет всего 148 греко-католич. священников, по состоянию на 1990 г. их общины были учтены как «условно зарегистрированные».

Одной из причин осложнения церковной ситуации в Галиции, наряду с ростом националистических настроений на фоне либерализации общественной жизни и ослабления гос. контроля, стала выжидательная позиция митр. Киевского Филарета (Денисенко). Он продолжал заявлять, что «униатской проблемы не существует», а все чаще возникающие конфликты в Галиции просто игнорировал. С 8 по 13 марта 1990 г. во Львове работала 4-сторонняя комиссия с участием представителей Римского престола, Московского Патриархата, Украинского Экзархата РПЦ и УГКЦ. Было достигнуто соглашение по распределению храмов в Жолчеве (тогда еще — Нестерове), Золочеве, Николаеве, Яворове, Стрые, Бориславе. Но вскоре после завершения работы комиссии было опубликовано заявление епископата УГКЦ, в к-ром все принятые документы и решения провозглашались недействительными. Не дала результатов



Монастыри
Действующие

- 1 Львовский Преображенский жен. мон-рь
- 2 Межигорский Онуфриевский муж. мон-рь

Упраздненные

- 1 Богородице-Рождественский жен. мон-рь
- 2 Дерезицкий Благовещенский муж. мон-рь
- 3 Добровторский Успенский муж. мон-рь
- 4 Екатерининский жен. мон-рь
- 5 Жолковский Крестовоздвиженский муж. мон-рь
- 6 Каменка-Струмиловский Благовещенский жен. мон-рь
- 7 Михайловский муж. мон-рь
- 8 Николаевский Вознесенский жен. мон-рь
- 9 Угневский Успенский муж. мон-рь
- 10 Юрьевский муж. мон-рь

и встреча членов Синода и иерархов РПЦ с заместителем Председателя Верховного Совета СССР А. И. Лукьяновым (1 февр. 1990), который заявил об отсутствии реальных инструментов для стабилизации ситуации на Зап. Украине и защиты православных.

В апр. 1990 г. архиеп. Ириней был переведен в Ровенскую епархию, а во епископа Львовского и Дрогобычского 18 апр. 1990 г. был хиротонисан архим. Андрей (Горак), бывш. настоятель захваченного в 1989 г. львовского Преображенского храма.

В праздник Преображения Господня, 19 авг. 1990 г., униаты заняли львовский кафедральный собор св. Георгия. Под кафедральный собор и епархиальное управление УПЦ

МП, согласно решению городского совета, был отдан недействующий храм в центре Львова (к-рый использовался как книгохранилище Научной б-ки Львовского гос. ун-та им. И. Франко), бывш. тринитарский монастырский, впосл. приходской костел св. Николая, в к-ром в 1948–1961 гг. действовали правосл. приход св. архистратига Михаила, и неск. монастырских келий. После капитального ремонта храм 4 дек. 1990 г. был освящен как кафедральный собор во имя Покрова Пресв. Богородицы.

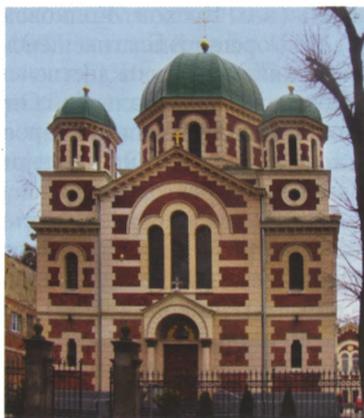
По итогам 1990 г. во Львовской обл. 318 общин и 70 священников Московского Патриархата перешли в УГКЦ и 82 общины и 55 священников перешли в УАПЦ, при этом во

Львове к униатам примкнули 6 общин и 3 священника, к автокефалистам — 10 общин и 15 священников. Среди ушедших оказался и бывш. секретарь Львовского ЕУ, благочинный Львовского окр. и настоятель львовского Успенского братского храма прот. Виталий Политыло. К 1991 г. в ведении Московского Патриархата во Львове осталось всего 3 общины и 3 священника, а по всей Л. е. число общин сократилось с 1289 до 251 (ок. 700 приходов перешло в УГКЦ, и почти 300 — в УАПЦ), при этом во Львовской обл. действовали 907 общин и 445 священников УГКЦ, а также 388 общин и 153 священника УАПЦ. В 1992 г. во Львовской обл. насчитывалось уже 166 общин УПЦ МП, 1222 общины УГКЦ и 578 общин УАПЦ.

Еще один удар обрушился на Л. е. в связи с активно поддерживаемыми властями раскольническими действиями митр. Филарета (Денисенко): в 1993 г. из 120 правосл. приходов Львовской обл. 102 оказались вовлечены в «филаретовский раскол» и перешли в УПЦ КП. В июле 1992 г. в УПЦ КП перешли еп. Львовский и Дрогобычский Андрей (Горак) и духовенство Покровского собора, однако по определенным причинам он длительное время затягивал с перерегистрацией устава своей епархии как части УПЦ КП. 11 авг. 1992 г. в письме в Совет по делам религий Украины Львовское ЕУ поместило список из 11 приходов Львовской обл., оставшихся в его юрисдикции (ЦДАВО. Ф. 4648. Оп. 7. Д. 643. Л. 93). С переходом Андрея (Горак) в раскол из приходов Львова в юрисдикции РПЦ остались Георгиевский, а также Владимирский в жилом массиве Сыхов, однако у последней общины сторонники УПЦ КП вскоре отняли храм, а устав Владимирского прихода был незаконно перерегистрирован местными властями в УПЦ КП.

20 сент. 1992 г. во епископа Львовского и Дрогобычского был хиротонисан архим. Августин (Маркевич). Епархиальное управление разместилось при львовском храме св. Георгия Победоносца. 28 июля 1998 г. Августин был возведен в сан архиепископа, 5 нояб. того же года Львовско-Дрогобычской епархии решением Синода УПЦ возвращено ее историческое название — Львовская и Галицкая, правящий архиерей стал титуловаться Львовским и Галиц-





*Кафедральный собор
Львовской епархии УПЦ МП
во имя вмч. Георгия Победоносца.
1897–1901 гг.*

*Архитекторы Г. Захс и В. Равский.
Фотография. 2015 г.*

ким. Оставшиеся немногочисленные храмы епархии постоянно становились объектами нападений: в 1994 г. сторонники УГКЦ захватили Крестовоздвиженский храм в с. Стенятин Сокальского р-на, тогда же униатами захвачен Троицкий храм в с. Звертов Жолковского р-на; в апр. 1994 г. сторонники УПЦ КП захватили Георгиевский храм канонической Церкви в с. Колодубы Николаевского р-на; в 1996 г. сторонники УГКЦ захватили Троицкий храм в с. Урож Дрогобычского р-на. Продолжалось и ущемление прав общин УПЦ со стороны местной администрации. 20 февр. 1995 г. был зарегистрирован Троицкий приход УПЦ во Львове, однако местные власти категорически отказали ему в выделении участка под строительство храма.

В мае 1994 г. владыка Августин освятил место под строительство в г. Дрогобыч кафедрального собора прп. Иова Почаевского. Храм был возведен в течение 14 лет, 23 сент. 2008 г. его торжественно освятил митр. Киевский и всея Украины Владимир (Сабодан). Епархия проводит активную духовно-просветительскую работу. В сент. 1997 г. и в июле 1998 г. во Львове прошли международные семинары, организованные Всемирным молодежным правосл. братством «Синдесмос» и Львовским ЕУ. В них приняли участие представители 22 епархий и гости более чем из 10 стран. В сент. 1999 г. во Львове состоялась научная конференция, посвященная 50-й годовщине мученической кончины протпр. Гавриила Костельника. Благодаря активной деятельности архиеп. Августина уже к 2009 г. число зарегистрированных общин канонической Церкви во Львовской обл. возросло до 60. Из них 10 православных общин были зарегистрированы во Львове (храмов было всего 3 — Георгиевский кафедральный, Троицкий на бывш. территории завода «Кинескоп» и деревянная часовня св. Владимира в Сыховском жилом массиве), 8 — в Сокальском р-не, по 6 — в Жолковском и Турковском районах, 5 — в Дрогобычском р-не, в остальных же районах существовали единичные православные приходы. С 2004 г. во Львове действует жен. мон-рь Преображения Господня, обустроенный в квартире жилого дома. С 2007 г. существует Онуфриевский муж. мон-рь в с. Мельничном Турковского р-на, переведенный

в 2010 г. в с. Межигорье Турковского р-на.

23 дек. 2010 г. постановлением Синода УПЦ епископом Дрогобычским, викарием Львовской епархии определено быть архим. Филарету (Кучерову), архиерейская хиротония к-рого состоялась 2 янв. 2011 г. в Киеве. В связи с переводом архиеп. Августина на Белоцерковскую кафедру 20 июля 2012 г. еп. Филарет назначен правящим архиереем Л. е.

Кроме Львова наиболее многочисленными, по данным епархии, являются следующие приходы УПЦ: Иовский в г. Дрогобыч, Покровский в г. Борислав (р-н Мражница), Ильинский в Трускавце, Почаево-Богородичный в г. Стебник, собор во имя сщмч. Владимира Киевского в г. Броды, Петропавловский в г. Жолква, Троицкий в г. Рава-Русская, Успенский в г. Самбор, Иоанно-Богословский в г. Червоноград, Успенский в г. Вел. Мосты Сокальского р-на, Рождество-Богородичный в г. Угнев Сокальского р-на. Согласно данным годового отчета Львовского ЕУ, одним из самых многочисленных по количеству прихожан (ок. 1,5 тыс. чел.) являлся Покровский храм в г. Турка. В окт. 2014 г. храм был силой захвачен сторонниками УПЦ КП.

Святые. В Галиции почитаются местные православные по происхождению святые: прославленная в 1997 г. Синодом УПЦ икона Божией Матери «Слезоточивая» (список Тихвинской иконы, во львовском Георгиевском храме), а также иконы чудотворная Тереховлянская (в Свято-Юрском соборе, в ведении УГКЦ), Белзская (Ченстоховская)

(явилась в г. Белзе Львовской обл., оригинал находится в римско-католич. мон-ре в Ченстохове, Польша), Уневская (в бывш. правосл. Уневском Успенском мон-ре, ныне в УГКЦ, в с. Унев Перемышлянского р-на), местночтимая Львовская (1534; в Покровском соборе УПЦ КП во Львове), Рудненская (в пос. Рудно Львовского горсовета, копия Турковицкой), Кохавинская (из бывш. с. Кохавина, ныне в черте пос. Гнездычев Жидачовского р-на), Каменка-Струмиловская (из бывш. г. Каменка-Струмилова, ныне Каменка-Бугская), Плеснеско-Подгорецкая (явлена в правосл. Подгорецком Благовещенском мон-ре, в совр. с. Подгорцы Бродовского р-на, ныне в ведении УГКЦ), Тартаковская (из с. Тартаков Сокальского р-на). Также привлекают паломников и чудотворный образ Христа Страждущего (нач. XVII в.) в с. Туринка Жолковского р-на, Распятие Христово в пос. Глиняны Золочевского р-на, чудотворный образ свт. Николая в Креховском мон-ре (в с. Крехов Жолковского р-на).

УАПЦ во Львовской обл. В 1992 г., после смещения с кафедры Иоанна Боднарчука, Львовским епископом стал Петр Петрусь, к-рый в июне 1992 г. на короткое время перешел в УПЦ КП, но в дек. того же года вернулся в УАПЦ и был блюстителем престола Киевской патриархии УАПЦ до избрания в 1993 г. новым главой УАПЦ львовского клирика, архим. Димитрия (Яремы). В окт. 1997 г. Петрусь вторично перешел в УПЦ КП, его сменил Макарий Малетич, ставший в 2015 г. новым главой УАПЦ. В кон. 1997 г. Петрусь, не пользовавшийся доверием у руководства УПЦ КП, был смещен с Львовской кафедры, после чего потерял почти все свои приходы во Львовской обл. 22 июля 1999 г. под рук. Петруся, создавшего «независимую православную церковь», во Львове была зарегистрирована «автономная православная община св. Иоанна Богослова». 11 марта 2005 г. под рук. Малетича была зарегистрирована первая в Галиции монашеская община УАПЦ — Святогорский муж. мон-рь Положения Ризы Пресв. Богородицы (в с. Ушня Золочевского р-на). 29 окт. 2011 г. был зарегистрирован Введенский муж. мон-рь УАПЦ в с. Чуква Самборского р-на, 28 марта 2012 г. — Пантелеимоновский муж. мон-рь в урочище

Круглая близ с. Вел. Белина Самборского р-на. К 2014 г. УАПЦ имела во Львовской обл. 394 зарегистрированные орг-ции, в т. ч. 388 приходов, 3 мон-ря, духовную семинарию.

УПЦ КП во Львовской обл. После кончины Горака в 2010 г. Львовскую и Сокальскую епархию УПЦ КП возглавил «митрополит» Димитрий Рудюк. К 2014 г. УПЦ КП имела во Львовской обл. 479 зарегистрированных орг-ций, в т. ч. 471 приход, 3 мон-ря, семинарию и академию.

Римско-католическая Церковь во Львовской обл. 16 янв. 1991 г. во Львове был восстановлен центр Львовской римско-католич. архиепархии и Львовской церковной провинции (митрополии). Территория Львовской архиепархии включила Львовскую, Ивано-Франковскую, Тернопольскую и Черновицкую области. В ведение Львовской церковной провинции (митрополии) помимо Львовской архиепархии вошли Луцкая, Каменец-Подольская и Киево-Житомирская епархии. Архиепархией в 1991–2008 гг. руководил архиеп. Марьян Яворский, с 2008 г. ее возглавляет архиеп. Мечислав Мокшицкий. К 2014 г. Римско-католическая Церковь имела во Львовской обл. 165 зарегистрированных орг-ций, в т. ч. 137 приходов, 16 мон-рей, 2 духовных учебных заведения, 6 церковных управлений, 4 миссии.

УГКЦ во Львовской обл. Существовавшая в 1808–1946 гг. и возобновленная 30 марта 1991 г. во Львове Галицкая и Львовская митрополия УГКЦ была упразднена 21 авг. 2005 г., когда состоялось перенесение резиденции предстоятеля УГКЦ из Львова в Киев и было принято решение об образовании Киево-Галицкого архиеп-ства. 29 нояб. 2011 г. во Львове вновь была образована митрополия с названием «Львовская». В состав митрополии вошли все приходы Львовской обл., входящие во Львовскую архиепархию, в Стрыйскую, Самборско-Дрогобычскую и Сокальско-Жолковскую епархии. Новую церковно-адм. единицу возглавил архиеп. Львовский Игорь Возняк, возведенный в сан митрополита. В 90-х гг. XX в. УГКЦ получила в собственность ряд древнейших православных святынь Галиции: муж. мон-ри — львовский Онуфриевский, Уневский Успенский, Лавровский Онуфриевский (в с. Лавров Старосамборского р-на), Кре-

ховский (в с. Крехов Жолковского р-на), Подгорецкий Благовещенский, жолковский Христорождественский (в г. Жолква), Добромильский Онуфриевский (в г. Добромиле Старосамборского р-на); женские мон-ри — Словитский Крестовоздвиженский (в с. Словита Золочевского р-на), Смольницкий Рождество-Богородичный (в с. Смільница Старосамборского р-на) и др. К 2014 г. УГКЦ имела во Львовской обл. 1595 зарегистрированных орг-ций, в т. ч. 1525 приходов, 40 мон-рей, 12 миссий, 7 духовных учебных заведений, 10 церковных управлений.

В 2008 г. группа монахов и священников, не согласных с деятельностью главы УГКЦ Любомира Гузара, создала «Украинскую православную греко-католическую церковь», большинство общин к-рой сосредоточено во Львовской обл., центром стал храм в с. Подгорцы Бродовского р-на. Новую структуру, к-рая не имеет регистрации, возглавил «епископ» Илья Догнал, объявленный в 2011 г. «патриархом».

Архиереи: еп. Макарий (Тучапский; 22 февр. 1540 — 6 марта 1547), еп. Арсений (Балабан; 23 апр. 1549 — ранее 16 июня 1569), еп. Иона (Лопатка-Остатовский; не позднее 1 авг. 1569–1576), еп. Геден (Балабан; 1576 — 10 февр. 1607), еп. Иеремия (Тиссаровский; между кон. янв. и нач. мая 1608 — между 17 февр. и 12 марта 1641), еп. Арсений (Желиборский; 7 нояб. 1641 — 18 сент. 1662), еп. Афанасий (Желиборский; не позднее окт. 1663 — 7 нояб. 1666); еп. Иеремия (Свистельницкий; 10 мая 1668 — 7 апр. 1673), еп. Иосиф (Шумлянский; 7 апр. 1673 — май 1700, открыто объявил о переходе в унию), архиеп. Пантелеимон (Рудык; 27 марта 1941–1945, до 1942 епископ), архиеп. Макарий (Оксиук; 22 апр. 1945 — 7 июля 1951; вполн. митрополит), архиеп. Фотий (Топиро; 27 дек. 1951 — 20 авг. 1952), архиеп. Панкратий (Кашперук; 15 нояб. 1952 — 23 июля 1956), архиеп. Палладий (Каминский; 23 июля 1956 — 31 мая 1960), архиеп. Григорий (Закаляк; 15 сент. 1960 — 15 окт. 1964), архиеп. Дамиан (Марчук; 15 окт. 1964 — 8 окт. 1965, до 10 сент. 1965 епископ), митр. Николай (Юрик; 31 окт. 1965 — 23 нояб. 1983, до 18 апр. 1966 епископ, до 17 июня 1971 архиепископ), митр. Никодим (Руснак; 23 нояб. 1983 — 13 сент. 1989, до 9 апр. 1985 архиепископ), архиеп. Иринея (Середний; 13 сент. 1989 — 10 апр. 1990, в наст. время митрополит), еп. Андрей (Горак; 18 апр. 1990 — июль 1992, перешел в неканоническую УПЦ КП), Тернопольский еп. Сергей (Генсцикий; июль–сентябрь 1992, в. у., в наст. время митро-

полит), архиеп. Августин (Маркевич; 20 сент. 1992 — 20 июля 2012, до 28 июля 1998 епископ, в наст. время митрополит), еп. Филарет (Кучеров; с 20 июля 2012).

Монастыри. Действующие: Межигорский Онуфриевский (мужской; основан в 1993, в 2007 зарегистрирован в с. Мельничном Турковского р-на, в 2010 переведен в с. Межигорье того же района), *львовский в честь Преображения Господня* (женский; основан в 2003 в с. Сопшин Жолковского р-на, с 2004 во Львове). **Упраздненные:** Богородице-Рождественский Синеvodский (мужской, в бывш. г. Синеvodск (или Синеvodск), ныне урочище Монастырище близ пос. В. Синеvodное Сколевского р-на; упом. под 1240), Юрьевский (мужской, во Львове; основан после 1269 (1280?), сожжен в 1340, вновь упом. с 1493, с 1700 униатский), Михайловский (мужской, во Львове; упом. под 1250, упразднен до XVI в.), Созанский Михайловский (мужской, в с. Созань совр. Старосамборского р-на; упом. под 1291), Полонинский Задеревачский (мужской, близ совр. с. Задеревач Стрыйского р-на; упом. в XIII в.), Смольницкий Успенский (мужской, в с. Смольница совр. Старосамборского р-на; упом. с 1407, с 1691 униатский), Подгородищенский Онуфриевский (мужской, с. Подгородище совр. Перемышлянского р-на; упом. в 1509, с 1720 униатский), Дерезичский Благовещенский (мужской, в с. Монастырь-Дерезичский совр. Дрогобычского р-на; основан в 1531, с 1739 униатский), Смольницкий Богородице-Рождественский (женский, в с. Смольница совр. Старосамборского р-на; упом. с 1543, с 1691 униатский), Башевский (Нагуевичский) Николаевский (мужской, в с. Нагуевичи (ранее Башево) Дрогобычского р-на; упом. с 1544, упразднен до кон. XVII в.), Добротворский Успенский (мужской, в совр. пос. Добротвор Каменка-Бугского р-на; основан в 1549, с 1676 униатский), Уневский Преображенский (женский, в урочище Чернеча-Гора близ совр. с. Унев Перемышлянского р-на; упом. с 1557, с 1700 униатский), Каменка-Струмиловский Благовещенский (женский, в г. Каменка-Струмилова, ныне Каменка-Бугская; упом. с 1565, с 1700 униатский), Быбельский Крестовоздвиженский (мужской, в совр. с. Быбло Старосамборского р-на; упом. с 1580, упразднен до кон. XVII в.), Словитский Крестовоздви-

женский (женский, с. Словита Золочевского р-на; упом. с 1581, с 1700 униатский), Успенский (мужской, в г. Белз; упом. в 1590), Екатерининский (женский, в Краковском предместье Львова; упом. в кон. XVI в.), Великобелинский Успенский (мужской, в с. Вел. Белина совр. Самборского р-на; упом. с 1608, православный до 1743), Спасский Преображенский (мужской, в с. Спас совр. Старосамборского р-на; упом. с 1612, с 1692 униатский), Добрянский Вознесенский (мужской, в с. Добряны совр. Стрыйского р-на; упом. с 1616, с 1700 униатский), Словитский Преображенский (мужской, в с. Словита совр. Золочевского р-на; основан в 1616, с 1700 униатский), Топольницкий Троицкий (мужской, с. Топольница совр. Старосамборского р-на; основан в 1616, с 1739 униатский), Городищенский Благовещенский (мужской, в с. Городище совр. Сокальского р-на; упом. с 1620, с 1652 униатский), Ясеновский Крестовоздвиженский (мужской, в с. Ясенов совр. Бродовского р-на; основан в 1620, с 1700 униатский), Георгиевский (женский, в г. Яворов; упом. с 1621, с 1692 униатский), Грушевский Троицкий (мужской, в с. Грушев совр. Дрогобычского р-на; основан в 1621, с 1691 униатский), Преображенский (женский, в г. Яворов; основан в 1621, с 1692 униатский), Щеплотский Успенский (мужской, в с. Щеплоты совр. Яворовского р-на; основан в 1626, православный до 1692), жолковский Крестовоздвиженский (мужской, в г. Жолква; упом. с 1627, с 1700 униатский), Волсвинский Крестовоздвиженский (мужской, в с. Волсвин совр. Сокальского р-на; основан в 1629, с 1691 униатский), Богородице-Рождественский (женский, в предместье Львова Тарнавка; упом. в 1630–1636), Чернилявский Троицкий (мужской, в с. Чернилява совр. Яворовского р-на; основан в 1633, с 1691 униатский), Успенский Братский (мужской, во Львове; основан в 1634, вскоре упразднен), Домашевский Николаевский (мужской, в с. Домашев совр. Сокальского р-на; основан в 1638, с 1691 униатский), Иоанно-Богословский (во Львове, мужской; основан в 1640, вскоре обращен в униатский), угневский Успенский (мужской, в г. Угнев; упом. с 1640, упразднен в 1680), николаевский Вознесенский (женский, в г. Николаев; упом. с 1641, с 1700 униатский), Введенский (женский, в Жол-

ковском предместье Львова; основан до 1603, восстановлен в 1659, с 1700 униатский), Высочанский Успенский (мужской, в совр. с. В. Высоцкое Турковського р-на; упом. с 1650, с 1691 униатский), Оглядовский Троицкий (мужской, в с. Монастырѣк-Оглядовский совр. Радеховского р-на; основан в 1650, с 1700 униатский), Юсептичский Крестовоздвиженский (мужской, близ мест. Юсептичи (ныне с. Йосиповичи Стрыйского р-на); упом. с 1650, с 1700 униатский), бусский Онуфриевский (мужской, в г. Буск; существовал до 1651, когда был разрушен татарами), Беседский Успенский (мужской, в с. Беседы совр. Жолковського р-на; основан в 1659, с 1700 униатский), Деревлянский Вознесенский (мужской, в с. Деревляны совр. Каменка-Бугского р-на; основан в 1660, с 1700 униатский), Лешнянский Николаевский (мужской, в с. Монастырѣ-Лешнянский совр. Дрогобычского р-на; упом. с 1665, с 1739 униатский), самборский Филипповский (мужской, в г. Самбор; основан в 1676, с 1700 униатский), Бирченский Онуфриевский (мужской, в с. Бирче совр. Городокского р-на; упом. с 1680, с 1700 униатский), бобрский Богородице-Рождественский (женский, в г. Бобрка; упом. с 1680, с 1700 униатский), Куликовский Крестовоздвиженский (женский, в совр. пос. Куликов Жолковського р-на; упом. с 1680, с 1700 униатский), Староязовский (мужской, в с. Ст. Язов (ныне Ст. Яров Яворовского р-на); основан в 1688, с 1743 униатский), Боложиновский Иоанно-Богословский (мужской, в с. Боложинов совр. Бусского р-на; упом. с 1690, с 1712 униатский), Голубицкий Богородице-Рождественский (мужской, в с. Голубица совр. Бродовського р-на; упом. с 1690, с 1700 униатский), Горпинский Покровский (мужской, в с. Горпин совр. Каменка-Бугского р-на; упом. с 1690, с 1712 униатский), жолковский Христорождественский (мужской, в г. Жолква; основан в 1690, с 1700 униатский), Колтовский Успенский (мужской, в с. Колтов совр. Золочевского р-на; основан в 1690, с 1700 униатский), Крушельницкий Троицкий (мужской, в с. Крушельница совр. Сколевского р-на; упом. с 1690, с 1739 униатский), Пятничанский Параскевинский (мужской, в с. Пятничаны совр. Жидачовского р-на; упом. с 1690, с 1700 униатский), Рудников-

ский Троицкий (мужской, в с. Рудники совр. Николаевского р-на; упом. с 1690, с 1700 униатский), Сасовский Богородице-Рождественский (женский, в с. Сасов совр. Золочевского р-на; упом. с 1690, с 1700 униатский), Благовещенский (мужской, в г. Стрый; известен с 1691, с 1700 униатский), Великосушицкий Вознесенский (мужской, в с. Вел. Сушица совр. Старосамборского р-на; упом. с 1691, с 1739 униатский), Дорожевский Преображенский (мужской, в с. В. Дорожев совр. Дрогобычского р-на; упом. с 1691, с 1739 униатский), Летнянский Ильинский (мужской, в с. Летня совр. Дрогобычского р-на; упом. с 1691, с 1739 униатский), Успенский (в г. Сокаль; упом. с 1699, упразднен в 1714), Розгорченский Параскевинский (женский, в совр. с. Розгорче Стрыйского р-на; упом. как православный в 1700, когда был обращен в униатский), Стояновский Успенский (мужской, в совр. с. Стоянов Радеховского р-на; упом. с 1700, с 1702 униатский), Рыбникский Михайловский (мужской, в с. Рыбник совр. Дрогобычского р-на; упом. как православный до 1739, когда был обращен в униатский), Успенский Волошский архиерейский скит (во Львове, на ул. Волошской, близ Успенского Братского храма; существовал в 1914–1915), Шептицкий Онуфриевский (мужской, в с. Шептичи Самборского р-на; упом. с 1469, до XVII в. упразднен), Терловский Рождество-Богородичный (мужской, в с. Терло Старосамборского р-на; упом. с 1415, до XVII в. упразднен). **Упраздненные монастыри в границах епархии до 1946 г.:** Перегинский Онуфриевский (мужской, в совр. пос. Перегинское Рожнятовского р-на Ивано-Франковской обл.; основан ок. 1400, упразднен в 1690), Питричский Успенский (мужской, на хуторе Питрич близ с. Козина совр. Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл.; упом. с 1558, с 1700 униатский), Збаражский Ильинский (мужской, в с. Залужье совр. Збаражского р-на Тернопольской обл.; упом. с 1590, с 1700 униатский), Тербовлянский Подгорянский Преображенский (мужской, в с. Подгора совр. Тербовлянского р-на Тернопольской обл.; упом. с 1590, с 1739 униатский), Галицкий Пантелеимоновский (мужской, близ совр. с. Шевченкова Галицкого р-на Ивано-Франковской обл.; упом. в XVI в.), Угорницкий Михайловский

скит (мужской, в с. Угорники совр. Коломыйского р-на Ивано-Франковской обл.; основан в 1603, с 1710 униатский, упразднен униатами в 1744, приписан к униат. Крылосскому мон-рю), Жизномирский Преображенский (мужской, в с. Жизномир совр. Бучачского р-на Тернопольской обл.; основан в 1606, с 1700 униатский), Троицкий (мужской, в г. Бучач Тернопольской обл.; основан в 1612, с 1700 униатский), Заваловский Николаевский (мужской, в с. Завалов совр. Подгаецкого р-на Тернопольской обл., основан в 1614, с 1711 униатский), Рогатинский Преображенский (женский, в г. Рогатин Ивано-Франковской обл.; упом. с 1616, с 1700 униатский), Луковский Троицкий (мужской, в с. Лука совр. Городенковского р-на Ивано-Франковской обл.; основан в 1617, с 1700 униатский), Подгородьевский Успенский (женский, в совр. с. Подгородье Рогатинского р-на Ивано-Франковской обл.; упом. с 1607, с 1700 униатский), Задаровский Параскевинский (женский, с. Задаров совр. Монастырського р-на Тернопольской обл.; основан в 1614, с 1700 униатский), Погонский Успенский (мужской, с. Погоня Тысменицкого р-на; упом. с 1634, с 1700 униатский), Крылоский Ильинский (женский, в с. Крылос совр. Галичского р-на; упом. с 1654, с 1700 униатский), Плиховский Крестовоздвиженский скит (мужской, в с. Плихов совр. Бережанского р-на Тернопольской обл.; упом. с 1664, с 1700 униатский), Улашковецкий Богородице-Рождественский (мужской, в с. Улашковцы совр. Чортковского р-на Тернопольской обл.; упом. с 1665, с 1700 униатский), Загвоздьский Троицкий (женский, в с. Загвоздье Тысменицкого р-на Ивано-Франковской обл.; упом. с 1669, с 1700 униатский), Риплянский Успенский (женский, в совр. с. Риплянка Калушского р-на Ивано-Франковской обл.; упом. с 1682, с 1700 униатский), Крылоский (Старогалицкий) Успенский (мужской, кафедральный, в совр. с. Крылос Галичского р-на; упом. с 1690, с 1700 униатский), Пациковский Успенский (мужской, в с. Пациков совр. Долинского р-на Ивано-Франковской обл.; основан в 1692, с 1739 униатский), Дороговский Воскресенский (мужской, в с. Дорогов совр. Галичского р-на; как православный упом. с 1699, с 1743 — как униатский), Старозбаражский Преображенский (мужской, в с. Ст. Зба-

раж Збаражского р-на; известен с 1617, с 1700 униатский), Звинячский Параскевинский (мужской, в с. Звиняч Чортковского р-на; известен с 1650, упразднен в 1700), тарнопольский Успенский (мужской, в г. Тарнополь (ныне Тернополь); основан в 1550, с 1700 униатский), чортковский Троицкий (мужской, в г. Чортков; известен с 1676, с 1700 униатский), толмачский Михайловский (мужской, в г. Толмач; известен с 1629, с 1700 униатский), тысменицкий Рождество-Богородичный (мужской, в г. Тысменица; известен с 1629, с 1700 униатский), снятынский Успенский (мужской, в г. Снятын; известен с 1659, с 1700 униатский), косовский Николаевский (мужской, близ г. Косов; известен с 1424, с 1700 униатский), коломыйский Благовещенский (мужской; известен с 1629, с 1700 униатский), Соколецкий Покровский (мужской, с. Сокоlec Бучачского р-на; основан в 1609, с 1700 униатский), Бильченский Крестовоздвиженский (мужской, в урочище Монастырѣк близ с. Бильче-Золотое Борщевского р-на; основан в 1600, с 1700 г. униатский), Вицинский Рождество-Богородичный (мужской; до 1703 православный, с 1703 униатский), Струсовский Николаевский (мужской; известен с 1600, с 1700 униатский), Сварычевский Рождество-Богородичный (мужской, в с. Сварычев Рожнятовского р-на; известен с 1650, с 1700 униатский), Болоховский Михайловский (мужской, в с. Болохов Калушского р-на; известен с 1699, с 1743 — как униатский), Гошевский Преображенский (мужской, в урочище Чёрный Дилок; известен с 1570, в 1662 перенесен на Ясную гору близ с. Гошев Долинского р-на), Преображенский (мужской, в урочище Городище близ с. Пшеничники Тысменицкого р-на; известен с 1634, с 1700 униатский), Рукомышский Онуфриевский (мужской, в с. Рукомыш Бучачского р-на; известен с 1691, с 1700 униатский), Скалатский Преображенский (мужской, в с. Ст. Скалат Подволочисского р-на; известен с 1691, с 1700 униатский), Луковецкий Михайловский (мужской, в с. Луковец-Михайловский Рогатинского р-на; известен с 1662, с 1700 униатский), Литвиновский Онуфриевский (мужской, в с. Литвинов Подгаецкого р-на; известен с 1586, с 1700 униатский), Лановецкий Михайловский (мужской, в с. Лановцы Бор-

щевского р-на; известен с 1690, с 1739 униатский).

Ист.: *Theimer A. Vetera Monumenta Polonia et Lithuaniae gentiumque finitimarum illustrantia. R., 1861. Vol. 2; 1863. Vol. 3; Akta grodzkie i ziemskie z czasow Rzeczypospolitej Polskiej z archiwum tak zwanego Bernardyckiego we Lwowie. Lwów, 1884. T. 10; Юбилейное издание в память 300-летнего основания Львовского Ставропигийского братства. Львов, 1886. Т. 1; *Zimorowicz J.-B. Opera quibus res gestae urbis Leopoldis illustrantur ex mandato senatus eiusdem civitatis / Ed. J. C. Heck. Leopoli, 1899; Лотоцький О. Український архієратикон // Elpis: Szasopismo teologiczne. Warsz., 1932. Roczn. 6/7. N 1/2. S. 129–184; Welykyj A. G., ed. Documenta Pontificum Romanorum historiam Ucrainae illustrantia. R., 1953. Vol. 1. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3(3); T. 1); *idem. Litterae Nuntiorum Apostolicorum historiam Ucrainae illustrantes. R., 1959. Vol. 1: (1550–1593). (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3; T. 1); idem. Documenta Unionis Berestensis eiusque auctorum (1590–1600). R., 1970. (Analecta OSBM. Ser. 2. Sect. 3); Першодрукар Іван Федоров та його послідовники на Україні (XVI – 1-й пол. XVII ст.): 36. док-тів / Ред.: О. Г. Мітюков. К., 1975; Шематизм Львівської архієпархії 1991 р. Львів, 1991; Привілеї міста Львова (XIV–XVIII ст.) / Упор.: М. Капраль. Львів, 1998; Привілеї національних громад міста Львова (XIV–XVIII ст.) / Упор.: М. Капраль. Львів, 2000; *Скошчялс І. Я. Генеральні візитації Київської уніейної митрополії XVII–XVIII ст.: Львівсько-Галицько-Кам'янецька єпархія. Львів, 2004. Т. 2: Протоколи генеральних візитацій; Собори Львівської єпархії XVI–XVIII ст. Львів, 2006.****

Лит.: *Зубрицкий Д. И. Критико-ист. повесть временных лет Червоной или Галицкой Руси. М., 1845; Петрушевич А. С. О Галицких епископах со времен учреждения Галицкой епархии до кон. XIII в. // Галицкий ист. сб. Львов, 1854. Вып. 2. № 19; он же. Гедеон Балабан, еп. Львовский: Биограф. очерк // Наук. сб. об-ва Галицко-Русской Матицы. Львов, 1867. Вып. 2. С. 111–134; Вып. 3/4. С. 199–210; он же. Сводная галицко-русская летопись с 1600 по 1700 г. Львов, 1874; он же. Краткое ист. известие о времени введения христианства на Галицкой Руси. Львов, 1882; он же. Дополнения до Сводной галицко-русской летописи. Львов, 1891. Ч. 1; *Коссак М. М. Шематизм провинции св. Спасителя Чина св. Василия Великого в Галиции и короткий взгляд на мон-ри и на монашество руске, от заведения на Руси вери Христовой аж по ныншнее время. Львов, 1867; Малиновский М. Исторична ведомость о крылосах (капитулах) в Вост. Церкви загално и о крылосах русских в Галиче, потом Львова и в Перемишле особно // Русский Сион. Львов, 1876. С. 1–2, 33–37, 65–70, 97–102, 129–133, 161–166, 195–197, 241–244, 273–276, 305–309, 377–379, 409–411, 441–443, 475–476, 505–507, 537–539, 569–571, 601–604, 625–628, 657–660, 689; 1877. С. 1–4, 33–35, 65–66, 97–98, 129–131, 161–162, 197–198, 229–230, 261–263, 326–328, 389–391, 453–455, 485–487, 517–520, 581–583, 613–615, 645–647, 677–679, 741–743; 1878. С. 33–36; *Добрянский А. И. История епископов трех соединенных епархий Перемишльской, Самборской и Саноцкой от найдавніших времен до 1794. Львов, 1893; Левицький О. Внутрішній стан Західно-Руської Церкви в Польсько-Литовській державі в кін. XVI ст. та Унія // Розвідки про церковні***

відносини на Україні—Руси XVI—XVIII вв. Львів, 1900. С. 1–80; *Крыловский А. С.* Львовское ставропигиальное братство: (Опыт церковн. исслед.). К., 1904; *Abraham W.* Powstanie organizacyi Kościoła łacińskiego na Rusi. Lwów, 1904. Т. 1; *idem.* Początki arcybiskupstwa łacińskiego we Lwowie. Lwów, 1909; *Лабенский Ф., свяц.* Русские церкви и братства на преддворах львовских. Львов, 1911; *Срібний Ф.* Студії над організацією Львівської ставропігії від кінця XVI до пол. XVII ст. // ЗНТШ. 1911. Т. 106. С. 25–40; 1912. Т. 108. С. 5–38; Т. 111. С. 5–24; Т. 112. С. 59–73; 1913. Т. 114. С. 25–56; Т. 115. С. 29–76; *он же.* Два епізоди з історії боротьби Гедеона Балабана з Львівським братством // Там же. 1913. Т. 117/118. С. 207–214; *Лукомский Г. К.* Галиция в ее старине: Очерки по истории архитектуры XII—XVIII вв. Пг., 1915. С. 49–50; *Лушинский О.* Деревляни церкви Галичини XVII—XVIII ст. Львів, 1920; *Голубець М.* Лаврів: Іст.-археол. студія // *Apulectas OSBM.* Ser. 1. 1926. Т. 2. N 1/2. P. 30–69; 1927. Т. 2. N 3/4. P. 311–335; *Крип'якевич І. П.* Середньовічний монастир в Галичині: Спроба каталогу // *Ibid.* 1927. Т. 2. P. 70–104; *он же.* Львівська Русь в 1-й пол. XVI ст.: Дослідження і мат.-ли. Львів, 1994; *Андрусак М.* Львівське, Галицьке, і Кам'янець-Подільське православие (1539–1700 рр.) та й уніатське (в 1700–1808 рр.) єпископство у Львові // *Logos = Logos.* Йорктон (Канада), 1959. Т. 10. Ч. 1. С. 41–49; Ч. 3. С. 201–205; Ч. 4. С. 256–263; 1960. Т. 11. Ч. 1. С. 30–36; *Ісаевич Я. Д.* Невідомо пам'ятка української історіографії 2-ї пол. XVII ст. // *Укр. іст. журнал.* К., 1970. № 2. С. 66–72; *он же.* Першодрукар Іван Федоров і виникнення друкарства на Україні. Львів, 1975; *он же.* Суспільно-політична та культурна діяльність братств: Питання періодизації // *Прогресивна суспільно-політична думка на Україні: Тез. респ. наук.-теорет. конф.* Львів, 1988. С. 7–9; *он же.* Літературна спадщина Івана Федорова. К., 1989; *он же.* Львівське Успенське братство, його школа і друкарня // *Львів: Іст. нариси / Упор.: Я. Ісаевич и др.* Львів, 1996. С. 82–89; *он же.* Релігійне життя і культурно-освітній рух в Україні: Друга пол. XVI – перша пол. XVIII ст. // *Katolicyzm w Rosji i Prawoslawie w Polsce (XI–XX w.) = Католицизм в России и Православие в Польше (XI–XX вв.).* Warsz., 1997. S. 108–123; *Патрило І.* Нарис історії Галицької провінції // *Apulectas OSBM.* Ser. 2. Sect. 2. 1982. Т. 11(17). P. 43–130; *Bendza M.* Prawosławna diecezja Przemyska w latach 1596–1681: Studium historyczno-kanoniczne. Warsz., 1982; *Вертоградов В. С.* Православная Церковь в Галиции в древнейший рус. период // *БТ.* 1990. Сб. 30. С. 241–278; *Запаско Я. П.* Пам'ятки книжкового мистецтва: Укр. рукописна книга. Львів, 1995; *Александрович В.* Іконостас П'ятиницької церкви у Львові // *Львів: Іст. нариси / Упор.: Я. Ісаевич и др.* Львів, 1996. С. 103–144; *он же.* Львівське середовище укр. малярів у XVI ст. // *Центральна і Східна Європа в XVI—XVIII ст.: Питання соц.-екон. та політ. історії: До 100-річчя від дня народження проф. Д. Похилевича.* Львів, 1998. С. 152–161; *он же.* Три волинські малярі кінця XVI – початку XVII ст.: З неупбл. рукоп. матеріалів // *Рукописна україніка у фондах ЛНБ та проблема створення інформ. банку даних: Мат.-ли міжнар. наук.-практ. конф., 20–21 вересня 1996 р.* Львів, 1999. С. 363–374; *он же.* Західноукраїнські малярі XVI ст.: Шляхи розвитку професійного середовища. Львів, 2000; *он же.* Привілей Перемиського єпископа Антонія Радилівського для дрогобицького Хрестовоз-

движенського братства з 1556 р. // *Дрогобицький краєзнавчий зб.* Дрогобиць, 2000. Вип. 4. С. 332–336; *Скоцильс І. Я.* Генеральна візитація Львівської єпархії 1726–1733 рр.: Зміст та структура опису // *Україна в минулому.* К.; Львів, 1996. Вип. 9. С. 186–203; *он же.* Акти духовних судів укр. церк. установ XVII–XVIII ст.: За мат.-лами виїзних засідань єпископсько-консистоцького суду Львівської єпархії 1700–1725 рр. // *Вісник Львівського ун-ту.* Сер. іст. 1999. Вип. 34. С. 185–194; *он же.* Протоколи генеральної візитації Львівської єпархії 1730–1733 рр. як історичне джерело: АКД. К., 1999; *он же.* Галицька (Львівська) єпархія XII–XVIII ст.: Організаційна структура та правовий статус. Львів, 2010; *Андрусів І. О.* Галицька голгофа: Ліквідація УГКЦ на Станіславщині в 1945–1961 рр. Івано-Франківськ, 1997; *он же.* Релігійне життя на Прикарпатті: 1944–1990 рр.: Іст.-правовий аналіз. Івано-Франківськ, 2004; *Стоцький Я. В.* Монастир Отців Василіян Чесного Хреста Господнього в Бучачі (1712–1996 рр.). Львів, 1997; *он же.* Українська Греко-Католицька Церква і релігійне становище Тернопільщини (1946–1989 рр.). Тернопіль, 2003; *Кметь В. Ф.* Монастир св. Онуфрія Великого у Львові // *Над Бугом і Нарвою.* Більськ Підляський, 1998. № 3/4(37/38). С. 12–16; *он же.* Діяльність галицького латинського архієп. Якуба Стрепи (1391–1409): (На мат.-лах ЦГИАЛ) // *Вісник Львівського ун-ту.* Сер. іст. Спец. вип.: Львів: місто – суспільство – культура. 1999. Т. 3. С. 22–31; *он же.* Дворний єпископ з рамени митрополита: До 460-ліття хіротонії першого львівського правосл. владика Макарія (Тучапського) // *Правосл. вісник / УПЦ(К).* К., 2000. № 5/6. С. 58–74; *он же.* Документи до біографії першого львівського владика Макарія (Тучапського) в актах Коронної метрики // *Наукові зошити іст. фак-ту Львівського нац. ун-ту.* 2000. Вип. 3. С. 18–25; *он же.* Львівська православна єпархія: Короткий огляд історії // *Шематизм Львівсько-Сокальської єпархії УПЦ(К).* Львів, 2000. С. 8–43; *он же.* Інвентарі Успенської та Свято-онуфрійської монастирської церков у Львові 1579 р. // *Вісник Львівського ун-ту.* Сер. іст. 2001. Вип. 35/36. С. 494–510; *он же.* З історії становлення Львівської правосл. кафедри // *Гуманітарний Seminarium.* К., 2003. № 1. С. 124–131; *Лисенко О. Є.* Церковне життя в Україні, 1943–1946. К., 1998; *Слободян В. М.* Церкви України: Перемиський єпархія. Львів, 1998; *Любінець І., Фіглевський М.* Митрополіти намісники в Галичині (XV–XVI ст.) // *Галичина: Всеукр. наук. і культурно-просвітній краєзнавчий часопис.* Івано-Франківськ, 1999. № 3. С. 95–102; *Пащенко В.* Греко-католики в Україні: Від 40-х рр. XX ст. до наших днів. Полтава, 2002; *Ткачук О.* Релігійна політика радянського уряду в галицьких областях Західної України // *Історія релігій в Україні: Праці XII Міжнар. наук. конф.* (Львів, 20–24 травня 2002 р.). Львів, 2002. Кн. 1. С. 443–446; *Дух О.* Жіночий монастир у Смільниці // *Старосамбірщина.* Львів, 2003. Т. 3. С. 269–285; *Андрусів І. О., Кам'янский П. Е.* Історія релігійного життя в Галичині та на Прикарпатті: Іст.-правовий аналіз. Івано-Франківськ, 2006; *Глисюк Я. С.* Генеральна греко-католицька духовна семінарія у Львові, 1848–1914: Інституційна та соціальна історія: АКД. Львів, 2008; *Катакомба церква: (20-ліття виходу Укр. греко-католицької церкви з підпілля присвячується):* Статті і мат.-ли. Львів, 2009; *Пилипів І. В.* Греко-католицька церква в суспільно-політ. житті Східної Галичини

(1918–1939 рр.). Тернопіль, 2011; *Говгера В.* Організаційна структура Львівської єпархії XVIII ст. (1700–1772). Львів, 2014.

В. Г. Пидгайко

ЛЬВОВСКИЙ Григорий Федорович (25.01.1830, с. Ленкоуцы (Мерешевка) Сорокского у. Бессарабской губ. (ныне Мерешеука р-на Окницца, Молдавия) — 5.10.1894, там же),



Г. Ф. Львовский.

Фотография. 2-я пол. XIX в.

духовный композитор, регент. Род. в семье мелкого укр. помещика, исполнявшего обязанности псаломщика, к-рый приучил Л. с раннего детства петь и читать в церкви. Окончил сельскую школу, Кишинёвские ДУ и ДС. Был певчим в архиерейском хоре. Во время учебы в семинарии стал регентом ее хора, по окончании семинарии — регентом архиерейского хора. Окончил регентский класс *Придворной певческой капеллы* в С.-Петербурге со званием регента 1-го разряда. Совершенствовался в игре на скрипке, изучал контрапункт под рук. проф. Н. И. Зарембы. В квартире Л. в Александро-Невской лавре для пения под рук. Л. и бесед на религиозно-философские темы собирались преподаватели и студенты СПбДА, в числе к-рых был прав. *Иоанн Кронштадтский*. В 1854–1856 гг. Л. служил регентом архиерейского хора в Кишинёве. В 1855 г. женился на девушке из купеческой семьи Т. А. Мазаевой; имел 3 детей.

В 1856 г. С.-Петербургский митр. *Никанор (Клементьевский)* предложил Л. стать регентом митрополитичьего хора в Александро-Невской лавре. Параллельно Л. работал учителем пения в хоре Исаакиевского собора (с 1858), в Смольном ин-те, Преображенском и Семёновском полках, Князь-Владимирской школе

и Исидоровском жен. ЕУ (в 2 последних — бесплатно). Он добился значительного профессионального роста митрополичьего хора, обновил его репертуар, введя в него собственные обработки традиц. церковных распевок. Митрополиты Никанор и Григорий (Постников) (1856–1860) были любителями знаменного распева и во всем поддерживали Л., выделяя необходимые средства на содержание хора. Митр. Исидор (Никольский) (1860–1892), напротив, уделял мало внимания хору и, кроме того, не поощрял исполнение переложений Л.

В нач. 80-х гг. Л. начал составлять проекты усовершенствования преподавания в духовных школах. Он считал, что «задача церковных певцов вовсе не в том, чтобы ласкать слух и действовать на чувственность, а в том, чтобы при исполнении всякого песнопения (партезное и проч.) обращать внимание не на одну только звуковую сторону, но преимущественно на смысл и дух песнопений... и быть в постоянной и неразрывной связи с священнослужителем» (цит. по изд.: Карасёв. 1911. С. 20).

По предложению митр. Исидора в 1891 г. Л. составил докладную записку в Синод об улучшении преподавания в духовно-учебных заведениях церковного пения, церковнослав. языка и богослужебного устава, подчеркивая особую важность изучения гласовых напевов в унисон (см.: Там же. С. 125). Синод поручил Л. составить программу по обучению церковному пению для духовно-учебных заведений, к-рая и была принята, за исключением пункта об учреждении в ДА кафедры истории церковного пения.

В докладной записке о нотных книгах Московского об-ва любителей церковного пения (1891) он критиковал составителей этих изданий за публикацию напевов, записанных со слуха, считая недопустимым расхождение с синодальными изданиями (в этом он придерживался тех же взглядов, что и А. Ф. Львов).

По свидетельству А. Н. Карасёва, Л. отличался «нелицемерной религиозностью, большим жизненным опытом, знаниями не только научно-музыкальными, цельностью натуры, сильным критическим умом и чувством меры» (Там же. С. 14). Он пользовался большим уважением в петербургской церковной среде.

Несмотря на болезнь сердца и тяжелую форму ревматизма, полностью лишившую его возможности играть на скрипке и причинявшую постоянные боли, «духом он был бодр, все эти мучения вызывали у него постоянное обращение к Богу, отразившееся в его церковных сочинениях» (Там же).

Митр. Палладий (Раев) (1892–1898) потребовал возвращения в репертуар своего хора произведений эпохи классицизма, что не соответствовало направлению работы Л. Митрополит хотел заменить Л. регентом тамбовского архиерейского хора И. Я. Тёрновым, который, однако, согласился занять только место младшего регента при Л. Весной 1893 г. состояние здоровья Л. ухудшилось и он оставил руководство митрополичьим хором, а осенью — исаакиевским хором. Проводил летнее время в родовом имении, где продолжал писать музыку. Летом 1894 г. простудился на прогулке и через неск. месяцев скончался. Отпевание состоялось 12 окт. в Александро-Невской лавре, похороны — на Тихвинском кладбище. В 1939 г. при устройстве т. н. Некрополя деятелей искусств памятник на могиле Л. был снесен (могила находилась на 3-й дорожке, у ограды кладбища, напротив совр. надгробия М. И. Глинки).

Духовно-муз. творчество Л. (издано 69 произведений для смешанного хора и 11 — для однородного хора) относится к 1880–1894 гг. Большая их часть — гармонизации распевов из синодальных певч. книг, выполненные в «строгом стиле». Как правило, Л. помещает мелодию в верхнем голосе, сохраняя ее неизменной и подчиняя ей остальные голоса (для к-рых характерна плавность и певучесть), чтобы мелодия «была явственной и в своем течении свободна, избегая при этом параллелизма и разных модуляций» (письмо Л. свящ. В. М. Металлову, цит. по: Герасимова. 2005. С. 169). В теоретических работах «Греческие церковные тоны» и «Об отношении музыкального искусства к русским напевам, церковным и народным» (в наст. время утеряны), следуя идеям В. Ф. Одоевского, Глинки и Ю. К. Арнольда, Л. утверждал, что рус. церковные песнопения основаны не на «общемузыкальных гаммах» (мажор и минор), а на древнегреч. ладах, и поэтому «гласовые и другие древние церковные мелодии должны... при

изложении в гармоническое сочетание оставаться неприкосновенными». Гармонизации Л. разнообразнее по муз. языку, чем переложения др. сторонников «строгого стиля» (прежде всего Н. М. Потолова), и характеризуются более свободным голосоведением, по стилю похожи на переложения А. А. Архангельского. По оценке прот. М. А. Лисицына, Л. — «самый талантливый... среди плеяды современных церковных композиторов; он как нельзя лучше овладел древними церковными мелодиями, создал для них строгую, но вместе с тем художественную гармонизацию... Гармония в переложениях... легка и свободна. Мелодии оригинальных сочинений носят дух церковных мелодий».

Л. не смог издать все свои сочинения из-за отсутствия средств и сложного порядка цензуры, введенного в нач. 90-х гг. XIX в. После его смерти многое было опубликовано при содействии Карасёва, написавшего также брошюру о Л. По свидетельству Л. Н. Парийского, мн. произведения Л. распространялись в рукописях без указания его имени, нек-рые (напр., стихиры Пасхи) были известны под названием «лаврские»; в Московской Патриархии хранились его гармонизации стихов «Господи, воззвах», стихир на стиховне и др.

Арх.: РГИА. Ф. 502. Оп. 1. Д. 1064, 1065; Письмо Г. Ф. Львовского М. Металлову от 24 окт. 1893 г. // РГБ ОР. М. 10794. № 20. Муз. соч.: изд. П. И. Юргенсона: «Блаженныяже избрал»: Для смеш. хора. М., 1881; изд. автора: Духовно-муз. переложения с древних распевов и сочинения. СПб., 1887–1888. № 1–34: Для смеш. хора; № 1–10: Для муж. хора; То же. СПб., 1891–1893. № 1–45: Для смеш. хора; № 1–11: Для однородн. хора; Три молитвы ко Пресв. Богородице: Для 4 однородн. голосов. СПб., 1891; изд. А. Н. Карасёва: Духовно-муз. переложения с древних распевов и сочинения. М., 1900–1901. № 1–66: Для смеш. и однородн. хоров; То же. СПб., 1900–1901. М., 1903. № 1–69; изд. Синод. тип.: Степенны 8 гласов знам. расл.: Для 4 однородн. голосов. М., 1889; Подобны 8 гласов знам. и киев. расл.: Для смеш. или однородн. хора. СПб., 1900; совр. изд.: «Благослови, душе моя, Господа» (Пс 103): Греч. расп. // Церковно-певч. сб. СПб., 1903. М., 2002. Т. 1. Отд. 1. № 2; «Сам един еси безсмертный» // Обиход церк. пения Синодального хора / Под ред. А. Д. Кастальского. М., 1914, 1999. Ч. 2. С. 69; Херувимская песнь, «Тебе поем», «Никто же притекаяй к Тебе»: Из напевов Александро-Невской лавры // Нотный сб. правосл. рус. церк. пения. Лондон, 1962. [М.], б. г.р. Т. 1. С. 94–95, 210, 325–326; Полнелей // Там же. 1975. [М.], б. г.р. Т. 2. Ч. 1. С. 69–71; «Слава в вышних Богу»: [Стихира]: Знам. расп. // Песнопения Рождества Христова: Для смеш. хора / Сост.: М. И. Ващенко.



СПб., 1998. С. 128–130; «Ныне силы небесныя», «Вкусите и видите» // Избр. песнопения Литургии Преждеосвященных Даров / Сост.: Е. С. Кустовский. М., 1998. С. 27–32; «Апостоли от конец»: Киево-печерский расп. // Ексапостилари и светильны: Для небольшого смеш. хора / Сост.: Е. С. Кустовский, Е. Манакова. М., 2000. С. 68; Догматик [2-го гласа]: Знам. расп. // Песнопения воскресной службы: Глас 2. М., 2000². № 5; «Свете тихий» // Обиход церк. пения. Ч. 1: Всенощное бдение: Для смеш. хора / Под общ. ред. Г. Н. Лапаева. М., 2000. С. 26; Прокимны великие: Знам. расп. Глас 8 // Триодь церк. пения: Седмичные службы Великого поста. Вечерня в неделю вечера. Утренья. Час 1-й. М., 2007. С. 12–13; Полиелей // «Хвалите имя Господне» / Сост.: О. А. Бычков. М., 2009. Ч. 1. № 7; «Христос воскрес» // Тропарь Пасхи: Песнопения разных авторов / Сост.: Е. С. Кустовский. М., 2009. С. 31; «Дева днесь»: Болг. распев // Рождество Христово: [Ноты] / Сост.: О. А. Бычков. М., 2013². № 53; «В молитвах неусыпающую Богородицу»: Для 3 муж. голосов, Ирмосы канона: Глас 1; «Апостоли от конец»: Киево-печерский напев [все 3]; «На бессмертное Твое уснопление»; Кондак Акафиста Успения: Глас 2 // Успение Пресв. Богородицы: [Ноты] / Сост.: О. А. Бычков. М., 2014. № 33, 60, 77, 85, 135; Ектения во время Чина Воздвижения Креста, «Кресту Твоему»: Обычн. распев // Воздвижение Честного и Животворящего Креста: [Ноты] / Сост.: О. А. Бычков. М., 2015². Вып. 2. № 78, 105. Лит.: В-в С. Духовно-муз. соч. Г. Ф. Львовского // ПрибЦВед. 1892. № 36. С. 1262–1263; Г. Ф. Львовский: [Некролог] // Там же. 1894. № 42; *Лисицын М., свящ.* Г. Ф. Львовский как композитор: Очерк // РМГ. 1895. № 3. Стб. 191–198; *он же.* Композиции Г. Ф. Львовско-

го // СПбДВ. 1898. № 37. С. 665–667; *он же.* [Рец. на изд.:] Львовский Г. Ф. Духовно-муз. перелож. с древнейших распевов и сочинения // Народное образование. СПб., 1901. Т. 1. Библиогр. листок. С. 46–53; В. Л. К постановке памятника Г. Ф. Львовскому // РМГ. 1896. № 3. Стб. 343–346; *Нелидов К. П. Г. Ф. Львовский как духовный композитор* // Там же. 1899. № 41. Стб. 1010–1014; № 45. Стб. 1132–1135; № 46. Стб. 1169–1173; *Петрушевский В.* [Рец. на изд.:] Духовно-муз. перелож. с древних расп. и сочинения Г. Ф. Львовского // Церковно-приходская школа. К., 1900. Кн. 3. С. 211–212; *Карасёв А. Н. Г. Ф. Львовский и его духовно-муз. произв.* М., 1911; *Парийский Л. Н.* Памяти Г. Ф. Львовского // ЖМП. 1948. № 11. С. 68–78; *Герасимова М. А. Г. Ф. Львовский – церк. регент и духовный композитор: 1830–1894; Из эпистолярного наследия Г. Ф. Львовского* // Тр. МРПС, 2002–2003. М., 2005. С. 158–180; *Плотникова Н. Ю.* «По меркам истинного таланта» // *Она же.* Русская духовная музыка XIX – нач. XX в.: Страницы истории. М., 2007. С. 90–93.

С. И. Никитин

ЛЬВОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ (Львовской и Галицкой епархии УПЦ), находится в г. Львове (Украина). Основан по благословению архиеп. Львовского и Галицкого *Августина (Маркевича)* решением Синода УПЦ от 17 апр. 2003 г. Первоначально Л. м. располагался в с. Сопошин Жолковского р-на Львовской обл. В нач. 2004 г.

настоятельница мон. Варвара (Щурат-Глуха; в схиме Вероника) и сестры были переведены в г. Львов, где проживали на территории епархиального управления при храме вмч. Георгия Победоносца.

В жилом помещении на ул. Дороша, в 2006 г. переданном в пользование обители, сестры оборудовали небольшую домовую церковь, келью для проживания 7 чел. и трапезную-кухню. В мон-ре хранятся частицы мощей преподобных Иова (Железо) и Амфилохия (Головатюка) Почаевских, свт. Луки (Войно-Ясенецкого), Дивеевских преподобных и др., а также местнотчтимая Петровская икона Божией Матери. Перед Пасхой 2007 г. в Л. м. был доставлен список Иверской иконы Божией Матери, выполненный на Афоне. Летом того же года благотворители подарили Л. м. копию Феодоровской иконы Божией Матери, написанную в *Троице-Сергиевой лавре*. При обители действует воскресная школа.

28 дек. 2014 г. скончалась схиигумен. Вероника. К дек. 2015 г. в Л. м. проживали 5 насельниц во главе с игум. Гавриилой (Далецкой), назначенной настоятельницей решением Синода УПЦ от 1 апр. 2015 г. Арх.: ЦНЦ.

УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ
(общие для карт)

	Границы митрополий		ВИЛЬНЮС Столицы государств
	Границы епархий		ШЯУЛЯЙ Центры административных единиц
	Центры епархий	НАСЕЛЕННЫЕ ПУНКТЫ	
	Государственные границы		более 1 000 000 жителей
	Границы административных единиц		от 500 000 до 1 000 000 жителей
	Границы полярных владений Российской Федерации		от 100 000 до 500 000 жителей
	Пути сообщения		от 50 000 до 100 000 жителей
	железные дороги магистральные		от 10 000 до 50 000 жителей
	автомобильные дороги главные		менее 10 000 жителей
	Примечание.		Грэнэй Города и поселки городского типа
	В данную таблицу не включены условные обозначения, помещенные в легендах карт издания		Даугай Населенные пункты сельского типа



ПРАВОСЛАВНАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ

Том ХLI

ЛИВАНИЙ – ЛЬВОВСКИЙ В ЧЕСТЬ ПРЕОБРАЖЕНИЯ ГОСПОДНЯ ЖЕНСКИЙ МОНАСТЫРЬ

Художественный редактор

И. А. Захарова

Художественное оформление:

Г. М. Драговая, А. М. Драговой,

Н. В. Оглоблина, С. К. Подъяблонский (ЗАО Фирма «ЭПО»)

Художественная обработка оригиналов

Ю. М. Бычкова

ЛР № 030725 от 19.02.1997

**Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия»
105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1. Тел.: +7(495)980-03-65**

Для расчетов Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия» сообщает свои реквизиты:

- 105120, Москва, ул. Нижняя Сыромятническая, д. 10 А, стр. 1
- ИНН 7704153888, КПП 770901001
- р/с № 40703810038120027902 в ОАО «Сбербанк России»
- корр. счет № 30101810400000000225; БИК 044525225; ОКПО 45115798; ОКОНХ 98700

Подписано в печать 25.02.2016. Формат 60×90^{1/8}. Бумага мелованная. Гарнитура «Petersburg».
Печать офсетная. Усл.-печ. л. 94,0. Тираж 30 000 экз. Заказ № 2213



Полиграфические работы – ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93. Тел.: +7(495)745-84-28, +7(49638)20-685
www.aoompk.ru, www.aoompk.rf

ББК 86.372я2

ISBN 978-5-89572-021-9

© Православная религиозная организация Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2016

